

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Bakalářská práce

2011

Martin Rabas

Filosofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Ústav Filosofie a Religionistiky

Bakalářská práce

Martin Rabas

Pojmy subjekt a objekt, duše a tělo a jejich vztah v Descartových *Meditacích o první filosofii*

Notions Subject and Object, Soul and Body and their Relationship in Descartes' *Meditations on First Philosophy*

2011 Praha

Doc. Jakub Čapek

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Písku dne 9. srpna 2011

Abstrakt v českém a v anglickém jazyce:

Cílem práce je na základě Descartových *Meditací o první filosofii* analyzovat obsah pojmů duše a tělo a z této analýzy odvodit jaký význam lze z jejich hlediska dát moderním pojmům subjekt a objekt. Otázka zní primárně takto: z čeho sestává esence *res cogitans* a z čeho esence *res extensa*. Tohoto cíle má být dosaženo interpretací příslušných pasáží Descartova spisu, především vyzdvižením jeho východisek a hlavních ontologických rozhodnutí, jež zde Descartes činí. Smyslem tohoto tázání je pochopit výklad vztahu člověka a světa, s nímž Descartes přichází, a který se stal pro moderní dobu určující. Pozdější filosofie až do současné doby často považuje dualismus, jež Descartes mezi duši a tělo klade, za filosofickou koncepci, jíž se třeba opustit. Cílem práce je proto pochopit, jaká negativa z toho výkladu plynou.

The aim of the study is to analyse, on the basis of Descartes's *Meditations on First Philosophy*, the scope of the terms "soul" and "body" and to derive what meaning may be in the light of them given to the modern terms "subject" and "object." The primary question is what the respective essences of *res cogitans* and *res extensa* consist in. To achieve this goal, the study interprets relevant passages from Descartes' work and highlights its standpoints and the main ontological decisions Descartes makes. The point of this questioning is to understand his novel conception of the relation between man and the world that became determining for the modern era. Later philosophers up to this day have often considered Descartes' dualism between soul and body as a philosophical concept that should be abandoned. The aim of the work is therefore to understand what negatives result from this concept.

Obsah:

1. Úvod.....	5
2. Duše a tělo, subjekt a objekt.....	6
2.1 Metodická pochybnost.....	6
2.2 První jistota.....	8
2.3 <i>Cogito, ergo sum</i>	10
2.4 Bytnost <i>ego</i>	13
2.5 Přirozené světlo rozumu.....	16
2.6 Vztah vůle a chápavosti.....	20
2.7 Záměrný omyl mysli.....	23
2.8 Omyl a jistota poznání.....	27
2.9 „Vosková meditace“.....	29
2.10 Esence tělesného jsoucná.....	32
3. Závěr.....	35

1. Úvod

Tato práce si klade za úkol analyzovat pojmy duše a tělo v Descartesově metafyzice obsažené ve spisu *Meditace o první filosofii* a vyzdvihnout východiska, základní filosofická rozhodnutí, z nichž vyplývá jejich různorodost. V souvislosti s tím chce postihnout jaké pojetí poznávajícího subjektu a poznávaného objektu tyto pojmy implikují. Na počátku *Meditací* Descartes ohlašuje záměr založit pravdivé vědění. Vědění představuje, obecně řečeno, určitý modus lidského vztahu ke světu. Z Descartovy koncepce poznání by tak mělo být možné zčásti odvodit jeho výklad vztahu lidského a světského jsoucná.

Motivací *Meditací*, jak ji formuluje Descartes v prvním odstavci první meditace, je nový začátek života, který konečně zajistí možnost stanovit platné poznání.¹ Života určitého jednotlivce či evropské kultury, který se zprvu, v čase dětství patrně bezděčně poddal chybným přesvědčením, avšak později nahlédl jejich nedostatečnost. Třebaže jsou pouhou částí celku, znemožňují tato přesvědčení obvyklé poznávání docela.² Nyní, ve zralém věku proto chápe vyjasnění základů poznání jako podmínku nezbytné proměny veškeré další činnosti. Tou je buď moderní věda jako činnost povýtce, anebo je jí jiné konání vědou uchopené. Proto pojme myšlenku pozoruhodného podniku: „[J]e třeba jednou za život vše zbořit a započít nanovo od prvních základů.“³ Záměru systematického zbavení se všech přítomných a nedostatečných jistot týkajících se poznání věcí, tj. vyjadřujících zda a jaké něco je, aby tak poprvé našel jistotu dostatečnou a na tomto nepodmíněném základě teprve určil zda a jaké jsouco jest a toto vědění odpovídajícím způsobem sestavil do hierarchického celku. Je to jistota poznání, co prochází celou stavbou, od základu k dílčím poznatkům: částečná jistota jejich obsahu může být vždy vztažena k dalším relevantním poznatkům a nakonec k jistotě bytí, k prvnímu poznání.⁴

¹ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia/Meditace o první filosofii* (= *Meditace*), Praha 2001, str. 29; AT VII, 17.

² Srv. tamt.: „[P]ochybné je cokoli, co jsem na [nepravdivém] poté vystavěl [...], 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.“

³ Tamt.

⁴ W. Röd, *Novověká filosofie I.*, přel. Jindřich Karásek, Praha 2001, str. 80.

2. Duše a tělo, subjekt a objekt

2.1 Metodická pochybnost

Pouhé zpochybnění určitého názoru, specifikuje nejprve Descartes, jej nečiní v žádném smyslu nepravdivým. Specifickým rysem pochybnosti, na rozdíl od pravdy a nepravdy, je nejednoznačnost. Realizuje se dvojitým způsobem. Jednak platí příslušnému názoru toho, kdo pochybuje; v tomto smyslu je nejistota rysem poznání samého. Jednak náleží předmětu tohoto názoru, jistému stavu věci: zda je *takový*, či zda vůbec jest. Předmětem pochybnosti se podle Descarta může stát cokoliv, co z jakéhokoliv hlediska není jisté. Metodická pochybnost je připravena suspendovat platnost všech nejistých mínění. Všechna tato mínění a předměty, o nichž vypovídají, tak klade na stejnou úroveň bez ohledu na to, jak se ve stupni jistoty a dalších ohledech třeba i podstatně různí.⁵

Descartes oznamuje, že jeho pochybnost bude universální, a proto nebude postupovat po jednotlivostech, nýbrž zaměří se přímo na principy „jimiž bylo vše, čemu jsem dříve věřil, podepřeno.“⁶ Činí tím dvě významná předsevzetí. Zaprvé se zde zavazuje, že tyto principy, což jsou podle všeho základy jeho veškerého dosavadního přesvědčení, v úplnosti odhalí. Tento závazek zřejmě předpokládá možnost poznávajícího takovýto výkon provést, a ústí proto do epistemologického předpokladu určité sebezjevnosti *ego*. Zadruhé přijímá předpoklad, že struktura poznání, potažmo jeho předmětům odpovídá představa z několika počátků vyrůstajícího systému.

První z principů poznání, jež mají být uvedeny v pochybnost, jmenuje Descartes smyslovost: „Cokoli jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo skrze smysly; postřehl jsem, že smysly občas klamou – a je rozvážné nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byt' jednou podvedli.“⁷ Svou úvodní větou tento popis upomíná na každodenní naivní lidský postoj, v němž člověk sám sobě netematicky rozumí jako tělesné bytosti ve víceméně neproblematicky se jevícím světě. Bylo by možné jej identifikovat s onou opouštěnou, dětskou životní fází ze začátku první meditace. Je pravděpodobně rovněž upomínkou na přesvědčení, že východiskem poznání je smyslová

⁵ Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 29; AT VII, 18.

⁶ Tamt.

⁷ R. Descartes, *Meditace*, str. 31; AT VII, 18.

zkušenost. V době vydání *Meditací* byl v aristotelském podání tento axiom součástí převládajícího filosofického postoje jakož i oficiální nauky církve. Smyslovost se v jednom i v druhém případě chápe jako sice nedokonalá, ale dostačující a v tomto smyslu ji také vykládá Descartes: „[J]akkoli nás smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byť je to načerpáno z nich.“⁸ Proč v tuto chvíli, nalezením této jistoty Descartova metodická pochybnost nekončí?

Descartes podle všeho rozlišuje dvojí kritérium jistoty, z nichž jen jedno je určitými smyslovými danostmi splněno.⁹ První kritérium náleží k obyčejné, denní pochybnosti. Metodická pochybnost se s tímto kritériem nespokojuje a žádá mnohem více. Z hlediska běžného života se proto jeví být takovým postojem ke skutečnosti, jenž je srovnatelný s projevem šilenců prohlašujících o sobě, že jsou králové.¹⁰ Doménou prvního druhu pochybnosti je počáteční, naivní život, doménou druhé je život s posledním základem. Závěrečná věta popisu smyslově orientovaného postoje praví: „[J]e rozvážné nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byť jednou podvedli.“¹¹ Z této formulace je možné vyčíst kritérium náročnější jistoty: jisté je to, co bylo pravdivé v každé z dosavadních situací. Zatímco počáteční život se spokojuje s tím, co platilo většinou, staví si život posledního základu nárok považovat za jisté pouze to, co je vzhledem k dosud nastalému platné v každém ohledu.

Smyslová zkušenost o vnějších věcech tomuto kritériu principiálně nemůže dostát, neboť snad každá jednotlivá zkušenost je překonáním danosti té předchozí. Smyslové zkušenosti se vzájemně ukazují jako dílčí a jedinečné prožitky příslušné konstelace věcí. Od zkušenosti, jež je omezena tím, „co je malé a příliš vzdálené,“ odlišuje Descartes zkušenost smyslového či tělesného prožitku já vztaženého k věci. Předmětem zde není věc ve svých určeních, ale sama zkušenost vztahu já a jeho objektu: „[N]apříklad že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně.“¹² V pasáži o

⁸ Tamt.

⁹ V téměř smyslu rozlišuje Peter J. Markie mezi „praktickou a metafyzickou jistotou“. Srv. Peter J. Markie, *Hlavlom Cogito*, in: *Cogito, ergo sum*, Petr Glombiček, Jan Kuneš (eds.), Praha 2006, str. 87nn.

¹⁰ R. Descartes, *Meditace*, str. 31; AT VII, 19.

Pro pochybujícího, na rozdíl od zmíněných blouznivců, by měl být jeho podnik vskutku možností.

¹¹ Tamt.

¹² Tamt.

šilencích pak pochybnost zahrnující i tyto danosti vyústí v otázku, která se již zaměřuje na prožitek vlastního těla: „[J]ak by se dalo popřít, že právě tyto ruce a celé toto tělo jsou mé?“

Co činí každou smyslovou zkušenost individuální? Obecně vzato je vždy jedinečnou konfigurací týchž nebo podobných momentů. Napříč smyslovou zkušeností tak např. vždy platí, že *jsem zde*,¹³ a rovněž každou z nich provází fakt, že *mám tělo*. Tyto „obecné danosti“ rámuji veškerou empirickou zkušenost. Jakkoli se ve srovnání s konkrétní zkušeností může jevit prázdnější, poskytuje tato danost z hlediska vyššího kritéria jistoty silnější epistemickou jistotu.

Je však možné se oprávněně domnívat, že takto pojatá smyslová jistota má skutečně podobu souhrnné „perspektivy“, zahrnující celé trvání určitého života? To není jisté, neboť smyslová zkušenost není nepřetržitá. Je přerušena přinejmenším spánkem.¹⁴ Nejen, že se o její danosti nelze vposled opřít, ale ony samy nemusejí mít reálný základ, protože smyslový svět neexistuje nutně a může být například pouhou projekcí snícího. Reflexe snového prožitku obsahuje zkušenost záměny snového „vnímání“ se skutečností. Je možné, že totéž platí i pro současné vnímání. Smyslová evidence je *a fortiori* vyloučena jako nezpochybnitelné epistemologické východisko.

Tento argument demonstruje určitou přednost mysli, kterou je uvažování možných situací bez ohledu na jejich pravděpodobnost jejich uskutečnění. Mysl si otázku, zda existuje tělesný svět, klást může, zatímco tělo si ji klást nemůže a je naopak vždy již do souvislosti tělesného jsoucná zapojeno. Jestliže hypotetická skepse přetváří situaci, v níž pochybující stojí, stále více v jeho neprospěch, činí tak v souladu s přirozeností mysli a nikoli těla.

2.2 První jistota

Poslední pochybnost *Meditací* se obrací k původu pochybujícího a klade možnost klamu do jeho působení.¹⁵ Dosah této pochybnosti značně překračuje předchozí hypotézy. V této fázi Descartova pochybnost počítá se jsoucнем, jež „může vše.“¹⁶ To je jistě nesamozřejmý

¹³ Tamt.

¹⁴ Srv. tamt.: „Vskutku skvělé: jako kdybych nebyl člověk, jenž v noci obvykle spí a ve snech pociťuje všechno to, co oni, když bdí – občas dokonce něco ještě méně pravděpodobného.“

¹⁵ Že smysl poslední pochybnosti je tento, ukazuje např. její rekapitulace v VI. meditaci. Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 34; AT VII, 22: „Druhá příčina [nedůvěry v dosavadní poznání] byla ta, že jsem stále neznal původce svého počátku (nebo jsem alespoň předstíral, že ho neznám).“

¹⁶ R. Descartes, *Meditace*, str. 34; AT VII, 22.

předpoklad, a proto Descartes zmiňuje i slabší pojetí původce svého počátku¹⁷ Okamžitě si však namítá, že čím méně dokonalé je původní jsoucní, tím pravděpodobněji lze očekávat nedokonalost u odvozeného. Volí tedy pro pochybnost toto hledisko: jsoucní nanejvýš mocné s podvodným charakterem. Obě zmíněná hlediska jsou zde v určitém ohledu případná a vedou k jiným důsledkům. Na rozdíl od své alternativy s sebou Descartův předpoklad podvodníka nese představu dokonale jsoucího původu, jenž je přinejmenším mocen propůjčit jednoznačný ontologický status i své oběti. Descartův démon je skutečné bytí, jež je výlučně tvorbou iluze jinému. Způsobuje, že pochybující se mylí principiálně. Jsou tak vyloučeny i poznatky, jež zdánlivě nezávisí na ničem jiném, než na schopnosti diskursivně myslet: analytické soudy.

Iluze představuje klíčový pojem každé pochybnosti. Ukazuje něco, co v ukazovaném ohledu není skutečné. Co do svého bytí však není pochybnost pouhé nic: v Descartově ontologickém rozvrhu je specifickým výsledkem jiného jsoucní. Je-li tedy jednou skutečná iluze, musí být podle všeho také někdo, kdo ji má a něco, co ji způsobuje.¹⁸ V opačném případě bychom museli připustit myšlenku existence deficientního bytí bez základu. Iluze je co do bytí závislá na dvou příčinách, které mohou, ale nemusejí mít shodný původ, a z nichž ani jedna není sama iluzí; přičemž jistý primát má v této souvislosti příčina, respektive jsoucní, jež iluzi způsobuje. Pokud chce pochybnost nalézt svojí jistotu v tom, že je oklamávána, pak, démon, pojat jako dokonalá bytost, představuje zdroj jsoucní klamaného.

Čeho jsoucní je tím ovšem potvrzena? Vyjma nejvyšší bytosti musí existovat jsoucní, v jehož přirozenosti bude schopnost být oklamán, čili schopnost umožňující poznání. Přestože jediné, co toto jsoucní zakouší, je klam, musí existovat rovněž pravda, aby iluze iluzi vskutku mohla být. Nakonec, abychom mohli toto jsoucní chápat jako oklamané, musí být s to pravdy dosahovat, tj. mít příslušnou mohutnost. Descartův myšlenkový experiment pak, evokuje situaci, v níž platí, že tato možnost je pravou možností a současně, že se tato možnost nikdy neuskuteční. V rámci hypotézy nejmocnějšího klamatele nelze vyloučit možnost principiální iluze; pokud by však byla principiálně vyloučena i pravda, nemělo by smysl klam jako takový odmítat.

Silou vlastní mysli obrátil Descartes veškeré jeví se jsoucní v možnou iluzi. Nyní zamýšlí toutéž silou rozumu nalézt buďto „něco jistého, nebo když nic jiného, alespoň s

¹⁷ R. Descartes, *Meditace*, str. 35; AT VII, 21.

¹⁸ Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 39 AT VII, 25: „Bezpochyby jsem tudíž také já, když mne klame.“

jistotou to, že nic jisté není.¹⁹ Poslední pochybnost však, je-li vzata vážně, ruší možnost poznání vůbec. Démon uvrhl pochybujícího do situace, v níž se domnívá, že rozlišuje pravdu od iluze, ve skutečnosti k tomu však fakticky nikdy nemusí dojít. Descartes tomuto závazku nedostojí, když se rozhoduje ve prospěch autonomie mysli: „Není nějaký Bůh, nebo jakým jménem mu budu říkat, který do mne vkládá právě tyto myšlenky? Proč bych se však měl tak domnívat, když snad mohu být jejich původcem sám? ... [A]ť mne klame, jak jen může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco.“²⁰ V jednom, leč zcela klíčovém bodě je tedy mysl klamatelem nedotknutelná, ať už je jakkoliv mocný: je schopna reflektovat svou činnost a rozpoznávat v tom znak svého bytí.

Descartes zjevně zná možnost, že člověk je principiálně klamán, a je to nejspíše stran pochybnosti jeho nejsilnější slovo. Pochybnost však na sebe může vzít ještě radikálnější podobu: lze zpochybnit vlastní schopnost pochybovat? Jde o to, co se tím konkrétně míní. Pokud by to možné bylo, pak pouze ve smyslu její meze a nikoli v principu. Zaleží jednak na tom, zda jsme schopni vše zpochybnitelné pochybnosti předložit a jednak na tom, nakolik jsme schopni se ke zpochybněnému jako ke zpochybněnému postavit. Jsme-li schopni zpochybnit naši možnost pochybovat samu, prokazuje to na jednu stranu její smysluplnost, na druhé straně to neskýtá žádnou původní záruku – mohla by jí v tomto případě být pouze nejistota.

2.3 *Cogito, ergo sum*

Ústřední důkaz Descartovy metafyziky je v *Meditacích* formulován takto:

„[P]řesvědčil jsem sám sebe, že na světě není vůbec nic, žádné nebe, žádná země, žádné mysli a žádná těla; není to snad tudíž tak, že nejsem ani já? Naopak, jistě jsem, pokud jsem sám sebe o něčem přesvědčil. Ale je jakýsi nanejvýš mocný a lstivý podvodník, který se mne neustále snaží klamat. Bezpochyby jsem tudíž také já, když mne klame - a ať mne klame, jak jen může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic,

¹⁹ R. Descartes, *Meditace*, str. 37; AT VII, 24.

²⁰ R. Descartes, *Meditace*, str. 39; AT VII, 24n.

budu-li myslet, že jsem něco. ... [V]ýpověď: Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.²¹

Předmětem důkazu apodiktické jistoty je existence pochybujícího. Argument Descartes buďto vyvozuje z předpokladu i toho nejdokonaleji klamajícího původu oklamávaného, jehož pandánem je jeho existence. Anebo spočívá ve skutečnosti, že pochybující sebe samého racionálně přesvědčil a ponechal si tedy důvěru ve schopnosti své mysli. Tyto schopnosti zahrnují základní pojmy a znalosti správného odvozování. Argument *cogito* vychází snad z této úvahy: mám-li jednoznačnou evidenci o svém aktu pochybnosti, nemohu ho v tomtéž aktu chápat jako nejistý, jako se stejnou pravděpodobností nastávající i nenastávající. O tom se lze, pokud zde démon neklame, přesvědčit. V jakém smyslu ovšem nastává? Závěrem je argumentu je, že akt pochybnosti skutečně má skutečné bytí a je projevem bytí substanciálního: neboť zde musí být jsoucno, které akt pochybnosti provedlo a tím jsoucnem je pochybující sám. To však není jediná možnost, jak může být, může být akcidentem jiného bytí anebo pouhým klamem. Reálná existence aktu a jeho podkladu je tedy nejspíše součástí předpokladů tohoto argumentu.

Důkaz *cogito* Descartes představuje jako poznání, které je „ze všeho nejjistější a nejzřejmější.“²² Není tedy žádný další poznatek, jenž by zahrnoval *větší* jistotu a zřejmost. Z litery argumentu se současně zdá vyplývat, že obsahuje *úplnou* jistotu, poněvadž každou pochybnost vylučuje. Patrně to znamená, že je s ním spojena také dokonalá zřejmost, respektive jasnost a rozlišenost jeho obsahu, tj. pojmů v něm užitých, neboť každá nejasnost a smíšenost by byla podnětem pro pochybnost.

Pochybující zde dokazuje svoji individuální existenci: důkaz první jistoty je podstatně vázaný na akty konkrétní mysli, v nichž vrcholící pochybnost nalézá svůj předpoklad. Důkaz vlastní existence ovšem zároveň může sloužit jako důkaz existence každého, kdo je pochybnosti schopen. Tím je vyznačen určitý typ jsoucna – *ego* důkazu *cogito*, *ergo sum* –, jehož bytnost bychom tudíž měli být schopni nalézt. Descartes určuje bytnost *ego* ve dvou krocích, nejprve se obrací k oblasti předchozího vědění, aby z něj převzal pouze to, co vyhovuje evidenci nového poznání, poté na základě těchto ověřených pojmů explikuje obsah samotné bytnosti.

²¹ R. Descartes, *Meditace*, str. 39; AT VII, 25.

²² Srv. AT VII, 39.

První krok je nutný, protože množina zpochybněných poznatků nabytá v předchozím čase je, vyjma důkazu existence, podle všeho veškerým pozitivním vědění, které pochybuje má. Descartes tedy vykresluje, že se dříve chápal jako bytost mající tělo, „stroj údů, jaký lze spatřit i na mrtvole“²³ a uskutečňující soubor mohutností připisovaných kvasitělesné duši: „vyživování, chůze, smyslové vnímání a myšlení.“²⁴ Tělo a vlastnosti s ním neodmyslitelně spojené se nyní prizmatem metodické pochybnosti jeví jako přeludy. Pojem pochybnosti je předpokládán jako zahrnutý v pojmu myšlení, a proto jediné, co lze z předchozího, „přirozeného“²⁵ poznání převzít jako pravdivé, jako skutečnou vlastnost *ego* je pojem myšlení.

Říká-li Descartes: „Stále však ještě dostatečně nechápu, kdo jsem vlastně ten já, který už nutně jsem; a pak je třeba dávat pozor, abych se snad nerozvážně nezaměnil za něco jiného, a nepochybil tak i v tom poznání, o němž důrazně tvrdím, že je ze všeho nejjistější a nejzřejmější,“ dává najevo, že poznání bytnosti *ego* je ve skutečnosti jednou stránkou poznání, jehož druhou stránkou je důkaz existence, a že zde lze taktéž očekávat nejvyšší míru jistoty. Čím je však zajištěna? Descartes nedefinuje přirozený pojem myslí, ani neurčuje povahu předmětu, s nímž jej identifikuje. A navíc se zdá, že až se závěrem argumentu dostávají smysl výrazy, jichž by taková explikace musela užít: „[V]ýrazy, jejichž význam mi dosud nebyl znám, mysl čili duch čili chápatost čili rozum.“ Descartův závěr však zní: „Nepřipouštím teď nic než to, co je nutně pravdivé, a jsem tudíž precizně pouze věc myslící.“²⁶ Je-li pojem „nutná pravdivost“ definován jasností a rozlišeností, pak jediné, na co se zde Descartes může odvolávat, je poznání čtenáře, které musí obsahovat tento precizní náhled a současně se shodovat s jeho poznáním; pouze za těchto podmínek lze ztotožnění bezprostředně chápat.

Na tento veliký epistemický nárok odpovídá koncepce vrozeného poznání. Descartes rozeznává dvojí pojem přirozenosti. Přirozeně máme za to, že věci jsou takové, jak se ve smyslovém vnímání jeví. Tuto spontaneitu však Descartes nemíní pod rouškou pojmu přirozenosti jednoduše přijmout. Rozlišuje ji jakožto puzení od pojmu „přirozeného světla rozumu“, které jediné si může nárokovat naši bezvýhradnou důvěru, pokud jde o pravdivost. Přirozené světlo Descartes přivádí na scénu jako jakéhosi garanta určitých pravd, díky nimž lze provést první platné úsudky včetně důkazu *cogito*, a který tedy od počátku tvoří

²³ R. Descartes, *Meditace*, str. 39; AT VII, 26.

²⁴ Tamt.

²⁵ Tamt.

²⁶ R. Descartes, *Meditace*, str. 41; AT VII, 27.

neodmyslitelnou součástí zkoumání. Jeho místo je nepochybně v bytnosti *ego*, neboť umožňuje mysli, aby nahlížela samo sebe, a z tohoto hlediska tvoří epistemickou podmínku jejího bytí.

Nutný a zároveň postačující atribut pochybujícího je myšlení, proto představuje celek jeho bytnosti. „Jedině [myšlení] se ode mne nedá odloučit. ... [Existuji], pokud myslím; neboť je snad možné, že jakmile bych naprosto přestal myslet, zmizel bych.“²⁷ Zabýváme-li se výlučně tímto precizně dokázaným *ego*, máme podle Descartova vyjádření²⁸ z hlediska celku lidského jsoucna co do činění pouze s jeho částí. Nejde však o jsoucno pomyslné: „Je naprosto jisté, že znalost něčeho takto precizně vzatého nezávisí na tom, o čem jsem dosud nepoznal, že to existuje.“²⁹ Musí tudíž jít o bytnost, neboť pouze u jejího pojmu je myslitelné, že je v rámci celku poznatelný nezávisle na ostatních částech. Za těchto podmínek je to také bytnost, co musí být na jsoucnu poznáno první.

V Druhém kroku definice bytnosti *ego* udělí Descartes pojmu „myšlení“ určitý obsah, jež lze zároveň chápat jako výčet toho, co také zůstalo v poslední pochybnosti nezpochybněno. Východiskem je mu přitom proces metodické skepse a jejího překonání. Za esenciální označuje Descartes ty rysy, které byly při hledání první jistoty při díle, pokud současně splňují podmínku, že nejsou rozlehlým jsoucnem nebo s ním nutně spojené.³⁰ Obsah precizního já je tvořen výlučně těmi mohutnostmi, díky nimž byl důkaz *ego cogito* dokázán, lze jej proto určit jako „věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, jakož i představující si a smyslově vnímající.“³¹

2.4 Bytnost *ego*

Jmenované vlastnosti já se při dokazování první jistoty uplatňují různě a samo kritérium společného výskytu je pro jejich souvislost něčím vnějším. Přínos části vlastností k důkazu *cogito*, jako je například smyslové vnímání a představivost, je přísně vzato pouze negativní:

²⁷ Tamt.

²⁸ Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 43; AT VII, 27: „Co když se ale právě to, o čem předpokládám, že není nic, protože to neznám, přece jen v tom, jak se věc doopravdy má, nerůzní od toho mne, kterého znám? Nevím, o této věci teď nepojednávám, soud mohu vynést jen o tom, co je mi známo.“

²⁹ R. Descartes, *Meditace*, str. 43; AT VII, 27n.

³⁰ Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 43; AT VII, 28: „[N]ejsem to ústrojí údů, které se nazývá ‚lidské tělo‘, nejsem také žádný jemný vzduch, rozptýlený v těchto údech, ... předpokládal jsem totiž, že nic z toho není.“

³¹ Tamt.

předměty jim příslušného způsobu danosti jsou v metodické pochybnosti vyřazeny. Nadto Descartes spojuje a klade pod pojem myšlení vlastnosti, např. chápavost a vůli, které nejsou obvykle chápány jako příbuzné, respektive nejsou všechny vykládány jako mohutnosti čistě duchovní. Čím je zajištěna jednota tohoto předloženého souboru, pokud vůbec jednotou je?

O tělesnosti coby věcném rysu platí, že může být egu vlastní nebo s ním spojena, nevystihuje jej však, pokud jest, tj. není jeho definičním rysem. Při explikaci podstaty *ego* může být opomenuta a je již zjevné, že nebude možné poznat ji se stejnou precizností, jakou se vyznačuje poznání čistě netělesné. Představivost „není nic jiného než [schopnost] nazírat tvar či představu tělesné věci“ a platí, že „nic z toho, co mohu uchopit představivostí, nepatří k mé znalosti sebe sama.“ Představivost je znovu vyznačena určitou druhořadostí, jde-li o poznání rozlehlé věci. Je schopna reprezentovat tvar a rozlehlost nějaké věci, a to v potenciálně nekonečném množství možných [nesouvislých] obměn.³² Právě proto však není poznáním této věci v její podstatě, čili v tom, co činí rozlehlou věc jednotou napříč změnami.

Podobná podružnost charakterizuje smyslové vnímání, nakolik je chápáno jako tělesné. Descartes vykládá jeho povahu prostřednictvím tázání po identitě proměnlivého tělesného předmětu: všechny vnímatelné rysy předmětu se mohou modifikovat, případně v očích pozorovatele zcela zmizet a předmět je přesto označován jako jeden a týž. Že se předmět jeví být ve dvou fázích proměny identický, považuje Descartes ve „voskové meditaci“ za samozřejmý fakt. Na základě tohoto zjištění uzavírá, že „[smyslově vnímatelnými rysy] vosk sám nebyl.“³³ Má to tudíž být jeho bytnost, co nepodléhající změně jistým způsobem umožňuje chápat vosk jako stále týž.³⁴ Smyslové vnímání, chápeme-li jej tělesně, postihuje nejvýše ontologicky nižší rovinu – nahodilé vlastnosti věci, nespadá na stranu jistého poznání, ale coby dílčí forma přirozeného puzení dosahuje jen praktické jistoty.

Říká-li Descartes: „Nezbývá tedy než přiznat, že co je tento vosk, si nepředstavuji, ale vnímám to pouze myslí,“³⁵ používá výrazu „vnímání“ ve specifickém smyslu. Pojem „vnímání myslí“, jehož latinským ekvivalentem je v původním textu *percipere*, nespadá

³² Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 47; AT VII, 31: „[T]otíž jeho schopnost bezpočtu takových změn, a přitom něco nesčetného nemohu projít představivostí - takže ono uchopování nepochází ze schopnosti představovat si.“

³³ R. Descartes, *Meditace*, str. 45; AT VII, 30.

³⁴ Výrazem „totožné“ v proměně kvalit zde Descartes odkazuje na dvojí: zaprvé na vosk jako takový, na jeho bytnost a zadruhé na tento skutečný vosk, na konkrétní zpřítomnění oné bytnosti. Identita konkrétního kousku vosku je v Descartově podání svázána s jeho bytností.

³⁵ R. Descartes, *Meditace*, str. 47, AT VII, 31. Zvýraznil MR.

v jedno s pojmem smyslového vnímání, pro nějž, chce-li ho jasně odlišit, používá Descartes výrazu *sentire*. Smyslové vnímání, nakolik se chápe duchovně, je ve své podstatě jedním z modů – spolu s představivostí a čistou chápavostí –, jichž nabývá „vnímání myslí“.³⁶ „[T]o, o čem jsem mínil, že to vidím očima, uchopuji výhradně schopností soudit, která je v mé mysli.“³⁷ Schopnost souzení pak precizně vzato spadá v jedno s mohutností chápavosti. Je to vnímání jakožto myšlení, které umožňuje poznávat předmět, jaký skutečně jest a dosahovat vědění, které nepodléhá změně.

Vedle základního dělení podle typu jsoucnosti můžeme rozlišit tři různé významy výrazu „vnímání“, jak jej užívá Descartes, které představují jeho různé stupně: (1.) Tělesné, které je důsledně vzato vnímáním pouze v přeneseném smyslu slova. Představuje pouhý podklad pro vnímání samotné, podklad, jenž je bezobsažný, a jemuž musí být vnímaný smysl teprve přiřazen: „[P]aprsky světla odražené od této hole ... vyvolávají podráždění v optickém nervu a jeho prostřednictvím i v mozku.“³⁸ V tomto úseku vnímání jde o pouhý mechanický proces, který není jako takový nadán žádným významem. (2.) Vnímání nahodilých rysů věci, které je jakýmsi nevlastním vnímáním, neboť není schopno nahlížet skutečné jsoucno, bytnost vnímané věci. Epistemologický obsah stejně jako ontologický status jeho předmětů je nejistý. Vzniká vzájemným působením duchovního a tělesného jsoucna tam, kde ve vzájemném působení není odpovídající struktury, která by jednoznačnost poznávaného umožnila, ale pouze přibližného převodu. „[O]bnáší 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, ... a podobně, jež pocházejí z jednoty a jakoby propletení mysli s tělem.“³⁹ (3.) Vnímání v pravém slova smyslu, které se realizuje jako schopnost soudit. Jsoucno, postižitelné zprvu pouze v jazyce fyziky, je ve druhém kroku poznáno jako jevový svět, když mechanické pohyby vykreslující obrazce v oblasti šišinky jsou nějakým způsobem myslí rozpoznány jako určité věci. „Na základě smyslového vjemu barvy, jenž mne ovlivňuje, totiž soudím, že hůl umístěná mimo mne je zbarvená, a na základě rozlehlosti barvy, jejího ohraničení a vztahu její polohy k částem mozku usuzuji o rozměrech, tvaru a vzdálenosti této hole – což se sice obvykle

³⁶ R. Descartes, *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma dopisy Alžbětě Falcké* (= *Principy*), přel. Petr Glombíček a Tomáš Marvan, Praha 1998, § XXXII, str. 38.

³⁷ R. Descartes, *Meditace*, str. 47, AT VII, 32.

³⁸ R. Descartes, *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi* (= *Námitky*), přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Praha 2003, str. 340; AT VII, 437.

³⁹ R. Descartes, *Námitky*, str. 340; AT VII, 437.

přičítá smyslům ..., je však zjevné, že to závisí jen na chápavosti.⁴⁰ Podle rozpoznaných obrazců a jejich rysů identifikuje mysl konkrétní věc, neboli soudí o její podstatě. Ačkoli se to *přirozenému* porozumění takto nejeví, platí, že „to, o čem jsem mínil, že vidím očima, uchopuji výhradně schopností soudit, která je v mé mysli.“⁴¹

Představivost a smyslové vnímání jsou vlastní částí bytnosti *ego* natolik, nakolik jsou čistě duchovní mohutností. O skutečnosti jejich aktů nelze pochybovat, metodická pochybnost ovšem z oblasti precizního poznání vyřazuje skutečné tělesné koreláty předmětů těchto aktů. To je důvod, proč se tyto schopnosti nepodílejí na vlastním důkazu *cogito, ergo sum*, respektive podílejí se na něm pouze negativně, když je oblast jim příslušející předmětnosti zpochybněna. V kontrastu vůči těmto mohutnostem stojí schopnost soudit, již Descartes podřazuje pod chápavost, nebo s ní přímo identifikuje. Především díky této schopnosti pochybující provede důkaz první jistoty. Lze proto o ní říci, že nejen její činnost sama, ale přinejmenším určitá množina jejích předmětů je reálná.

V případě důkazu první jistoty a ve všech dalších případech je s úkony chápavosti spojena jasnost a rozlišenost: „Pouhou chápavostí totiž jenom vnímám ideje, o nichž mohu vynášet soudy, a když to беру takto precizně, nenachází se tu žádná chyba ve vlastním smyslu slova.“⁴² Představivost ani smyslové vnímání tohoto stupně poznání nemohou dosáhnout a souzení, respektive chápavosti tak náleží určité přednostní postavení. Je třeba ještě určit, v jakém smyslu je chápavost souzením a v jakém je vnímáním, a na základě toho vyložit, zda Descartes ostatní poznávací mohutnosti z hlediska poznání podřazuje chápavosti a podřazuje je pod ni z hlediska bytí. Ostatní mohutnosti by pak byly jejími specifickými modifikacemi poznávajícími precizně v té míře, v jaké se s chápavostí kryjí. Za těch okolností by bylo lze bytnost *ego* chápat jako stejnorodou a sjednocenou určitým principem.

2.5 Přirozené světlo rozumu

O Descartově koncepci vrozeného poznání již byla řeč v souvislosti s podmínkami důkazu první jistoty. Proces dokazování, diskursivního myšlení předpokládá existenci a jisté uchopení pojmového jazyka a pravidel správného myšlení a snad ještě něčeho dalšího; pouze

⁴⁰ R. Descartes, *Námitky*, str. 341; AT VII, 437n.

⁴¹ R. Descartes, *Meditace*, str. 47; AT VII, 32.

⁴² R. Descartes, *Meditace*, str. 81, AT VII, 56.

není-li toto vše zcela zpochybněno, lze provést důkaz *cogito, ergo sum*. Není ale již jasné, jaký je původ vrozeného poznání vzhledem k *ego*, neboli jaké je jeho místo ve struktuře myslícího jsoucná. Nevíme jaká je epistemická hodnota jeho jednotlivých poznatků, čili jaké míry poznání svého předmětu dosahuje. A konečně ani to, jaký je rozsah tohoto poznání, tj. které poznatky a v jaké míře jsou vrozené.

V otázce rozsahu se vraťme k Descartovu výkladu smyslového vnímání. Smyslově vnímat určitý předmět znamená: nahlédnout duchovním způsobem rozprostraněný obrazec, který ve formě mechanických pohybů a skrze stejnorodé a kontinuální tělesné prostředí dospěl do mozkové šišinky. Ponechme stranou bolestnou otázku samotné interakce dvou různorodých oblastí jsoucná a ptejme se pouze, jak souvisí vnímané smyslové podněty s vnímáním smysluplného světa, které má pro Descarta formu myšlení. Srovnávaje povahu obrazců a ideje přítomné v mysli tvrdí Descartes, že ani v případě těch vzájemně nejpodobnějších objektů, tj. při vnímání pohybů a pouhých tvarů rozlehlých věcí a jejich idejí, nelze nalézt přímou podobnost mezi oběma formami vnímaného. To je fakt, jenž plyne z jejich ontologické různosti. Lze pak uvažovat pouze o nepřímé, snad strukturní podobnosti obou forem. Jak však mysl poznává, že v jistých tělesných obrazcích jde právě o tuto *konkrétní věc*, jejíž ideu si reprezentuje? Descartovou odpovědí je, že existuje apriorní slovník, člověku vždy již dostupný, díky němuž je schopen rozlišit v tělesných obrazcích *vše*, co přímo nebo díky fantazii vnímá. Proto platí, že každá idea, kterou *ego* může mít, je mu co do své známosti vrozená a vnímání je ve skutečnosti pouze jejím podnícením, čili zpřítomněním.⁴³

[I]n no case are the ideas of things presented to us by the senses just as we form them in our thinking. So much so that there is nothing in our ideas which is not innate to the mind or the faculty of thinking ... Nothing reaches our mind from external objects through the sense organs except certain corporeal motions ... But neither the motions themselves nor the figures arising from them are conceived by us exactly as they occur in the sense organs ... Hence it follows that the very ideas of the motions themselves and of the figures are innate in us. The ideas of pain, colours,

⁴³ L. Kollert, *Jasně a rozlišené vnímání idejí*, seminární práce, nevydáno, str. 2n.

sounds, and the like must be all the more innate ... for there is no similarity between these ideas and the corporeal motions <which cause their production>.⁴⁴

Z logiky Descartova výkladu vyplývá, že nikoli vše, co mysl vnímá, čili co je v podobě ideje její aktuální formou,⁴⁵ je přímo nebo zprostředkovaně podníceno impulsem z tělesného světa. V rámci vrozených idejí tak existuje soubor, z něhož lze ideje zpřítomnit, aniž by zpřítomnění bylo podmíněno interakcí s rozlehlým jsoucnem. To je případ důkazu první jistoty, při kterém je rozlehlé jsoucno včetně svého působení explicitně vyloučeno jako možné východisko pravdivého poznání, ač není vyloučena jeho faktická spolupřítomnost v rámci širšího celku lidského jsoucna. Sledujeme-li Descartův argumentační postup v úvodních dvou meditacích, lze se domnívat, že tento soubor vrozených poznatků zahrnuje jakési základní ideje, které jsou jednak nezbytné pro výkon myšlení, jednak se jako kategorie vztahují na jsoucno vcelku či na samotnou přirozenost obou substancí. Jsou to ideje zákonitostí myšlení a ideje jednoduchých pojmů: principu sporu, principu identity; existence, bytnosti, chápavosti, tělesnosti, pravdivosti atd.⁴⁶ Jejich skutečný výčet však lze z litery *Meditací* odvodit jen stěží.⁴⁷

Jaká je epistemická hodnota vrozených poznatků? Jsou-li vrozené poznatky idejemi jednoduchých jsoucen a bytostných rysů jsoucího vůbec, v jaké míře jim odpovídají a nakolik jsou samy jakožto poznatky jasně nazírané. Ze smyslu Descartova důkazu existence *ego* plyne, že v tomto případě nic jiného než vrozené poznání není, respektive nemůže být použito. *Cogito* Descartes předkládá jako *nejvyšší možné* poznání, jež označuje za *jasné a rozlišené* a zároveň tento stupeň poznání prohlašuje za dokonalý. Jde tedy *nutně* o pravdivé poznání: „V onom prvním poznání totiž není nic jiného než jakési jasné a rozlišené vnímání toho, co tvrdím, což by rozhodně nestačilo k tomu, abych nabyl jistoty o tom, jak se věc má doopravdy, pokud by se kdy mohlo přihodit, aby něco, co bych takto jasně a rozlišeně vnímal,

⁴⁴ R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, v. I, II, transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, and v. III, transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, & A. Kenny, Cambridge, *Comments on a Certain Broadsheet*, I, 304; AT VIII B, 358n.

⁴⁵ Srv. R. Descartes, *Námítky*, str. 138; AT VII, 160: „Jménem *idea* chápu tu formu jakékoliv myšlenky, jejímž bezprostředním vnímáním jsem si téže myšlenky vědom.“

⁴⁶ Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 55, AT VII, 31: „[N]eboť to, že chápu, co je věc, co je pravda, co je myšlení, nemám podle všeho odjinud než ze samotné své přirozenosti.“

⁴⁷ K otázce jejich zpřítomnění lze říci dvojí. Umožňují-li některé z těchto pojmů myšlení jako takové, pak jsou v tomto smyslu zpřítomněny vždy, je-li tu myšlení. Jestliže nejsou *eo ipso* vědomě rozlišené a nahlížené co do svého obsahu, může v druhém kroku přistoupit reflexe tohoto myšlení, která povede ke zvyšování implicitně přítomného. Nejsou-li podmínkou myšlení vůbec, jako např. apriorní geometrické poznatky, jsou implikovány v jiných základních pojmech, z nichž je myšlení dokáže explikovat.

bylo nepravdivé – pročež mi nyní připadá, že mohu stanovit jako všeobecné pravidlo, že pravdivé je vše, co vnímám velmi jasně a rozlišeně.⁴⁸ Důkaz první jistoty je coby poznatek jasný a rozlišený a Descartes tento rys klade jako kritérium veškerého pravdivého poznání.⁴⁹

Přirozené světlo rozumu představuje v *Meditacích* jistou instanci, k níž se lze odvolat v nejzákladnějších otázkách povahy jsoucího, v nichž je sice možné pochybovat, ale na něž je ve skutečnosti každému odpověď přirozeně zjevná.⁵⁰ Přirozené světlo tedy velmi pravděpodobně představuje onu sumu vrozených poznatků, která podmiňuje myšlení v jeho činnosti a v chápání reality. S jakou dokonalostí tuto úlohu plní? „[N]ic, co mi ukazuje přirozené světlo (jako že z toho, že pochybuji, plyne, že jsem, a podobně), nemůže být nijak pochybné, jelikož nemůže být žádná jiná schopnost, jíž bych důvěřoval tak jako tomuto světlu a jež by mne mohla poučit o tom, že to není pravda.“⁵¹ Přirozené světlo tedy představuje zdroj jasného a rozlišeného poznání. V metodické pochybnosti Descartes zpochybňuje smyslové poznání včetně vrozených idejí smyslově vnímaných věcí, které jsou nezbytné k uskutečnění tohoto vnímání. Příslušnou množinu vrozených idejí proto do rámce přirozeného světla nelze bez dalšího zahrnout. Jedině pojmy, jimiž disponuje mohutnost přirozeného světla a poznání z nich odvozené, lze považovat za jasné a rozlišené, čili za skutečné poznání.

Přirozené světlo rozumu zaujímá v rámci procesu poznání klíčovou roli. Je jakýmsi základem, na němž mohou fungovat ostatní mohutnosti a s nimi spojené ideje. Určuje-li Descartes myšlení jako podstatu já, pak není přirozené světlo ničím menším než podmínkou jeho bytí, a musí mu tudíž příslušet odpovídající ontologické postavení v rámci bytnosti *ego*. Současně díky této mohutnosti dosahuje já nejvyššího stupně poznání. Nacházíme zde znovu korelaci mezi mírou ontologické eminence, jež se v rámci lidského jsoucná shoduje s mírou dokonalosti poznání.

⁴⁸ R. Descartes, *Meditace*, str. 51-53; AT VII, 35.

⁴⁹ Definici jasnosti a rozlišenosti srv. R. Descartes, *Principy*, § XLV: „Jasným [poznatkem] 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 [nazývám] ten poznatek, který je jakožto jasný oddělen a precizován od všeho ostatního tak, že v sobě obsahuje jen to, co je jasné.“

⁵⁰ Tak Descartes dovolává evidence v případě pravidla „v účinné a celkové příčině musí být přinejmenším tolik <reality>, kolik je v jejím účinku“ (srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 59; AT VII, 40), v případě nepůvodnosti sekundárních kvalit (srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 65; AT VII, 44), a v případě souvislosti „úskok a podvod závisí na nějakém nedostatku“ (srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 75; AT VII, 52) atd.

⁵¹ R. Descartes, *Meditace*, str. 57 ; AT VII, 38n.

2.6 Vztah vůle a chápavosti

Mysl je podstatně dvojitá mohutností: konečným, avšak v této konečnosti dokonalým vnímáním sebe samé⁵² a současně mohutností přijmout ideu, látkou pro její formu.⁵³ Mysl je tvořena jednotlivými myšlenkami. Myšlenka je zčásti tvořena neurčitým úkonem jedné z duševních mohutností, zčásti je určena ideou, která jsouc formou myšlenky dodává úkonu potřebný konkrétní obsah.⁵⁴ Lze tedy jednak rozlišit více „druhů“ myšlenek, podle toho, zda jsou vyvolány smyslovým vnímáním, či chápavostí atd. Jednak můžeme myšlenky mezi sebou rozlišit na základě rozmanitosti idejí, které jsou ontologicky vzato konkrétní formou myšlenky a z hlediska duševního vnímání jejím konkrétním obsahem.

Toto vymezení postihuje pouze jednu z jmenovaných podstatných mohutností mysli: receptivní podklad myšlení jak je formován svým předmětem, tj. pasivní ohled mysli. Jeho doplněk, který je při myšlení všech možných „druhů“ myšlenek stále týž, je úkon nazírání myšleného, tj. aktivní ohled. Odpovídajícím způsobem Descartes používá pojmu *percipere*: v jednom smyslu je duchovní vnímání v různých situacích realizováno různými mody myšlení, v jiném ohledu jde vždy o totéž duchovní vnímání, o čistou chápavost.

Z toho plyne, že mohutnosti v rámci *ego* nejsou jednoduše převoditelné na sebe navzájem, ale zároveň tvoří určitou jednotu. Úkony všech mohutností jsou odkázány na schopnost chápavosti, která je doplňkem každého nesamostatného úkonu mysli. Tento akt nemusí být nutně nahlédnut chápavostí až zpětně, po svém vytvoření, protože chápavost se již podílí na jeho vzniku. V případě smyslového vnímání nahlíží mysl obrazce zformované v mozku a identifikuje v nich určité konkrétní realizace vrozených idejí. Získává tím jevy tělesných, konkrétních věcí, které buďto ještě jednou nahlíží chápavostí, anebo je zjevnost smyslu těchto jevů již součástí prvního kroku. V případě aktů představivosti, vůle – je-li spojena s tělesností – atd. dochází k překročení hranic mysli. Uchopení ideje tak ztrácí na dokonalosti. Jde-li o akty čisté chápavosti, jako například vnímání pojmů přirozeného světla, dochází naopak k dokonalé rozlišenosti náhledu, neboť tu totéž nahlíží totéž.

⁵² Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. „Pouhou chápavostí totiž jenom vnímám ideje, o nichž mohu vynášet soudy, a když to беру takto precizně, nenachází se tu žádná chyba ve vlastním smyslu slova.“

⁵³ Srv. R. Descartes, *Námítky*, str. 138; AT VII, 160: „Jménem *idea* chápu tu formu jakékoliv myšlenky, jejímž bezprostředním vnímáním jsem si téže myšlenky vědom.“

⁵⁴ Srv. tamt.: „Pod jméno myšlenka zahrnuji vše to, co v nás je tak, že jsme si toho bezprostředně vědomi. Tak jsou myšlenkami všechny výkony vůle, chápavosti, představivosti i smyslů.“

Co to přesněji znamená, že mysl vnímá ideu, jež je její formou, a co je tato vnímaná idea sama? Vnímání určité rozlehlé věci se uskutečňuje jako ztotožnění dvou různorodých způsobů danosti téhož. Mysl podle vrozeného klíče rozliší v obrazcích tvary, které odpovídají rysům určité ideje a určí, že ona část smyslově vnímaného je např. konkrétní člověk. O vrozených idejích pak platí, že původně spadají do domény čisté chápavosti, která se realizuje jako diskursivní myšlení či souzení. Bereme-li tudíž ideu čistě duchovně, tj. nespojenou s představivostí či smyslovým vnímáním, jedná se vlastně o jednoduchý nebo složený pojem. Je zjevné, že podle Descarta je smyslové vnímání vlastně určitým druhem spontánního souzení; totéž pravděpodobně platí pro veškeré, tematické i netematické myšlení: jde o usuzování coby podřazování jednoduchých pojmů pod pojmy složitější. Mez myšlení pak představuje náhled jednoduchých pojmů, neboť se od diskursivního postupu podstatně liší. Jednoduchý pojem může být toliko najednou a zcela uchopen aktem prosté intuice a v tomto ohledu představuje také mez jasného a rozlišeného poznání. Vždy již takto uchopen tvoří jednak podklad veškerého myšlení, jednak se v reflexi může stát základem explicitního poznání skutečnosti.

Z doposud řečeného se zdá, že chápavost je jediná mohutnost schopná samostatného fungování a práci ostatních mohutností podstatně podmiňuje. V meditaci *O pravdě a lži* ji Descartes opakovaně charakterizuje jako schopnost, která je bezchybná *ve svém vlastním rámci*: „Pouhou chápavostí totiž jenom vnímám ideje, o nichž mohu vynášet soudy, a když to беру takto precizně, nenachází se tu žádná chyba ve vlastním smyslu slova.“⁵⁵ Jinak řečeno: schopnost *ego* soudit a vyvozovat je dokonalá, pokud jde o to, co je v kompetenci této schopnosti, schopnost chápavosti je sice konečná, ale v této omezenosti *in actu* dokonalá. Její hranicí je podle všeho jasné a rozlišené poznání: soudí-li mysl v doméně jasnosti a rozlišenosti přirozeně, dochází ke správnému závěru. Mysl však nemá a nemůže mít vždy k dispozici rozlišené poznání, nebo se toho jen mylně domnívá, a současně může a musí soudit, čímž vzniká nepravdivé poznání. Poznávání je tedy proces, který začíná v prvotní jasnosti a rozlišenosti a určitým způsobem ji rozšiřuje za původní mez.

Chápavost je mohutností doprovázející veškeré akty duše a z hlediska vlastní dokonalosti zaujímá v její struktuře výsadní postavení. Jakožto určitá spontaneita poznání si však nestačí zcela sama. Chápavost se neobejde bez aktu vůle, který její jednotlivé

⁵⁵ Srv. R. Descartes, *Meditace*, str. 86; AT VII, 58: „[C]okoliv chápu, chápu bezpochyby správně a nemohu se v tom mýlit, poněvadž to, že chápu, mám od Boha.“ Dále srv. týž, tamt., str. 79; AT VII, 54: „[S]chopnost pravdivě soudit, již od [Boha] mám, ve mně není nekonečná.“

kroky a závěry doprovází přitakáním či odmítnutím a z tohoto hlediska ji přesahuje: výsledky konečné chápavosti musí být pro mysl osmyslněny aktem vůle, který zakládá osobní postoj k poznanému. V tomto úkonu není mohutnost vůle ohraničena ničím: „[N]emohu si také stěžovat, že jsem od Boha neobdržel dost rozsáhlou a dokonalou vůli čili svobodu rozhodování, neboť zakouším, že není vůbec vyměřena žádnými omezeními.“⁵⁶ Descartes vůli vykládá jako jednoduché přitakání nebo odmítnutí, které není možné stupňovat. Proto se odhodlává k závěru, že vůle *ego* je co do své dokonalosti absolutní, rovná božské vůli: „[B]rána formálně a precizně sama o sobě, podle všeho větší není: spočívá totiž pouze v tom, že něco můžeme buď učinit, nebo neučinit.“⁵⁷

Z toho se zdá plynout, že u kořene mysli jsou dvě vlastnosti, jež obě mají primát, každá v jiném ohledu: na jednu stranu musí jako každý jiný úkon mysli být i akt vůle pochopen, na druhou stranu akt chápavosti a spolu s ním všechny další akty, mají-li vzniknout, musí být provázeny volním stvrzením. Ptejme se, na základě čeho se uskutečňuje akt vůle. Descartes odmítá, že volní akt bylo něco zcela na sebe odkázaného a svazuje ho se stavem poznání, v němž se nachází chápavost. Jestliže chápavost dosahuje vysokého stupně poznání, je i vůle nucena přisvědčit: „[D]ůsledkem velkého jasu v chápavosti byl velký sklon vůle přisvědčit, a tak jsem tomu věřil tím raději a svobodněji, čím méně jsem v tom byl nevyhraněný.“⁵⁸ „Nejde totiž o to, že jakožto svobodný mohu zaujmout jakýkoli postoj, ale naopak, čím více jsem něčemu nakloněn, tím svobodněji to volím - ať už na základě toho, že v tom se zřejmostí chápu výměr pravdy a dobra, nebo protože tak nitro mého myšlení rozvrhl Bůh: božská milost ani přirozené poznání svobodu nikdy nepotlačují, ale spíše ji zvětšují a podporují.“⁵⁹ Zprvu se zdálo, že Descartes chápe rozhodnutí vůle jako cosi skutečně absolutního, nezávislého na jiné mohutnosti, nyní je zjevné, že volní stránka mysli je podstatně spojena s chápavostí a je jí rovněž vlastní jistá spontaneita. Dosahuje-li poznání jasnosti a rozlišenosti vůle samovolně dochází k závěru, v opačném případě rozhodnutí oddaluje. Za těchto okolností lze rozumět, jak je možné říci, že „nevyhraněnost, již zakouším, když mne žádný důvod nepudí jedním směrem spíše než druhým, je nejnižší stupeň svobody a neosvědčuje se v ní žádná

⁵⁶ R. Descartes, *Meditace*, str. 81; AT VII, 57.

⁵⁷ R. Descartes, *Meditace*, str. 83; AT VII, 57.

⁵⁸ R. Descartes, *Meditace*, str. 85; AT VII, 59.

⁵⁹ R. Descartes, *Meditace*, str. 83; AT VII, 57n.

dokonalost, nýbrž jen nedostatek poznání.⁶⁰ Pokud je kritériem rozhodnutí vůle stupeň jasnosti a rozlišenosti, lze se oprávněně domnívat, že představuje jeden z modů chápavosti.

2.7 Záměrný omyl mysli

Mysl by v tomto podání měla podobu určité duševní spontaneity, neodvratně směřující za pravdivým poznáním. To ale nemůže platit zcela, protože je zjevným faktem, že mysl ve svých soudech také chybuje. Jak je to možné a co se zde přesněji rozumí chybným úsudkem?

Pokud určitý úsudek chápavosti neprovází rozlišenost a rozhodne-li se mu vůle přitakat, pak podle Descarta nutně chybuje, lhotejnou zda náhodou zvolila z disjunktivních možností tu správnou. Vůle se zde rozhoduje, aniž užívá své svobody správně, neboť není vedena nucením, které provází jasné a rozlišené poznání mysli. Využívá svoji „svobodu“, aby přes nejistotu celé úvahy učinila jednoznačné rozhodnutí. „[V]ůle sahá dál než chápavost, nedrží ji v týchž omezeních, ale dopřávám jí takovou rozlehlost, aby se týkala i toho, co nechápu, a ježto je vzhledem k tomu nevyhraněná, snadno se odchýlí od pravdivého a dobrého, a tak se mýlím i hřeším.“⁶¹

O mysli Descartes praví, že drží-li se hranic, jež byly chápavosti vyměřeny, pak je dokonalá a nedopouští se omylu. Je-li tedy řeč o jejím pochybení, neuvažuje se již, nakolik je čistě duchovním jsoucnem, ale jako vtělená. Vůle, která chybuje, nemůže být intelektuální vůlí, spřízněnou s chápavostí. Jde nejspíše o vůli, která vzniká, spojí-li mysl s rozlehlým jsoucnem, a nemusí tudíž mít kritérium rozhodování zcela shodné s duchovní vůlí.

V případě smyslového vnímání se odehrává vzájemné působení mysli a těla pouze jednosměrným způsobem, v němž projevu lidské vůle není třeba. Mysl duchovním způsobem nahlížela figury, jež byly následkem kauzálních pohybů vykresleny v mozku. Její počínání je sice aktivitou, výkonem nazření, realizuje se však jako co možná adekvátní receptivita, která do mechanických pohybů těla nezasahuje a naopak na sebe bere jejich obsah. Je vůči tělu zcela pasivní, neboť činnost se zde realizuje jako duchovní přízpůsobení mysli nazíranému tělesu. Je duše schopna i jiné interakce s tělem, v níž nebude pouze pasivním činitelem?

⁶⁰ R. Descartes, *Meditace*, str. 83; AT VII, 58.

⁶¹ Tamt.

V případě volního projevu celku člověka, by se jednalo o výkon, který má původ v mysli a ústí v těle, neboť tělesnost v žádném smyslu nemůže být původním zdrojem svého pohybu. Z jasné a rozlišené ideje rozlehlého jsoucna poznáváme, že v sobě neobsahuje žádnou chápavost. Pouze mysl je nadána schopností rozhodnutí činit nebo nečinit a tak zasahovat do existujícího běhu věcí. Tělesnost naopak nezahrnuje žádný princip aktivity a její přirozeností je neoblomně zachovávat zákony mechanického pohybu. Pakliže lidské jednání není zcela vysvětlitelné z vnějších kauzálních příčin, musí existovat imanentní princip jeho pohybu. Ten může být opět tělesný nebo duchovní. Je-li nemožno veškerý pohyb, který lidské tělo samovolně projeví, redukovat na rozlehlost a zákony s ní spojené, pak je toto tělo ovlivňováno duší.

Tento rozvrh umožňuje myslet neměnné a vždy platné přírodní zákony a současně určitou svobodu jednání. Nakolik bereme mysl čistě duchovně, nespadá do domény fyziky, avšak vzhledem k tělesnému jsoucnu se snad chová jako jeden z mnoha mechanických pohybů. Rozlehlý svět tak zcela podléhá zákonům fyziky a zároveň jeho vývoj není úplně determinován. Vtělená mysl tak může a musí jednat záměrně v rozlehlém světě, přičemž jedním z úběžníků jejího konání je udržení spojení v existenci.

Kdykoliv tělo koná způsobem, který není kauzálně odvoditelný z jeho dosavadního stavu, je vedeno intelektuální vůlí. Jakožto jednoduché těleso tělo vždy pouze předává pohyb, jenž mu byl udělen od něčeho jiného. Pro precizně vzaté tělo nepředstavuje např. oheň nic cizorodého a ničivého, je jednou z vnějších příčin pohybu. Mechanické pohyby, do nichž je zapojeno a které se odehrávají v jeho nitru, jej ve fyzikálním čili nahodilém smyslu zcela určují. Pohyb celého tělesa a všechny jeho dílčí pohyby představují obecně vzato protějšek duchovní vůle, jisté slepé nucení. Jedná-li v pravém slova smyslu celek lidského jsoucna, pak se tyto síly vždy určitým způsobem skládají. Interaguje tělesný pohyb, jenž uskutečňuje nutnost zákonitosti a vůle, která přirozeně spěje za svým vodítkem, rozlišeným poznáním. Jiné principy pohybu člověka v Descartových *Meditacích* nalézt nelze.

Podívejme se ještě jednou, co znamená, že mysl chybuje, prizmatem toho, co bylo právě řečeno o dynamice duchovního a tělesného jsoucna. Smyslové vnímání znamená všeobecně řečeno projev tělesné věci v duchovním jsoucnu. Rozmanitá tělesa a jejich pohyby jsou ve formě svého zobrazení převedeny z jednoho řádu bytí do druhého. Mysl v tělesném jsoucnu rozpoznává zákonitosti a rysy čistě matematického jsoucna a proto platí, že jej nahlíží v jeho esenci, čili poznává jaké ve skutečnosti je. V tomto aktu dochází tedy k určitému souladu obou různorodých substancí. Součástí tohoto vnímání jsou i rysy,

kvality, které nemají povahu matematického jsoucna, např. oheň „v nás působí onen smyslový vjem tepla či bolesti.“⁶² Z „voskové meditace“ se dozvídáme, že tyto a další pomíjivé kvality nerepresentují vlastnosti věci, pouze se jeví, jako by jimi byly. Proč se tělesný svět zdá zprvu a většinou jiný, než jaký podle všeho ve skutečnosti je?

Uvažujeme-li lidské jsoucno, míníme dvojí: tělo a mysl. Vzato každé zvlášť je svou přirozeností ohněm a jakoukoliv jinou tělesnou příčinou nezrušitelné. Tělesnost nepřestává být nikdy tělesností, mysl na druhou stranu není ohněm dotknutelná a smrtí těla nekončí. Jediné, co zaniká smrtí člověka, je právě jejich spojení. Vnímá-li mysl kvality, které k tělesnému jsoucnu co do jeho bytnosti nepatří a vnímá-li je současně jako skutečné, je to nejspíše proto, aby dokázala zachovat spojení těla se sebou samou.

Aby mysl mohla být přítomna ve stvořeném světě, musí existovat jsoucno, o kterém lze s jistou licencí říci, že je vůči oběma substancím nepřirozené. Těleso, které není samozřejmou součástí plynulého pohybu tělesného kosmu a mysl, která prožívá tělo, jako by pro ni bylo něčím podstatným a tudíž fatálním. Ve skutečnosti není, ale pokud jest na světě, nesmí duše nikdy jednat jinak, leč tak, jako kdyby vskutku bylo. Provází-li činnost mysli tvrzení: toto tělo ke mně bytostně patří, pak se dopouští chyby a stejně tak ve všech dalších případech, kdy si přivlastňuje jeho bolest a slast a nakonec i všech soudech o smyslových kvalitách vnějšího světa, jež nespadají do domény čisté matematiky a které klade jako by byly reálné. Realita smyslového světa a akt přivlastnění tělesných prožitků tvoří přirozený postoj člověka, tento postoj Descartes spojuje, nebo přímo identifikuje s „přirozeným puzením“.

Co to přesněji je přirozené puzení a nakolik se na něm podílí každá z konečných substancí? „[S]myslový vjem vzniká prostřednictvím nervů roztroušených v noze, které se odtamtud jako provazy pnou až k mozku, a táhne-li se za ně v noze, táhnou také za niterné části mozku, k nimž přiléhají, a probouzí v nich pohyb, který je od přirozenosti zaměřen na ovlivňování mysli smyslovým vjemem bolesti, jenž existuje jakoby v noze.“⁶³ Vyvolání obrazce v mozku pomocí pohybu tělesných částí je pravděpodobně jediný způsob, jímž může tělo informovat mysl. Tělo není nikdy schopno záměrné a samostatné reakce na zlobné podněty, neboť jako takové nikdy necítí. Je tedy především specificky strukturovaným dílem rozlehlého jsoucna, které umožňuje mysli pobývat ve stvořeném světě. Vše co mysl rozpoznává v oblasti mozku, je jí vždy již

⁶² R. Descartes, *Meditace*, str. 117; AT VII, 83.

⁶³ R. Descartes, *Meditace*, str. 121; AT VII, 87.

přístupné v podobě vrozeného vědění. Nakolik se ideje vnějších věcí a tělesných stavů jedna od druhé různí, představují jasné a rozlišené poznání. Pokud mysl na své půdě operuje s rozlišenými idejemi, k pochybení nemůže dojít. Teprve v aktu ztotožnění jistého obrazce s určitou ideou je chyba možná, a protože smyslové vnímání je podstatně nedokonalé, je s ní z hlediska poslední jistoty patrně nutno počítat vždy. Nadto se mysl principiálně mýlí, jestliže identifikuje určité obrazce jako předměty, které nejsou čistě matematické přirozenosti: „Obyčejně lidé totiž [poznatek bolesti] směřují se svým temným soudem o jeho přirozenosti, protože se domnívají, že v bolestivé části je něco podobného vjemu, který jedině jasně poznávají.“⁶⁴

Proč mysl tento soud činí? Intelektuální vůle je ve svém rozhodování vedena stupněm poznání. Zde však dochází ke kladení tvrzení, které nevychází z rozlišeného poznání a především v samotném procesu souzení dochází ke smíšení. Když mysl přes nedostatek poznání uzavírá, že určitý obrazec v mozku reprezentuje smyslové kvality vůně, pachu, či např. teploty nějakého předmětu, nemůže být vedena vůlí spojenou čistě s chápavostí. Tělesnost sama pak žádnou vůlí neoplývá. Síla, již Descartes zpravidla jmenuje jako přirozené puzení, představuje patrně jakousi druhou vůlí, jež má původ pravděpodobně ve spojení obou substancí.

Tělo je coby určitou jednotu nutno uschovávat, nemá-li se spojení mysli s tělem přerušit. Aby to mysl dokázala, musí se mu částečně připodobnit. Určité pohyby rozrušují tělesný agregát, proto je i mysl nucena připsat jim ohrožující charakter, tj. vložit jim smysl, který nemá vztah k ní samé a nelze ho z její přirozenosti vysvětlit. Přísně vzato nepřísluší tyto smyslové kvality v jiném ohledu ani rozprostraněnému tělesu: sekundární kvality jsou jakožto „věcné rysy“ z rozlehlosti v lepším případě pouze odvozené. Jejich nepochybnou předností však je, že umožňují mysli zorientovat tělo ve světě. Takto chápané smyslové vnímání představuje kombinaci rychlosti a omezené přesnosti, jež není jinou mohutností nahraditelná. „[Smyslové vjemy] 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.“⁶⁵

⁶⁴ R. Descartes, *Principy*, str. 49, § XLVI.

⁶⁵ R. Descartes, *Meditace*, str. 117; AT VII, 83. Srv. též R. Descartes 115-117; AT VII, 82: „[T]ato přirozenost tedy sice učí vyhýbat se tomu, co přináší smyslový vjem bolesti, a vyhledávat to, co přináší smyslový vjem rozkoše, ale není zjevné, že by nás také učila činit na základě těchto smyslových vjemů jakékoli závěry o vně nás ležících věcech bez předchozího vyšetření chápavostí, poněvadž pravdivé vědění o nich podle všeho patří jen k mysli, nikoli ke složení <těla a mysli>.“

Má-li mysl být vtělena, musí se zčásti uskromnit a obrátit proti své přirozené snaze poznávat pouze jasně a rozlišeně a na základě toho se rozhodovat: duše musí částečně ustoupit z nároku být v pravdě a být svobodná. Proto činí soudy, jež jsou pouze pravděpodobné, záměrně vnímá nikoli zcela reálné kvality a reprezentuje je sama sobě jako veskrze reálné. Mysl se tedy přísně vzato nemýlí nevědomě a není ani oklamána něčím jiným, neboť se klame sama.

Intelektuální vůle a přirozené puzení jsou spolu zjevně v jistém protikladu: vylučují se z hlediska poznání. Otázka jednoty bytnosti *ego* se nyní podle mého soudu redukuje na otázku jejich jednoty. Cílem přirozeného puzení je uchovat tělo, potažmo jeho jednotu s duší. Uchování tohoto spojení nemůže posledním účelem mysli nikdy být, neboť mysl je od těla reálně odlišná a přetrvá jeho konec.

2.8 Omyl a jistota poznání

Duše se jeví být nadána dvěma volnými mohutnostmi, spontaneitami, které však sama většinou nepocítuje jako určené z vnějšku a jejichž cíle se jak patrně spíše vylučují, než doplňují. Tento konflikt v rámci *ego* Descartovy *Meditace* opakovaně naznačují, avšak sami jej téměř netematizují. V jedné z vysvětlujících zmínek můžeme číst: „[P]opudy, o nichž jsem právě mluvil, [se] podle všeho různí od mé vůle.“⁶⁶ Na základě toho se lze domnívat, že obě volní mohutnosti nejsou převoditelné na jeden, společný základ. Když Descartes objasňuje, v čem tkví podstatná neomezenost lidské vůle, klade naopak výkony intelektuální vůle a přirozeného puzení zcela vedle sebe: „[S]počívá 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.“⁶⁷ Z tohoto vyjádření plyne, že obě vůle jsou ve svém rozhodování určovány společnou věcí a lze se z něj domýšlet, že ve skutečnosti nejde o dvě co do bytí různé mohutnosti a rozdíl mezi nimi je ve skutečnosti pouze modální.

V lidském životě jsou okamžiky, v nichž poznávání nabývá převahy nad ostatními činnostmi, a rovněž jsou v něm chvíle, kdy převládne přirozené puzení.

⁶⁶ R. Descartes, *Meditace*, str. 57; AT VII, 39.

⁶⁷ R. Descartes, *Meditace*, str. 83; AT VII, 57.

Nakolik jsou tyto činnosti vedeny vůlí, mají podobu určitého samovolného vývoje. Společným vodítkem těchto „volných rozhodnutí“ je mohutnost chápavosti, již Descartes přikládá spontaneitu jen natolik, nakolik se její úvahy proměňují prostřednictvím vůle na tvrzení.

Rozhodnutí intelektuální vůle a přirozeného puzení provází různý stupeň poznání. Descartes ovšem neváhá rozhodnutí přirozeného puzení označit rovněž za svým způsobem jasná a rozlišená. K pochybení duše dochází právě tehdy, když se jasnost a rozlišenost poznávajícího souzení zamění za „jasnost a rozlišenost“ smyslového vnímání, jako když v případě domněnky, že v bolestivé části těla je něco podobného vjemu bolesti.

Tohoto omylu je snad nutné se dopouštět pouze tehdy, jde-li o zachování spojení duše a těla, ale není možné jej povýšit na všeobecný poznatek. Chybný soud má své místo, v němž je jeho provedení oprávněné. Pokud překročí tuto hranici, stává se ve vlastním smyslu chybou v poznávání. Druhou možností je, že v aktu smyslového vnímání není rozhodnutí o pravé povaze vnímaného potřeba. Pravděpodobnější však je, že přirozený postoj musí považovat své předměty za takové, jaké se mu jeví, a tudíž rozhodovat o jejich povaze, aby mohl sloužit svému účelu, jímž je zachování spojení.

Kdy dochází k chybě, v níž je zaměněna potřeba orientace za skutečné poznání? Je pravděpodobné, že určení celkového kontextu a tedy možné pochybení připadá na vrub chápavosti. Není-li chápavost samotná veskrze spontánním souzením, je možné, že v aktu volby celkového kontextu tkví svobodné rozhodnutí, jež coby jasná a rozlišená stvrzuje vůle. Zákon lidské přirozenosti by pak zněl takto: pokud je třeba spojení těla a mysli orientovat ve světě anebo je-li ohroženo, pak je tomu vždy třeba přizpůsobit veškeré jednání. Vždy když mysl jasně a rozlišeně nahlíží tuto potřebu, jsouc informována smyslovým vnímáním, přechází pomocí stvrzení intelektuální vůle do modu praktické jistoty. V opačném případě je možné žádat jistotu mnohem větší, která klade tentýž nárok, jaký vznáší poslední jistota poznání: jasnost a rozlišenost.

Má-li se chápavost mýlit, musí překročit svoje hranice. V souzení o smyslově vnímaných podnětech tyto hranice vždy již překročila. K chybě zde dochází tehdy, když chápavost klade do tělesného světa předmět ideje, jenž ve skutečnosti existuje pouze v duši. Přirozené puzení je spontánním souzením, přičítáním tělesné reality předmětům subjektivních idejí. Soudy smyslového vnímání však obsahují určité omezení, které je v rámci soudů specifikuje. Jednak jejich závěry mohou být a jsou odmítány stejně spontánně, jako jsou přijímány, jednak samy předměty těchto soudů jsou nestálé a konečné. Zahrnují tudíž určitou

časovou klauzuru, jež je odlišuje od soudů s universální platností. Soudy čisté chápavosti, ať už jsou to poznatky metafyziky, čili kategoriálních pojmů, anebo úsudky čisté matematiky se naopak vyznačují nadčasovou a nadindividuální platností. Jsou-li tyto dva druhy soudů zaměněny, je konečným poznatkům přičtena neomezená platnost a naopak.

Jestliže nechce chybovat, musí si mysl osvojit dovednost praktickou a epistemickou jistotu jasně odlišovat modus orientace v tělesném světě a k němu připadající soudy od skutečného poznání. Takovou dovednost získává patrně prostřednictvím zkušenosti, neboť by bylo obtížné převést ji cele na vrozené vědění. „[P]řestože se nemohu zdržet chyb oním prvním způsobem, který závisí na zřejmém vnímání všeho, co se má zvážít, mohu se jich zdržet oním druhým způsobem, který závisí jen na tom, abych si vzpomněl, že je třeba zdržet se vynášení soudu, není-li průzračné, jak se to má s věcí doopravdy.“⁶⁸

Neomylné rozlišení těchto dvou druhů soudů vykládá Descartes jako „největší a hlavní lidsk[ou] dokonalost“: „dosáhnu-li toho, aby se vůle ve vynášení soudů držela jen toho, co jí chápavost ukazuje jasně a rozlišeně, nemohu vůbec chybovat.“⁶⁹ Pravděpodobně se zde rýsuje určitý úkol, který duše může převzít: držet se poslední jistoty ve všech situacích a podle způsobu, jaký si žádají. Meditaci *O pravdivém a nepravdivém* Descartes zakončuje slovy: „Dnes jsem se nejen naučil, na co si mám dávat pozor, abych se nikdy nemýlil, ale zároveň jsem se naučil, 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. A od nyníška se v této věci důkladně vynasnažím.“⁷⁰ Toho může dosáhnout tak, že povede jasnou spojnicí mezi poznatky až k jejich počátkům, z nichž jsou odvozovány. Vznikne tak systém do něž bude specifickým způsobem zařazeno vše, co duše jakkoliv poznává.

2.9 „Vosková meditace“

Čtenář „voskové meditace“ musí být při jejím prvním čtení poněkud udiven. Jakou logiku má pojednání o esenci něčeho, o čem zatím nebylo dokázáno, že to existuje? Tento postup naopak nápadně kontrastuje s obezřetným výkladem první jistoty, existence pochybujícího. Pochybující nám tvrdí, že se vrací do každodenního postoje, záhy ovšem

⁶⁸ R. Descartes, *Meditace*, str. 89; AT VII, 61n.

⁶⁹ R. Descartes, *Meditace*, str. 89; AT VII, 62.

⁷⁰ Tamt.

přechází bez ohlášení zase zpět, neboť přichází s rozhodujícími epistemologickými a metafyzickými tvrzeními. Jaký mají tyto závěry epistemický status? Konečně: jaký je její celkový smysl?

Veden nepochopitelným dojmem, že předměty smyslového světa se poznávají rozlišeněji než právě nabytá poslední jistota, rozhodne se pochybující prozkoumat povahu tělesné věci.⁷¹ A to takové, jaká se zprvu a většinou jeví, čili věci konkrétní. Hledí však na ni prakticky nezainteresovaným pohledem a všímá si jejích jednotlivých smyslových kvalit respektive stavů, jichž nabývají: jeho chuť je medová, jeho skupenství je pevné atd. Výčet shrnuje tvrzení, že kousek vosku „má asi vše, co těleso potřebuje, aby mohlo být co nejrozlišeněji poznáno.“⁷² Následně, příčinou ohně všechny tyto kvality nabývají jiné podoby. Buďto přechází do jiného pozitivního stavu, anebo v očích pozorovatele mizí, zaujímajíce nadále status pouhé privace: „[B]arva se mění, vůně vyvane.“⁷³ Teprve poté jsou formulovány otázky, jež si zde pochybující klade: „Zůstal stále týmž voskem? Je třeba přiznat, že ano, nikdo to nepopírá, nikdo nemíní jinak. Takže co na něm bylo uchopováno tak rozlišeně?“⁷⁴

Úvaha se vyvíjí od domněnky o „nejrozlišenějším“ smyslovém poznání předmětu, k otázce po jeho smyslově nezjevné esenci. Zde tedy dochází k změně postoje, jenž se od praktické jistoty vrací k nároku jistoty posledního základu. Co je smyslem otázky, již si pochybující klade? Jeho tázání spojuje identitu s rozlišeným poznáním věci samé. V jakém ohledu zde identitu míní? Pomýšlí na numerickou identitu předmětu nebo na identitu v podobě esence, na jeho „voskovitost“, anebo má na mysli obojí současně? V jisté odpovědi na tyto otázky Descartes jinak formuluje, co je jejich předmětem: „[V]osk sám nebyl [konkrétními stavy smyslových kvalit], ale tělesem, které se mi před chvílí jevílo tak, a nyní jinak.“ Tématem zkoumání není tedy ani konkrétní věc ve smyslu přirozeného postoje ani její esence, ale je jím „těleso“.

Co je těleso? Odpověď Descartes míní odvodit z pozorování kousku vosku v jeho proměně. Těleso je právě to, co „zbývá po vyřazení toho, co k vosku nepatří“ a to jest:

⁷¹ R. Descartes, *Meditace*, str. 45 ; AT VII, 29. „[Z]ačínám trochu lépe poznávat, kdo jsem, ale přesto to stále vypadá (a nemohu se zdržet toho mínění), že tělesné věci, jejichž představy nabývají formy myšlením a které prozkoumávají smysly, se poznávají mnohem rozlišeněji než to nevímco mého, co nemůže představivost zachytit.“

⁷² R. Descartes, *Meditace*, str. 45; AT VII, 30.

⁷³ Tamt.

⁷⁴ Tamt.

„jenom něco rozlehlého, poddajného a proměnlivého.“⁷⁵ Pojem tělesa je tedy v tomto případě ztotožněn s tradičním s pojmem esence. Pozorování pochybujícího nalézá v obou, jakož i ve všech ostatních stavech vosku tři esenciální vlastnosti, jimiž je nesena jeho identita: rozlehlostí, poddajností a proměnlivostí. Poznává je jakožto rozlišené a tedy vskutku jsoucí.

V čem důkaz bytnosti vosku spočívá? Obávám se, že ve „voskové meditaci“ odpověď na tuto otázku čtenář nejen nenalezne, ale že její smysl svědčí proti Descartovu závěru. Pojem rozlehlosti nejspíše zahrnuje tvar a rozměry, neboť zbytek pasáže tvoří zkoumání, jakou mohutností jsou tyto rysy vnímány. Tvar a rozměry se v obou předvedených stavech vosku skutečně nachází, a to pokaždé v různé konkrétní podobě. Totéž platí i pro řadu dalších vlastností jako je barva, skupenství, teplota a tuhost či hmatatelnost. Pokud jde o ostatní kvality, není jasné, kde v tuto chvíli bere pochybující jistotu, že je lze zcela pominout. Descartes tedy podle svého závěru vosk coby rozlehlou věc již předem vyložil. V případě prvního popisu vosku Descartes sice konstatuje stav, přesto se lze oprávněně domnívat, že proměnlivost a poddajnost jsou zde *in potentia* obsaženy, přičemž v druhé fázi přechází do aktuálního bytí.⁷⁶

V další fázi Descartes přistoupí k vymezení mohutnosti, která vnímá bytnost vosku. Descartes postupně vyloučí představivost a smyslové vnímání a v souladu s bezprostředně podaným výčtem mohutností *ego* uzavře, že esence vosku je vnímána samotnou myslí. Poněkud překvapivý závěr Descartes ještě rozšíří o výklad vnímání konkrétních věcí, o němž praví, že je smyslové pouze zdánlivě a ve skutečnosti jde o „[souzení] podle barvy či tvaru.“⁷⁷ Descartes se tak na několika řádcích odvolá na svou nauku o vrozených idejích, mezi něž idea esence rozlehlého jsoucna nepochybně patří, na rozlišení mezi soudy čisté chápavosti a akty představivosti, když se táže na bytnost vosku: „Co precizně je však to, co si takto představují?“⁷⁸ a předpokládá zde svůj výklad různorodých stupňů smyslového vnímání, obsahující učení o identifikaci vrozených idejí a obrazců nazíraných v mozku. *Ex abrupto* a v pouhém náznaku je v závěru „voskové meditace“ evokována Descartova nauka o duševních mohutnostech. Zpřítomnění již vypracované nauky, především výkladu o primátu chápavosti

⁷⁵ R. Descartes, *Meditace*, str. 47; AT VII, 30n.

⁷⁶ Proměnlivost a poddajnost patrně stojí s rozprostraněností ve vztahu vzájemné odkázanosti: proměnlivost je závislá na pozitivní kvalitě jejíž transformací jest, zatímco rozprostraněnost je odkázána na proměnlivost a poddajnost, má-li nabývat různých určení.

⁷⁷ R. Descartes, *Meditace*, str. 47; AT VII, 31n.

⁷⁸ R. Descartes, *Meditace*, str. 45-47; AT VII, 30. Zvýraznil M.R.

v rámci duševních mohutností, je, domnívám se, vlastním závěrem této pasáže, jíž Descartes uvádí jako odbočku z dosavadního výkladu.

2.10 Esence tělesného jsouca

Protože ve „voskové meditaci“ již povahu „vnějšího“ předmětu mysli určil, přechází Descartes v předposlední meditaci *O esenci materiálních věcí; a opět o tom, že Bůh existuje* téměř ihned k jejímu konstatování. Ještě před tím však jmenuje metodu a kritérium, jimiž se při tomto určování nechává vést: „[M]usím uvážit ideje [materiálních věcí], nakolik jsou v mém myšlení, a podívat se, které z nich jsou rozlišené a které smíšené.“⁷⁹ Poznávat něco jasně a rozlišeně znamená rozlišovat tuto věc cele od ostatního jsouca. Z toho bezprostředně plyne, že tato věc má nějaké bytí, neplyne z toho však, jaký typ bytí to je. „Vše, co chápu jasně a rozlišeně, může být Bohem učiněno tak, jak to chápu, stačí, že mohu jednu věc chápat bez druhé jasně a rozlišeně, abych si byl jist růzností jedné z nich od druhé.“⁸⁰

Východiskem zkoumání „voskové mediace“ byl svět, který je v naivním, praktickém postoji považován za takový, jaký se jeví. Pochybující mysl dosahuje poznání tím, že podle kritéria jasnosti a rozlišenosti tento svět převádí zpět na jeho původní složku. V prvním kroku se soustředí na formální stránku problému a redukuje jej pouze z hlediska ontologické struktury: veškeré jevy smyslového světa jsou ve skutečnosti „tělesem“, jež je tím, co v proměnách zůstává totožné. Nekonečná rozmanitost jevů je tak vyložena jako odvozená z jediné substance. V druhém kroku je třeba určit obsah, esenci této substance. Z veškerého souboru jevů jí může být pouze to, co mysl chápe jako jasně a rozlišeně. Tuto podmínku splňuje pouze rozlehlost pochopená po vzoru matematiky. „[P]řinejmenším už vím, že jakožto předmět čisté matematiky mohou [materiální věci] existovat, poněvadž je vnímám jasně a rozlišeně.“⁸¹

Pravou charakteristikou světa vyloženého jako tělesné jsouco je rozlehlost. Rozlehlost znamená prostorovou kvantitu, s níž pracuje čistá geometrie. Kromě toho lze na rozlehlost beze zbytku převést další rysy, jež jsou na tělese pozorovatelné: tvar, poloha, místní pohyb a jeho trvání. „Rozlišeně si představuji velikost, kterou filosofové běžně nazývají

⁷⁹ R. Descartes, *Meditace*, str. 91; AT VII, 63.

⁸⁰ R. Descartes, *Meditace*, str. 109; AT VII, 78.

⁸¹ R. Descartes, *Meditace*, str. 101; AT VII, 71.

spojitou, čili rozlehlost do délky, šířky a hloubky této velikosti, či spíše nějak velké věci; na ní sleduji řadu rozmanitých částí a těmto částem přiděluji nějaké rozměry, tvary, polohy a místní pohyby a těmto pohybům nějaká trvání.“⁸²

Vše, co je určitým způsobem veliké, je rozlehlým jsoucnem. Jelikož je tento rys tím jediným, co jej ve vlastním smyslu charakterizuje, je také rozlehlé jsoucno jako takové jediným tělesem. Jevové předměty jsou tedy ve skutečnosti jenom díly celkové rozlehlosti. Veškerá individuace v rámci tělesného světa je tedy pouze zdánlivá a připadá na vrub myslí. Pouze tehdy se poznávající nedopouští chyby a poznává tělesnost samu, je-li však nutná individuace provedena v termínech čisté matematiky. V tomto případě nejde o přičítání nepůvodních prvků, ale o pouhé vnesení pomyslných diferencí do jednoty.

V tomto výkonu dosahuje lidské poznávání svého vrcholu. Jeho podoba je dvojí. Jednak jde o poznatky čisté geometrie, jež zahrnují tělesnou představu kvantity a jsou proto záležitostí obrazotvornosti. Jednak jde o úsudky čisté chápavosti, jež nazírá principy s rozlehlým jsoucnem spojené, aniž by byla nucena si je reprezentovat v jejich tělesnosti. „Když si totiž například představuji trojúhelník, pak nejen chápu, že je to tvar vytyčený třemi přímkami, ale zároveň nahlížím pohledem myslí tyto tři přímky jakoby před sebou - a toto nazývám představováním si. Chci-li však přemýšlet o tisíciúhelníku, chápu sice, že jde o tvar sestávající z tisíce stran, stejně dobře jako chápu, že trojúhelník je tvar sestávající ze tří stran, ale oněch tisíc stran si už tak nepředstavím - nebudu je nahlížet jakoby před sebou.“⁸³ Chápavost poznává axiomy matematiky a zákonitosti jako např.: tři úhly každého trojúhelníku jsou rovny dvěma pravým. Představuje tak znalosti, které závěry čisté geometrie podmiňují a samy jimi podmíněny nejsou.

Poznatky čisté matematiky nemohou být odvozeny ze zkušenosti. Jejich původ tkví ve vrozeném poznání: „Nejenže jsem [velikost, tvar, polohu, pohyb a trvání] brané takto rodově naprosto poznal a prohlédl, ale když zpozorním, vnímám navíc ohledně tvarů, počtu, pohybu a podobně mnoho jednotlivostí, které jsou tak očividně pravdivé a přiměřené mé přirozenosti, že když je poprvé odhalím, jako bych se ani nepřiučil něco nového, ale připomněl si něco, co jsem věděl již dříve, či si poprvé všiml čehosi, co již bylo dlouho ve mně, byť jsem na to dříve neobrátil pohled myslí.“⁸⁴ Právě poznání tělesných věcí je tedy odvozeno veskrze ze jsoucna myslícího. Hraje-li tu smyslová zkušenost nějakou roli, může být k tomuto poznání nejdříve

⁸² R. Descartes, *Meditace*, str. 91; AT VII, 63.

⁸³ R. Descartes, *Meditace*, str. 103; AT VII, 72.

⁸⁴ R. Descartes, *Meditace*, str. 91; AT VII, 63n.

podnětem. Obecné principy, jež jsou deduktivně odvozovány z axiomů, jsou zároveň tím jediným jasným a rozlišeným, co lze o rozlehlé věci vědět, neboť jakékoliv zvláštní poznání v této oblasti zahrnuje nutně nejistotu: „Snad všechny [tělesné věci] 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, to jest všeobecně vzato je na nich všechno, co se uchopuje na předmětu čisté matematiky. 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 ... velmi pochybné a nejisté.“⁸⁵

Jevový svět, jak jej zakouší přirozený postoj, představuje určitou deformaci skutečnosti. Do tvarů a velikostí jsou včítány předměty idejí, které k nim žádný původní vztah nemají. Lze pouze vyjádřit určitou naději, že deduktivní věda bude schopna tuto rozmanitost převést zpět na původní základ, a tím prospět jsoucnu, jež tuto iluzi ke svému životu potřebuje. Tímto jsoucnem je spojení duše a těla. Hovoří-li se o „subjektivním poznání“ a problematickém vztahu, jež má subjekt k objektu, jde nejspíše o toto jsoucno a tento základ jevového světa. Musí tomu tak být, protože alespoň v Descartově rozvrhu moderní vědy žádný rozdíl mezi tím, jaké je světské jsoucno samo a tím, jak jej mysl jako taková poznává, nenacházíme.⁸⁶

⁸⁵ R. Descartes, *Meditace*, str. 113; AT VII, 80. Nicméně, dodává ihned Descartes, je zde stále naděje na poznání nadané vysokým stupněm jistoty, srv. tamt.: „[U]ž 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.“

⁸⁶ Tohoto epistemologického monismu dosahuje Descartes jistým přiblížením rozlehlého jsoucna povaze duše. Rozlehlost tělesného jsoucna má podobu čisté kvantity, jež není smíšena s žádnou z nepůvodních smyslových kvalit, jakou jsou barva, teplota, skupenství a především hmatatelnost či tuhost. V představivosti se rozlehlé těleso jeví rovněž jako čistá velikost, postrádající jakoukoliv hmatatelnost. Je-li tuhost tělesnosti jedním z projikovaných rysů, není jisté, zda je v Descartově výkladu možné rozlišit rozlehlé jsoucno jako takové od jeho jevu v představivosti.

3. Závěr

Nedospělá mysl hledí mimo sebe, do rozmanitosti zjevu. Dospělá mysl se naopak obrací do sebe, k podmínkám zjevnosti. Sama sobě se může jevit s jasností a rozlišeností, totéž neplatí pro jev tělesného světa, nakolik je konkrétní. Tělesné jsoucní je samo něčím jednoduchým, zpřítomněním geometrických zákonitostí v určité kvantitě. Nejasnost tu netkví v samotném rozlehlém jsoucní, ale zcela v interakci duše a tělesa. Spočívá v aplikaci nepřeborné rozmanitosti vrozených idejí na jednoduché těleso, z níž pramení svět, který není přímo matematicky poznatelný anebo jen smíšeně. Z hlediska vědy je pak zajímavý pouze natolik, nakolik je převoditelný zpět na svoji podstatu.

Dokonalost prvního poznání spočívá v tom, že *ego* zde představuje jednoduchý náhled jednoduchého poznatku. Díky aktu prosté intuice je najednou a zcela zjevný smysl jednoduchého pojmu. Vrozené poznání ručí za poslední nepochybnost, za jasnost a rozlišenost všech částí poznatku navenek i v jeho vlastním obsahu. Veškerá nejasnost, která je spojena s významem základních pojmů, jako jsou pojmy jsoucní, esence, myšlení a další, je pouze zdánlivá. Vrozený pojem je jednoduchý, a proto je jeho další výklad vyloučený a jeho opis znamená zatemnění.⁸⁷

Jednoduché poznání představuje východisko duše a ve stupni jasnosti a rozlišenosti také její poslední nárok. Já si zde rozumí skrze jistotu, již nalézá na konečné půdě, která však nemá žádnou trhlinu. Projevem nejvyšší dokonalosti duše je tento stav zachovat: veškeré poznání vztáhnout k jeho počátku a zajistit mu tak nepochybnou pravdivost. Jde o postoj, který se definitivně odloučil svého počátečního stadia a rozhodl se setrvat v pravdě. Jistota tak Descartovi představuje hodnotu *par excellence*. Jisté poznání obnáší jasnost a rozlišenost svých částí. Tímto způsobem lze v rámci jsoucní poznat jen to, co je jeho substancí. O poslední substancí pak platí, že se poznává jako první a nejrozlišeněji, ačkoli je současně nekonečná, a tudíž pro konečnou mysl nepoznatelná: „[V]nímání nekonečného [je ve mně] nějak prvotnější než vnímání konečného, to jest, vnímání Boha je ve mně nějak prvotnější než vnímání mne samého. ... [Idea Boha] je také naprosto jasná a rozlišená, neboť je v ní cele obsaženo vše, co jasně a rozlišeně vnímám jako reálné a pravdivé a jako nesoucí s sebou nějakou dokonalost. Také nevadí, že nekonečné neuchopuji nebo že je v Bohu mnoho jiného, co nejen nijak nemohu uchopit, ale snad se toho dokonce ani dotknout myšlením: k výměru nekonečného totiž patří, že je já, který jsem konečný, neuchopuji; a když to chápu a soudím, že v Bohu je

⁸⁷ R. Descartes, *Principy*, str. 18, § X.

formálně nebo vynikavě vše, co jasně vnímám a o čem vím, že to s sebou nese nějakou dokonalost (a snad také mnoho jiného, co neznám), postačí to, aby idea, kterou o něm mám, byla ze všech idejí, které jsou ve mně, nejpravdivější, nejjasnější a nejrozlišenější.⁸⁸ V Descartově metafyzickém rozvrhu tak nacházíme zjevnou korelaci stupně poznatelnosti s mírou bytí.

⁸⁸ R. Descartes, *Meditace*, str. 67-69; AT VII, 45n.

Použitá literatura:

Descartes R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Praha 2003.

Descartes R., *Meditationes de prima philosophia/Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček a T. Marvan, Praha 2001.

Descartes R., *Ouvres*, vyd. C. Adam, P. Tannery, I-XI, Paris 1996.

Descartes R., *The Philosophical Writings of Descartes*, v. I, II, transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, and v. III, transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, & A. Kenny, Cambridge.

Descartes R., *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma dopisy Alžbětě Falcké*, přel. Petr Glombíček a Tomáš Marvan, Praha 1998.

Glombíček P., Kuneš J. (eds.), *Cogito, ergo sum*, Praha 2006.

Kollert L., *Jasně a rozlišené vnímání*, seminární práce, nevydáno.

Röd, W., *Novověká filosofie I.*, přel. Jindřich Karásek, Praha 2001.

Zika R., *Principialita subjektu v souvislosti dějin. Studie k Descartovu a Kantovu pojetí subjektivity*, Praha 2009.