

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Obor: Studium humanitní vzdělanosti

Ondřej Budil

Učo: 9029

B a k a l á ř s k á p r á c e

Idea Boha v Meditacích o první filosofii

Vedoucí práce: Mgr. Richard Zika

Praha 2007

Chtěl bych vyjádřit své upřímné díky Mgr. Richardu Zikovi, vedoucímu mé bakalářské práce, který mi pomáhal cennými radami, připomínkami a konzultacemi.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 16.5.2007

.....

Podpis

OBSAH

ÚVOD.....	5
I. MEDITACE.....	6
II. MEDITACE.....	21
NÁMITKY K II. MEDITACI.....	33
COGITO ERGO SUM.....	35
III. MEDITACE.....	39
IV. MEDITACE.....	61
IDEA BOHA A VĚČNÉ PRAVDY.....	77
ZÁVĚR.....	86
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	87

ÚVOD

Záměrem bakalářské práce na téma „Idea Boha v Meditacích o první filosofii“ je zvážit význam problematiky ideje Boha, jak se primárně ukazuje v prvních čtyřech Meditacích, a v souvislosti s tím i význam této ideje v dalších Descartových textech a následně promyslet jisté možné důsledky, jež z ideje Boha vyplývají.

I. MEDITACE

„O tom, co lze uvést v pochybnost“¹

První Meditace představuje Descartův přístup metodického pochybování, ve kterém se hledají příčiny možného pochybování a ukazuje se, že nesmíme důvěřovat ničemu z toho, u čeho právě takovéto příčiny k pochybnostech nalezneme; obsah našeho myšlení musí být pevně založen a u čeho vidíme jen možnost k pochybnosti, to se přesouvá do oblasti domněnek a ne pravdivého poznání.

V úvodu první Meditace Descartes ukazuje, že samotný přístup pochybování je proces, který má jistou historii² *„Již před několika lety jsem si povšiml, kolik nepravdivého jsem v dětství připustil jako pravdivé a jak pochybné je cokoli, co jsem na tom poté vystavěl, a že tudíž, 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* Descartes nás již v úvodu textu upozorňuje na to, že jeho pochybnosti mají počátky již v minulosti. K meditacím vedla dlouhá cesta, která v jistém smyslu započala již v dětství, čímž není myšleno ani tak to, jak se v dětství obracel ke světu, jako spíše to, jak se učil tento svět poznávat; například pomocí přejímání pravd od druhých (*nejdříve rodičů, později*

¹ *Meditace o první filosofii*, přeložili P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikúmené, Praha 2003, s. 22

(dále *Meditace*); *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 17.

² Není tomu tedy například tak, že by k nám přistoupil Bůh a přirozeným světlem by nás přivedl k metodě radikální skepse nebo kdy by nás samotná naše přirozenost vedla k tomuto způsobu uvažování; jedná se o proces, kdy Descartes k sám musel k této metodě dospět.

³ *Meditace*, s. 22; AT, VII, 17.

učitelů). Následovala studia na jezuitské koleji v *La Flèche*, kde se spoluvytváří Descartův vztah ke scholasticko-aristotelské tradici a myšlenka na potřebu založení nové filosofie, nové metafyziky. Descartes se odvrací od „starých knih“ a předávaného vědění a nastává jeho obrat ke světu, cestuje a poznává nové kultury. Jak vidíme nejlépe v jeho *Rozpravě o metodě*, i svět ho zklamává⁴ a teprve v této chvíli začíná psát své *Meditace*.

Vždy tedy, když bude Descartes psát o svém vzdělání a stavět se proti scholasticko-aristotelské tradici (jako tradici, s níž je nejbližší obeznámen), můžeme si také uvědomit rovinu toho, že nebýt jeho studií, nemusel by dospět do stavu vhodného k započetí pochybování. Vzdělání, kterého se mu dostalo - či vzdělání celkově - nemusíme vnímat jen jako negativní a pochybené, ale můžeme ho určit i jako impuls, který posouvá dále.

Descartes říká, že v minulosti považoval mnohé nepravdivé věci za pravdivé a vycházejí z těchto základů, i to, co na nich následně vystavěl, to, co na ně navazuje musí být pochybné. Můžeme si vědění představit jako metaforu domu. Pokud jsou základy špatné - postavené na nepravdách - vše, co je na nich vystavěno - na ně navazující poznání - nemůžeme brát jako nepochybné. Pokud tedy chceme stanovit ve vědách něco pevného a stálého, je třeba zbořit vše. Vše, co je pochybné a pouze pravděpodobné nemá ve skutečných vědách místo. Tyto poznatky mají svůj význam, ale pouze jako něco prozatímního. Vytyčení nové vědy a filosofie je program. Program, kterému v *Meditacích* o první filosofii vytváříme východiska. Hledáme základy na kterých by další mohli stavět a vytváříme novou metafyziku.

Přes obtížnost úkolu, který je před něj postaven se rozhoduje tuto práci začít. Hledání základů poznání, vytvoření své metafyziky, nové filosofie a především ve výsledku hledání univerzální vědy, univerzální moudrosti,

⁴ *Rozprava o metodě*; str. 11

jak se o tom můžeme přesvědčit v Pravidlech pro vedení rozumu.⁵ Nejedná se nám o pouhou intelektuální hru, jde o kultivaci lidského ducha vůbec. Pěstování univerzální vědy je prostředkem ke spáse a abychom mohli pracovat na univerzální vědě, potřebujeme metafyziku, která jí - jak uvidíme - bude dodávat východiska.

*„Dnes jsem tedy náležitě oprostil mysl od všech starostí, zajistil si nerušený klid, jsem sám a konečně se budu vážně a svobodně věnovat všeobecnému bourání svých <letitých> názorů.“*⁶ Descartes se může oprostít od naléhání světa a dát prostor své racionalitě. Nic nepotřebuje, snaží se, aby na něj nic nenaléhalo; což se ukazuje být i určitým předpokladem pro metodické pochybování či filosofickou práci vůbec, kdy se snaží zaměstnávat čistě myšlení.

Říká, že se bude věnovat bourání svých dřívějších názorů vážně a svobodně. Proč vážně jsme si již vysvětlili - nejde zde o žádnou kratochvíli, ale o spásu.⁷ Svobodně proto, protože lidská racionalita je svobodná. Když zde mluví o bourání letitých názorů, může se nám připomenout první pravidlo metody z Rozpravy o metodě: *„nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal.“*⁸ A do této kategorie patří právě i tyto letité názory, které byly především přejímané. Nemůže existovat žádná taková autorita, jejíž výroky by byly vždy nutně považovány za pravdivé. V okamžiku, kdy přistoupíme na Descartovo stanovisko, jedinou možnou autoritou se pro nás stává lidská racionalita.

„Nebude však nutné, abych proto ukázal, že jsou všechny nepravdivé, což bych asi nikdy nezvládl; k odmítnutí všech postačí, najdu-li u každého z nich nějaký důvod k pochybnosti, ježto mne rozum již přesvědčil, že u názorů, které nejsou zcela jisté a nepochybné, je třeba

⁵ Regulae ad directionem ingenii, AT, X, 359

⁶ Meditace, s. 22; AT, VII, 17.

⁷ Jak bude vyloženo později v textu.

⁸ Rozprava o metodě; str. 17

zdržet se souhlasu neméně pečlivě než u těch očividně nepravdivých."⁹ Proč je nemožné ukázat o všech názorech, že jsou nepravdivé? Když mluví Descartes o názorech, mluví o názorech pocházejících z věd a v každé z věd je takové množství výroků, že by za jeden život nebylo možné vykázat jejich nepravdivost. Musíme si ale uvědomit ještě jednu věc, nejedná se zde o pouhou jednu vědu, na kterou bychom se specializovali, jde nám o vědy všechny, které se ve výsledku mají stát vědou jedinou; jedná se o veškeré lidské poznání.

Stačí tedy najít u těchto názorů nějaký důvod k pochybnosti. Vše, o čem je možno pochybovat, nemůžeme uznat za pravdivé a nemá pro nás ve vědě žádnou hodnotu. Zde se nám ukazuje již první motiv Descartova radikálního pochybování, které bude rozvíjeno v rámci celých Meditací o první filosofii. Naše soudy musejí být pevné a pravdivé. To, o čem je možno pochybovat, pro nás přestává existovat.

*„Také je nebude třeba procházet jednotlivě, což by byl nekonečný úkol; 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.“*¹⁰ Víme už, že není možné snažit se dokázat nepravdivost jednotlivých věcí. Vrací se nám ale zase použitá metafora vědění jako domu. Ve chvíli kdy chceme dům zbourat – zbavit se pochybného poznání – nebudeme rozbíjet jednu cihlu po druhé, ale začneme u základů domu a vše co je na těchto základech se zbortí jako domeček z karet. Ve chvíli, kdy se nám podaří rozebrat základy, objeví se nám nové místo, kde budeme moci vystavět vše, co potřebujeme, od počátku.

Nabízí se otázka, co myslí Descartes těmito základy, které je třeba zpochybnit. Říká, že základy jsou ve své podstatě principy. Principy, které si následně přebírají vědy, aby na nich mohly stavět.

⁹ *Meditace*, s. 22; AT, VII, 18.

¹⁰ *Meditace*, s. 22; AT, VII, 18.

Kde se berou tyto principy, z čeho vycházejí? Může se nám vybavit první část Rozpravy o metodě, kde je ukázáno, že tím, co stojí za principy všech ostatních věd, je metafyzika. Metafyzika poskytuje principy všem ostatním vědám (kromě matematiky, která nic takového ze své podstaty nepotřebuje). Kdyby se nám podařilo zpochybnit současnou metafyziku, zbourali bychom výše zmíněné základy. A pokud se nám to skutečně podaří, vznikne nám potřeba nové metafyziky, se kterou přijdou nové principy pro vědu. Představuje se nám jeden z úkolů Meditací o první filosofii. Zničit staré, vybudovat nové; tematizovat novou metafyziku.

„Cokoli jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo skrze smysly; postřehl jsem ale, že smysly občas klamou - a je rozvážné nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byt' jednou podvedli.“¹¹ Je zde řečeno, že to, co se nám zdá jako nejvíce pravdivé, přichází k nám skrze smysly; když Descartes mluví o smyslech v souvislosti s poznáním, chápeme jako poznání ze smyslů vše, co skrze ně rozum - to, co před něj smysly „staví“ - tedy i předávané poznávání od jiných lidí („řeč slyšíme, psané slovo vidíme“). Vše předávané poznání, které k nám přichází, stává se záležitostí smyslů.

Smysly nás mohou klamat dvěma různými způsoby. Může se jednat o klam, který vychází z nedokonalosti našich smyslů jako takových; a který je součástí naší zkušenosti. Druhý způsob klamání díky smyslům vychází z již zmiňovaného přijímaného poznání od druhých. Zde se objevují dva možné problémy. Mohl jsem se setkat s lidmi, kteří pronášeli výroky, jenž, jak jsem mohl prokázat, byly zjevně nesprávné. Jako další problém se ukazuje pluralita mínění ve smyslu nedostatku konsenzu v názorech a ve vědě. Pokud se zaměříme na metafyziku, zjistíme, že v ní není jediné věci, o které by se dále nediskutovalo. Je složená ze

¹¹ *Meditace*, s. 22; AT, VII, 18.

samých rozporů a různých mínění. Tato různost mínění ukazuje, že není jistá a nemá pevné základy. Kdyby totiž jistá byla, určitě by se objevil někdo, kdo by o „své pravdě“ dokázal přesvědčit ostatní. Dokázal by ukázat to, z čeho vychází a k čemu dospívá a druhý by toto pravdivé mínění musel uznat. Z důvodu, že k tomuto konsenzu nedochází, ukazuje se, že je možné o této metafyzice pochybovat. Soudy, které z ní vychází, nemůžeme označit jako pevné a jisté, ale nejvýše za pravděpodobné.

V tomto prvním metodického pochybování se nejedná o zpochybnění smyslového světa jako takového, ani myšlení, ale naše schopnost smyslového vnímání, která přísluší jako atribut rozumu. Budu-li citovat Richarda Ziku, pak v této souvislosti píše: „Prvnímu náporu pochybování je vystavena „nejvnějškovější“ schopnost ducha, medium mezi „myslí“ a „světem“, „smyslovost“.¹² To, co je tedy zpochybněno, nejsou smysly jako takové, ale naše schopnost přistupovat ke smyslově přístupnému světu. Poznávání se děje ve vztahu mezi věcmi a myslí, kdy tento vztah se děje skrze aspekt myšlení a tak rozumíme i mediu mezi dvěma póly tohoto vztahu - nemůžeme si představovat, že by mezi těmito dvěma skutečnostmi existovalo nějaké vnější médium, které by celý proces zprostředkovávalo (například světlo, které by celou skutečnost osvítilo nebo Bůh): „Pro poznání věcí je nutno vzít v úvahu pouze dvojí, a to nás, kteří poznáváme, a poznávané věci samé“.¹³

„Ale jakkoli 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; například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně.“¹⁴ Skutečně je těžko představitelné, že bych byl klamán i v takových

¹² Richard Zika; Metodické pochybování v Descartesově První meditaci; str. 1.

¹³ Regulae ad directionem ingenii, AT, X, 411 (dále Regulae)

¹⁴ *Meditace*, s. 23; AT, VII, 18.

věcech, které mě doprovázejí po celý život. V mém zasazení do světa, že bych byl klamán na svém těle, v mé orientaci vůči světu. Problém je s univerzalizací pravidla, kdy nás smysly občas klamou ve vzdálených a méně známých věcech, jak píše Richard Zika: „Zkušenost se smyslovým klamem (principiálně vzato zkušenost s růzností zdánlivě neproblematické smyslové „danosti“ téhož) se však nedaří univerzalizovat - týká se jen „malého“ a „příliš vzdáleného“, kdežto „(přiměřeně) veliké“ a „blízké“ je mimo takovouto zkušenost, a je potud zajištěné.“¹⁵ Je tak nutné pokračovat v hledání dalších příčin možnosti pochybovat, jež by dokázaly zpochybnit smyslové poznání jako takové.

„A nemám-li se snad přirovnat k jakýmsi šilencům, jejichž mozečky natolik trvale zachvátil výpar z černé žluči, že neustále prohlašují, že jsou králové, i když jsou naprostí nuzáci, že jsou oděni v purpuru, i když jsou nazí, že mají hliněné hlavy nebo že jsou celí z dýně či ze skla, jak by se dalo popřít, že právě tyto ruce a celé toto tělo jsou mé? Oni jsou choromyslní a já bych se zdál neméně nepřičetný, kdybych si z nich vzal příklad.“¹⁶ Rozum může být tím, v čem jsme si všichni rovni, nestačí jej však pouze mít - důležité je především správně jej používat. Jisté je to, že kdybych takto popíral existenci svého těla a vnějších věcí, stavěl bych se proti praktické jistotě, jíž je rozumnější věřit, než nevěřit. Mohl bych k tomuto soudu přistupovat třemi různými způsoby. Řeknu-li, že mé tělo je skutečné, mohu následně tento soud popřít, nebo o něm mohu pochybovat, nebo jej mohu přijmout jako pravdivý. Žádná z těchto možností se nedá odmítnout jako nutně nesprávná, všechny mají v možnosti nárok na pravdivost. Vycházíme-li z praktické zkušenosti, pak vidíme, že je výstřední pochybovat o našem těle, se kterým jsme důkladně

¹⁵ Richard Zika; Metodické pochybování v Descartesově První meditaci; str. 2.

¹⁶ *Meditace*, s. 23; AT, VII, 19.

obeznámeni a je rozumnější jim věřit, než je popírat. Aby bylo rozumnější je popírat, museli bychom najít jistotu vyššího řádu, než je jistota praktická - metafyzickou jistotu.

„Vskutku skvělé: jako kdybych nebyl člověk, jenž v noci obvykle spí a ve snech pocítuje všechno to, co oni, když bdí - občas dokonce něco ještě méně pravděpodobného. Jak často mne noční oddech přesvědčuje o takových všednostech, jako že jsem zde, jsem oděn a sedím u krbu, zatímco bez šatů ležím v přikrývkách! A přece nyní bdělýma očima nahlížím tento papír, tato hlava, již hýbu, nespí a uváženě natahuji a cítím tuto ruku tak, že o tom vím; pro spícího by to nebylo tak rozlišené. Jako bych si nevzpomínal, že jsem se jindy ve snech podobnými myšlenkami nechal zmást; a když o tom přemýšlím pozorněji, přímo mne ohromuje zjištění, že bdění nikdy nelze žádnými jistými známkami odlišit od snu, a právě toto ohromení mi téměř potvrzuje názor, že sním.“¹⁷ V tomto je předveden argument souvislého snu. Představy choromyslných jsou přirovnány k tomu, co zažíváme, když sníme. Pokud se zamyslíme nad charakteristikou snu tak zjistíme, že je pro nás naprosto nemožné odlišit spánek od bdění. Sny, jež zažíváme ve spaní jsou sny fyzické, které si můžeme pracovníě označit jako sny prvního stupně. V rámci snů prvního stupně se objevují sny, ve kterých nemůžeme rozlišit, jestli spíme nebo bdíme. K tomuto rozlišení může dojít teprve ve chvíli, kdy sen končí a my se probouzíme. Jak ale mohu rozlišit, jestli se mi právě v tuto chvíli zdá sen anebo skutečně bdím. Odpověď je jednoduchá. Nemohu nijak dokázat, jestli spím nebo bdím. Skutečnost, kterou za normálních okolností označujeme jako bdění musíme nyní označit jinak. Stává se pro nás sněním druhého stupně, které má metafyzickou povahu a v jehož rámci se uskutečňují sny prvního stupně. Nacházíme tak

¹⁷ *Meditace*, s. 24; AT, VII, 19.

příčinu, která může být použita jako univerzální a možnost orientovat se čistě podle smyslové zkušenosti je vyvrácena.

„...snové vidiny jsou jako nějaké namalované obrazy, jež mohly být vypořádány jen podle pravdivých věcí, a proto alespoň to všeobecné, oči, hlava, ruce a celé tělo, nejsou věci imaginární, ale doopravdy existující. Když se totiž malíři snaží zobrazit Sirény a Satyrky co možná nevšedních forem, nemohou jim zajisté přidělit přirozenosti po všech stránkách nové, ale pouze je upletou z údů různých živočichů; a kdyby snad vymysleli něco natolik nového, že by dosud nikdo nespatriil vůbec nic podobného, a bylo by to tudíž zcela vybájené a nepravdivé, přesto by přinejmenším barvy, z nichž by to poskládali, jistě musely být pravdivé. Obdobným úsudkem, jakkoli i to všeobecné, oči, hlava, ruce a podobně, může být imaginární, je třeba přiznat, že přesto nutně musí být pravdivé aspoň něco jiného, ještě jednoduššího a obecnějšího, z čeho se jako z pravdivých barev skládají všechny jak pravdivé, tak nepravdivé představy věcí v našem myšlení.“¹⁸ Připustíme-li tedy, že skutečnost ve které se nacházíme, může být pouhým snem, objevuje se otázka, zda vůbec existuje nějaká skutečnost, jež by snem nebyla. Od otázky po tom, zda je poznání skrze smyslové poznání možné se dostáváme k problému, zda vůbec existuje nějaká skutečnost, ke které bychom se mohli nějakým způsobem vztahovat. Zde si můžeme pomoci přirovnáním snu k vytváření imaginárního. Pokud malujeme například obraz, kombinujeme věci nám známé do nových nezvyklých tvarů. Z toho co známe pak vytváříme něco nového, což je sice neskutečné, nutně musí ale vycházet z nějakého základu. I pokud malujeme zcela nové tvary, musíme používat alespoň barvy, které vycházejí ze světa, jak ho známe. Tento svět jsme si sice označili jako v možnosti sen druhého stupně, metafyzický sen, ale i kdyby se vážně jednalo o sen, i ten by musel z něčeho vycházet.

¹⁸ *Meditace*, s. 23; AT, VII, 19.

Sen prvního stupně, fyzický sen, má stejnou povahu jako vytváření imaginárního obrazu. Každý sen prvního stupně odkazuje ke snu stupně druhého. Sen druhého stupně však musí také z něčeho vycházet, musí mít nějaký základ. Můžeme si představit, že by sen druhého stupně vycházel zase z jiného snu a tak dále, ale takto nemůžeme pokračovat neomezeně. I když nemůžeme vědět, jak daleko se od skutečného světa nacházíme - kolik snů v řadě nás od něj odlišuje - musí zde existovat pravdivá realita, od které je vše odvozeno. Je-li zde sen, musí zde být i skutečnost přístupná bdění.

Descartes tak objevuje distinkci mezi ideou smyslově přístupného jsoucna a smyslově přístupným jsoucnem samým. V tuto chvíli nemůžeme říci, jestli se nacházíme v realitě nebo snu, ale víme, že realita existuje. Skutečnost přístupná bdění musí být ve snu zastoupena nějakým odkazem. Idea smyslového snu vyvrací konkrétnost, něco však zcela zůstává: *„K tomuto rodu podle všeho patří veškerá tělesná přirozenost a její rozlehlost, tvar rozlehlých věcí, velikost čili jejich rozměry a počet a též místo, na němž mohou existovat, čas, v němž mohou trvat a podobně.“*¹⁹

*„Tudíž z toho snad nevyvodíme špatně, že fyzika, astronomie, lékařství a všechny ostatní obory, které závisejí na uvažování o složených věcech, sice jsou pochybné, avšak aritmetika, geometrie a další takové obory, které pojednávají výhradně o nejjednodušších a nanejvýš všeobecných věcech a pramálo dbají o to, zda jsou tyto věci v přírodě či nikoli, obsahují něco jistého a nepochybného.“*²⁰ Poznatky o složených věcech k nám přicházejí skrze smysly a jako takové jsou nespolehlivé. Mohou být záležitostí snů a nevíme k čemu odkazují a zabývajíce jimi například fyzika, astronomie a lékařství a snaží se mezi nimi nacházet určité pravidelnosti a

¹⁹ *Meditace*, s. 24; AT, VII, 20.

²⁰ *Meditace*, s. 25; AT, VII, 20.

souvislosti. Věda může být ale pouze tak pevná, jak je pevný její předmět; věci složené takové nejsou a jejich popisem se dostáváme jen do roviny domněnek, ne pevného a pravdivého poznání. Pokud se zaměříme na aritmetiku a geometrii, zjistíme něco jiného. Jejich charakter je odlišný na základě toho, čím se zabývají. Pojednávají o věcech nejjednodušších a všeobecných, jako je například rozlehlost předmětů. Jejich poznávání není záležitostí smyslů, ale racionality. Je-li racionalita, která poznává správná, jsou v pořádku i závěry, které přináší. Pokud nedosáhneme zpochybnění racionality, do té doby rozum dokáže překlenout snové stavy a vztahovat se k realitě přístupné bdění.

„Mé myslí je ale vštípen starý názor, že je Bůh, jež může vše a jenž mě stvořil takového, jaký existuji. Jak ale vím, že neučinil tak, aby nebyla vůbec žádná země, žádné nebe, žádná věc rozlehlá, žádný tvar, žádné rozměry, žádné místo a mně by přesto stejně jako nyní připadalo, že to vše existuje - nebo dokonce tak, abych se mýlil, kdykoli sčítám dvě a tři a počítám strany čtverce nebo v něčem ještě jednodušším, lze-li na něco takového přijít (stejně jako sám občas soudím, že jiní chybují v tom, co podle svého mínění dokonale znají)? Snad mne ale Bůh nechtěl takto klamat - vždyť se říká, že je nanejvýš dobrý; kdyby ale jeho dobrotě odporovalo stvořit mne takového, abych se vždy mýlil, pak by téže dobrotě bylo podle všeho cizí dopustit i to, abych se mýlil byt' jen občas; to však říci nelze.“²¹

Zde se nám nejedná o to, abychom se snažili nějak dokazovat Boží existenci nebo se dokonce pokoušeli Boha nějak tematizovat. Uvědomujeme si, že nám jde především důkladně promyslet lidskou racionalitu a zjistit, jestli není možné ji nějakým způsobem vyvrátit. S ohledem na tento náš účel vidíme, že nám nejde o Boha jako takového, ale idea Boha je zde spíše jako metodická pomůcka. Pro větší

²¹ *Meditace*, s. 25; AT, VII, 21.

přehlednost pojmenuji zmíněnou ideu Boha jako „Boha klamatele“.

Co vím tedy o tomto „Bohu klamateli“? Za prvé vím to, že je všemocný. Mohl tedy stvořit svět a také tak učinit nemusel. Může mě přimět k tomu, abych se mýlil v tom, jak vidím svět – může klamat mé smysly. Stejně tak mě může ale i přimět k tomu, abych se mýlil ve své racionalitě. Nemohu si být jistý poznatky vycházejícími z mé racionality – mohu se mýlit i v tom, kolik je dva a tři a i když tento soud nemohl být zpochybněn hypotézou souvislého snu, hypotéza Boha klamatele je schopna jej zpochybnit.

Idea Boha v sobě obsahuje představu, že Bůh je nanejvýše dobrý. Zároveň také vidím, že mne Bůh již klamal (ve smyslovém poznávání) a pokud mě klamal jednou, může mne klamat stále. Tyto dva předpoklady však nejsou mezi sebou v rozporu, protože má přirozenost jako konečná, nemůže soudit nekonečného Boha; v mém rozumění není zřejmé, co pro Boha znamená kategorie dobra. „Bůh klamatel“ může klamat mojí racionalitu a v rámci radikálního pochybování tak musíme s racionalitou dále pracovat jako s nezaloženou. Je tak vyvrácena naše racionalita, která může být Bohem klamána. Vůči tomuto zpochybnění představou Boha klamatele neobstojí ani námitka po způsobu hledání jiné příčiny: *„Ovšem někteří snad existenci nějakého tak mocného Boha raději popřou, než by věřili, že jsou všechny ostatní věci nejisté. Nebudeme jim odporovat, dejme tomu, že je to vše o Bohu vybájené; oni však předpokládají, že jsem se tím, co jsem, stal osudem, náhodou, nepřetržitou řadou věcí nebo nějak jinak; a ježto mýlit se a chybovat jsou podle všeho jakési nedokonalosti, čím méně mocného průvodce mého počátku mi přidělí, tím pravděpodobnější bude, že jsem tak nedokonalý, abych se vždy mýlil...“*²² Každá jiná příčina stvoření nás samých musí být nutně méně dokonalá než je Bůh. Navíc zde Descartes připojuje předpoklad, podle

²² *Meditace*, s. 25; AT, VII, 21.

kterého čím méně je příčina dokonalá, tím méně dokonalý je i její účinek, kdyby nás pak stvořila jiná příčina, než je Bůh, je pravděpodobné, že by v nás bylo více nedokonalostí; ke kterým patří i naše omylnost.

„Nestačí však jen si toho povšimnout, také je třeba dbát, abych na to nezapomněl: 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 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. A proto, jak se domnívám, neudělám špatně, když napřu vůli opačně a budu sám sebe klamat dočasně předstíraje, že ony názory jsou zcela nepravdivé a imaginární, až nakonec jakoby vyvážením obou těchto předsudků nebude žádný nepoctivý zvyk odvracet mé souzení od správného vnímání věcí. Vždyť přece vím, že tu zatím nehrozí žádné nebezpečí ani žádná chyba a že svou nedůvěru nemohu přehnat, jelikož věci, jimiž se nyní zabývám, se netýkají jednání, ale výhradně poznání.“²³

V této pasáži textu se objevuje hledisko každodenní zkušenosti, které přitaká praktickým jistotám. Markie v této souvislosti říká, že: „Descartes mohl své stanovisko formulovat trošku jinak. Názory, které zkoumal, nejsou metafyzickými jistotami (jsou v jisté míře pochybné), ale jsou jistotami praktickými (jsou vysoce pravděpodobné).“²⁴

Pokud se zaměříme na naši každodenní zkušenost, tak zjistíme, že i když se nám některé věci mohou po promyšlení této meditace zdát pochybnými, stále je pro nás mnohem jednodušší přitakání „starému světu“. Je pro nás stále velice složité oddat se radikálnímu pochybování a přistupovat k důvěrně známému světu kolem nás tak, jako by

²³ *Meditace*, s. 26; AT, VII, 22.

²⁴ „The Cogito Puzzle“. P. J. Markie, v *Cogito, ergo sum*; Praha 2006; str. 91.

ani nebyl. Znamená to postavit se proti starým názorům, kterými jsme obklopeni a tyto názory na nás stále naléhají.

Proto Descartes upozorňuje na to, že nestačí si pochybností pouze všimnout, ale musíme je dokázat přijmout a vzít na vědomí. V rámci meditace pro nás nesmějí být pouhým zajímavým poznatkem, ale musíme se jim umět doopravdy otevřít, abychom dokázali dospět dál, přiblížit se „novému světu“. Nabádá nás k tomu, abychom odhodili tento zvyk, který nám brání v souzení na základě správného vnímání věcí.

Aby nám tuto naši situaci alespoň částečně ulehčil, upozorňuje nás na to, že nejde o jednání, ale výhradně poznání.²⁵ Od světa jsme se přeci již na začátku meditace oprostili a můžeme se věnovat výhradně meditaci, která zcela probíhá v naší mysli.

„Nebudu tedy předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, zdroj pravdy, ale jakýsi zlotřilý démon, nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu svou píli, aby mne mýlil, a budu mít za to, že nebesa, vzduch, země, barvy, tvary, zvuky a vůbec vše vnější není ničím než mámením snících, jehož pomocí nastražil léčky mé důvěřivosti; budu o sobě uvažovat, jako bych neměl ruce, oči, maso, krev ani žádný smysl a jako bych se přesto nepravdivě domníval, že to vše mám; zarputile vytrvám ponořen do této meditace, a i kdyby nebylo v mé moci poznat nic pravdivého, rozhodně utvrdím svou mysl v tom, abych se varoval souhlasu s nepravdivým a aby mi tento podvodník přes svou moc a lstivost nemohl nic vnutit.“²⁶

²⁵ Srovnej: „Když jsem řekl, že vím, že oním zřeknutím se mi nehrozí žádné nebezpečí, dodal jsem: jelikož věci, jimiž se tam zabývám, se netýkají jednání, ale výhradně poznání, z čehož je tak jasné, že jsem tam mluvil jen o praktickém způsobu vědění, který stačí v běžném životě (a častokrát jsem zdůraznil, že se velmi různí od metafyzického způsobu vědění...)“; *Meditace*, s. 366; AT, VII, 475.

²⁶ *Meditace*, s. 26; AT, VII, 23.

Takovýto „zlotřilý démon“ má kompetenci nás klamat. Může před nás předkládat svět, který ve skutečnosti není a my jsme opět jakoby ve snu. Může oklamat všechny naše smysly aniž by nám to bylo zřejmé, aniž bychom to mohli dokázat. Do tohoto klamání vkládá veškerou svou vůli a útočí na naši důvěřivost.

Když mluvíme o „zlotřilém démonovi“ nabízí se jeho srovnání s „Bohem klamatelem“. „Zlotřilý démon“ a „Bůh klamatel“ totožní nejsou. Proč ne? Především proto, že „zlotřilému démonovi“ na rozdíl od „Boha klamatele“ mu něco chybí. Chybí mu božská všemohoucnost a dobrota. Richard Zika také upozorňuje, že: „Na postavě zlotřilého démona je pozoruhodné, že přistupuje ke klamanému zvenčí: tento démon působí ne jako stvořitel (princip) „člověka“, nýbrž jen jako stvořitel a udržovatel souvislého snu (vnáší do „člověka“ ničemu vnějššímu nepodobná smyslová „data“); není po způsobu „všemocný Bůh“, nemá moc nad racionalitou pochybujícího.“²⁷

²⁷ Richard Zika; Metodické pochybování v Descartesově První meditaci; str. 5.

Zatímco v první meditaci se ukazují důvody, proč můžeme o všem pochybovat a z jakého důvodu tak máme činit, pak v meditaci druhé se tohoto pochybování užívá, když mysl poznává, že neexistuje nic takového, o čem by se nedalo pochybovat. Při tom si však všímá, že není možné, aby sama o sobě neexistovala, když takto pochybuje nebo dělá nějakou jinou aktivitu. Soud: „myslím tedy jsem“ je vždy pravdivý, když jej vynášíme. Nepotřebuje k tomu žádné vnější založení - ani ideu Boha - jen sebe sama, pokud svůj intelekt správně používá. Člověk je tematizován jako „věc myslící“, když mysl v sobě zahrnuje činnost, ale navíc i schopnost a někdy věc, v níž tato schopnost spočívá.

II. MEDITACE

„O přirozenosti lidské mysli: o tom, že je známější než tělo“.²⁸

Výchozí situací druhé úvahy je vzpomínka na pochybování z první meditace a Descartes tak uvádí druhou Meditaci větou: *„Při včerejší meditaci jsem byl vržen do takových pochybností, že už na ně nemohu zapomenout, ale ani nevidím, jak je vyřešit: jsem poděšen, jako bych byl ničehonic stržen do hlubokého víru a nemohl ani dosáhnout na dno ani vyplavat na hladinu.“²⁹* Použití slova „vzpomínka“ však může být poněkud zavádějící. Nejedná se o

²⁸ *Meditace o první filosofii*, přeložili P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikúmené, Praha 2003, s. 27

(dále *Meditace*); *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 23.

²⁹ *Meditace*, s. 27; AT, VII, 23.

vzpomínku typu působení smyslů (například, že by si vzpomínal na to, jak viděl papír na který psal první meditaci), pohybujeme se na úrovni myšlení a užívání rozumu. Pokud ovšem říkáme, že se vzpomínání odehrává na úrovni myšlení, není tím míněno to, že by si vzpomínal na nějakou konkrétní myšlenku, kterou myslel (například že myslel, že pochybuje). Přesněji se jedná o vzpomínku na jistý stav mysli nebo-li naladění. Jedná se tedy o naladění, jenž rozum zaujímá vůči světu i vůči sobě samému. Je to rozum, který pochybuje o všem, o čem je možné pochybovat - radikální pochybování či metodická skepse či karteziánské hyperbolické pochybování - v jehož mezích se odehrávají celé Meditace. Říkám-li, že zmíněné naladění je používáno v celých Meditacích, může se někdo ptát, jestli je lidská mysl schopná udržovat toto naladění stále neboli zda můžeme ke světu přistupovat s radikálním pochybováním trvale? Odpověď by zněla ne, protože radikální pochybování je obtížné, vyžaduje značnou míru soustředění a pozornosti,³⁰ jenž je pro člověka dlouhodobě neudržitelná. Spadá do roviny teoretického života a odděluje se od života praktického.³¹ Zde se můžeme pokusit učinit určitou analogii mezi radikálním pochybováním a s Descartovou filosofickou metodou, jejíž konečnou snahou je vynášení pevných a pravdivých soudů. Když Descartes zakládá svou metodu, snaží se, aby její založení bylo systematické, tedy aby se její postupy a procesy daly uplatňovat vždy a soudy,

³⁰ „Dnes jsem tedy náležitě oprostil mysl od všech starostí, zajistil si nerušený klid, jsem sám a konečně se budu vážně a svobodně věnovat všeobecnému bourání svých <letitých> názorů.“ *Meditace*, s. 22; AT, VII, 17.

³¹ Srv. : „Ale tuto zatímni pochybnost je třeba omezit pouze na nazírání pravdy. Pokud totiž jde o praktický život, příležitost k jednání pomine často dříve, než se můžeme zbavit svých pochybností. A proto jsme nezřídka nuceni přiklonit se k tomu, co je pouze pravděpodobné, nebo dokonce někdy, i když se jedno nezdá pravděpodobnější než druhé, přece jedno z obou zvolit.“. *Principia Philosophiae, pars I, § 3.*

které metoda vytváří, byly vždy pevné a pravdivé. Rozum předkládá vůli jasné a zřetelné ideje a vůle s nimi souhlasí. Frederick P. Van Pitte říká, že tento přirozený pohyb souhlasu je Descartem nazýván „svoboda spontaneity“. V tradici je rozlišena od „svobody z indiference“, která musí dělat rozhodnutí pro nebo proti skutečnostem, které nejsou zřetelně chápány. Descartes vykazuje tento pozdější proces do sféry praktických záležitostí, u kterých nás nutnost nutí k okamžitým rozhodnutím.³² V tomto místě vidíme, že Descartes si uvědomoval rozlišení mezi teoretickým a praktickým životem. Descartes si navíc uvědomuje, že radikální pochybování není přirozeným stavem mysli, je pro něj novou zkušeností, něčím nezvyklým až děsivým a to je i jeden z důvodů, proč používá přirovnání se stržením do hlubokého víru a proč říká, že je poděšen. Veškeré dřívější jistoty člověka, které pocházely ze zkušenost, byly zavrženy a na jejich místo nenastoupilo nic jiného, než uvědomění si toho, že pochybujeme.³³

„Vzepřu se však a budu se dál držet cesty , kterou jsem nastoupil včera, totiž odstraňovat vše, co připouští sebemenší pochybnost, nejinak, než kdybych zjistil, že je to naprosto nepravdivé; a budu pokračovat, dokud nepoznám něco jistého, nebo když nic jiného, alespoň s jistotou to,

³² „This natural movement of assent is called by Descartes (and his scholastic contemporaries) the "liberty of spontaneity." It is clearly distinguished in the tradition from "liberty of indifference" by which the will must make a decision for or against an issue that is not clearly understood. Descartes relegates this latter (judicial) process to the sphere of practical affairs, where necessity forces us to make immediate decisions. Since it hinges on probability (or luck) it can play no role in his method." Frederick P. Van Pitte; *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, No. 3. (Mar., 1980), pp. 344-353.

³³ Na otázku, co bude pravdivé, když budeme předpokládat, že vše, co vidíme, je nepravdivé (neexistuje nic z toho, co reprezentuje prolhaná paměť, nemáme žádné smysly, tělo tvar, rozlehlost, pohyb a místo jsou chiméry), odpovídá Descartes: „Snad jen to jediné, že nic není jisté.“. *Meditace*, s. 27; AT, VII, 24.

že nic jisté není Archimédes nežádal nic než pevný a nehybný bod, aby pohnul z místa celou zemí; a kdybych našel třeba jen něco úplně maličkého, co by bylo jisté a neotřesitelné, bylo by také možno doufat v něco velkého."³⁴ Dalším důvodem, proč Descartes předvádí přirovnání hlubokého víru, kde nemůže dosáhnout ani na dno, ani vyplavat na hladinu, je to, že jím poukazuje na svojí současnou nejistotu. Nachází se v situaci, kdy ještě nezpochybnil vše, co připouští sebemenší pochybnost, ale nenašel ani nic pevného a jistého. Rozhoduje se pokračovat v cestě, kterou si vytyčil první meditací a buď nalézt něco jistého - vyplavat na hladinu - nebo alespoň s jistotou zjistit, že nic jisté není - dosáhnout na dno. Pokud nalezne něco jistého - o čem se nebude moci pochybovat - i to bude stačit - fungovat jako Archimédův pevný bod - aby mohl založit metafyziku. Tento pevný bod se bude moci stát pevným základem - „fundamentum“ („základ, podklad, hlavní věc“) - a bude možné na něm postavit něco velkého - metafyziku - a posléze všechny ostatní vědy, kterým dá základy. A to vše ze dvou důvodů, pokud bude úspěšný, pak o tomto bodu nebude možné pochybovat a jeho základy vědy budou neotřesitelné a navíc se tak Descartovi podaří dokázat, že pravdivé poznání je vůbec možné.

Od myšlenky, podle které by bylo jisté jedině to, že nic není jisté, Descartes rychle ustupuje. Uvědomuje si totiž, že není nijak pevně založená. Ptá se, jak bychom mohli vědět, že nic není jisté. Stejně tak však nevím ani to, zda je možné, aby něco pravdivého bylo. „Ale jak vím, že není nic, co by bylo různé od všeho, co jsem právě uvedl, a u čeho by nebyla ani sebemenší příležitost pochybovat? 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

³⁴ *Meditace*, s. 27; AT, VII, 24.

původcem sám?".³⁵ V této fázi pochybování nám nepřísluší hledat příčinu těchto myšlenek v Bohu nebo v nějaké jiné moci. Ne z důvodu, že by nás Bůh nebo nějaká blíže netematizovaná moc nemohla takto klamat, ale z důvodu toho, že bychom takto mohli klamat sami sebe. Snažíme-li se poznat, zda je poznání samotné vůbec možné, nemůžeme tak činit pouze nějak náhodně. Naše myšlení se musí řídit nějakými principy a postupovat systematicky - s metodou - a můžeme si připomenout třetí pravidlo z Rozpravy o metodě, které nám mimo jiné říká, že v našem myšlení máme začínat poznávání předměty nejjednoduššími a nejsnáze poznatelnými.³⁶ Proto když vidíme, že nás může klamat Bůh nebo naše mysl, je nejlepší prozkoumávat nejdříve možnost toho, že klameme sami sebe. Naše vlastní mysl je nám bližší než Bůh a tak je snadněji poznatelná.³⁷ Zaměříme-li pozornost na sebe, vidíme, že člověk sám sebe může klamat (přestože by to znamenalo jistou formu „metafyzického šílenství“ - kdy by člověk sám sobě promítal nepravdivé obrazy světa), protože nemůžeme doložit, že tak nečiní a tak o sobě musíme pochybovat. Descartes se ale posléze ptá, zda tento člověk, který by sám sebe klamal, vůbec existuje: *„Jsem tedy alespoň já něco? Už jsem ale popřel, že mám nějaké smysly a tělo. Přesto váhám - jelikož co potom? Copak nejsem svázán s tělem a smysly tak, že bez nich*

³⁵ *Meditace*, s. 27; AT, VII, 24.

³⁶ „Vyvozovat v náležitém pořadí své myšlenky, počínaje předměty nejjednoduššími a nejsnáze poznatelnými, stoupaje povlovně jakoby ze stupně na stupeň až k znalosti nejsložitější, a předpokládaje dokonce řád i mezi těmi, jež přirozeně po sobě nenásledují.“. *Rozprava o metodě; str. 17 „Pravidlo syntézy“; „Věci nejsnáze poznatelné“*: nejsou myšleny poznatelné smyslově, ale racionálně; To, že po sobě některé věci po sobě přirozeně nenásledují neznamená, že by ze sebe přirozeně nevyplývaly; myšleno pro racionální postup zkoumání.

³⁷ Srv. : „To, že v naší mysli odhalujeme více než v čemkoliv jiném, je zjevné z toho, že vůbec nic nemůže způsobit, abychom, když poznáváme něco jiného, nebyly tím, co poznáváme, ještě mnohem jistěji přivedeni k poznání naší mysli.“ *Principia Philosophiae, pars I, § 12.*

nemohu být? Ale přesvědčil jsem sám sebe, že na světě není vůbec nic, žádné nebe, žádná země, žádné mysli a žádná těla; není to snad tudíž tak, že nejsem ani já?"³⁸ Otázka po tom, jestli můžeme existovat bez těla a smyslů je součástí metodologie, kdy není možné se ptát po tom, zda může být tázání se po „já“ pravdivé ve spojení s tělem. Spojení těla a „já“ by v sobě obsahovalo něco, co je pochybné - tělo - a odehrávalo by se ve smyslově přístupném světě, který je nejistý. Descartes tedy pokračuje: „Naopak, jistě jsem, pokud jsem sám sebe o něčem přesvědčil. Ale je jakýsi nanejvýš mocný a lstivý podvodník, který se mne neustále snaží klamat - a ať mne klame, jak jen může, přece nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li si myslet, že jsem něco. Takže když jsem vše dost a víc než zvážil, je třeba stanovit, že výpověď: Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoliv ji pronesu nebo pojmu myslí.“³⁹ Jestliže je tedy klamán, musí tedy nepochybně existovat. I kdyby si vše sám namluvil, musel to namluvit sám sobě a musí tedy jeho „Já“ existovat. Bůh klamatel může být a také nemusí. V obou možnostech však zůstává jedna pevná věc. . To, co jest nutně, a co tudíž je tím, „odkud“ je svět smysluplný jako jsoucí či nejsoucí, je Já jako myslící. Věta „Já jsem, já existuji“, je vždy pravdivá. Přesněji: Wolfgang Röd říká, že UU u Descarta je mimo veškerou pochybnost, že cogito ergo sum dává smysl jen pod podmínkou, že je provedeno v sebevědomí.“⁴⁰ Pravda tvrzení je platná čistě tehdy, pokud jí myšlením provádíme, pak je ale platná nutně - nepřináší žádnou možnost pochybnosti. Wolfgang Röd navíc dodává: „Protože pravda „Já jsem, já existuji“ je především jediná nezrušitelná, nepochybná pravda vůbec, nemohu také nezávisle na ní vědět, co je pravda. Tato první pravda tedy také nemůže být odvozena, protože pak by bylo zapotřebí

³⁸ *Meditace*, s. 27; AT, VII, 25.

³⁹ *Meditace*, s. 28; AT, VII, 25.

⁴⁰ „Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik“, Wolfgang Röd v *Cogito, ergo sum*; Praha 2006; str. 36.

*předpokládat nejenom pravdivost vět, z nichž byla odvozena, nýbrž i platnost logické formy odvození: před cogito ergo sum tedy neexistuje ani nějaká pravda, ani pravda jako taková. Počátek v prvním principu je buď absolutním počátkem, anebo počátkem vůbec není.*⁴¹ Z tohoto důvodu je podle mne také druhá Meditace ve znamení opomenutí ideje Boha a zaměření se na člověka a jeho myšlení - kdy založení věci myslíci nesmí nic předcházet (ani překážet). V Descartově filosofii se „Já“ objevuje jako ono hledané fundamentum, které je popsáno soudem „cogito ergo sum“ a k jehož tematizaci se ještě podrobněji vrátím. Je to první a nejjistější poznatek.⁴²

„Stále však ještě dostatečně nechápu, kdo jsem vlastně ten já, který nutně jsem; a pak je třeba dávat pozor, abych se snad nerozvázně nezaměnil za něco jiného, a nepochybil tak i v tom poznání, o němž důrazně tvrdím, že je ze všeho nejjistější a nejzřejmější.“⁴³ Když však řeknu: „Já jsem, já existuji.“, přináší to další otázky. Dostatečně totiž ještě nechápu, kdo to „Já“ jsem. Descartes se obává toho, aby nepřijal něco jiného místo sebe a nezpochybnil tak předchozí poznání, která učinil. Musí tedy pečlivě uvážit vše, zač se dříve pokládal, aby jeho následující tvrzení bylo jasné a nezpochybnitelné. To i za cenu, že od svého já odstraní vše, co by mohlo být zpochybnitelné a zůstane mu

⁴¹ „Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik“, Wolfgang Röd v Cogito, ergo sum; Praha 2006; str. 36.

⁴² Srv. „Tedy onen poznatek: já myslím, tedy jsem, je první a nejjistější ze všeho, co se komukoliv naskýtá při správném filosofickém postupu.“ *Principia Philosophiae, pars I, § 7.*

Srv. „Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamně, je nezbytně nutno, abych já, který tak myslím, existoval: a pozoruje, že tato pravda: myslím tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otřást, soudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal.“ Rozprava o metodě, str. 26.

⁴³ *Meditace, s. 28; AT, VII, 25.*

pouze jistá podstata „Já“.⁴⁴ Ve snaze tematizovat toto „Já“ se Descartes nejdříve obrací k dříve přijímaným představám sebe sama. *„Za co jsem se tedy předtím pokládal? Přece za člověka. Ale co je člověk? Mám říci, že rozumový živočich? Ne, protože pak by bylo třeba zkoumat, co je živočich a co rozumový, a tak bych byl od jedné otázky vržen k otázkám mnohým a obtížnějším;“*⁴⁵ Z metodologického hlediska se nám v citovaném výroku připomíná třetí pravidlo - „Pravidlo syntézy“ - jehož porušením bychom se dostali k obtížnějším otázkám, bez toho aniž by byly vyřešeny otázky jednodušší a nám přístupnější - bylo by to jako sejít z cesty, kterou jsme si dříve vytyčili; a i kdybychom došli k poznání toho, co je to živočich rozumný, toto poznání by mělo náhodnou povahu a nebylo by přípustné. Ve svém uvažování o tom, zač se dříve pokládal, tak Descartes odmítá představu člověka jako „Rozumného živočicha“. Pojem „Rozumný živočich“ je pro něj příliš nejasnou představou, která místo aby vysvětlovala, přinášela by pouze nové otázky. Navíc je pro něj tento pojem zatížen scholastickou tradicí; je založen autoritou, žádným jiným relevantním způsobem. Souhlasí tedy „pouze“ s tím, že je člověk a prozkoumává souvislosti, jenž má s touto představou spojené; tedy to, co jej přirozeně napadalo, když uvažoval o tom, co je. Všimá si dvou aspektů, které má nějak spojeny s „Já“. *„Za prvé mne totiž napadlo, že mám obličej, ruce, paže a celý ten stroj údů, jaký lze spatřit i na mrtvole a který jsem označoval jménem „tělo“. Kromě toho mne napadlo, že se vyživuji, chodím, že smyslově vnímám a myslím - to jsou činnosti, které jsem vztahoval k duši.“*⁴⁶ Postavíme-li vůči sobě tyto dva

⁴⁴ „Proto budu nyní znovu meditovat o tom, za co jsem se pokládal dříve, než jsem přistoupil k těmto myšlenkám, a posléze z toho vyřadím vše, co lze uvedenými důvody sebemeně zviklat, takže nakonec zůstane precizně jen to, co je jisté a neotřesitelné.“ *Meditace*, s. 28; AT, VII, 25.

⁴⁵ Tamtéž *Meditace*, s. 28; AT, VII, 25.

⁴⁶ *Meditace*, s. 28; AT, VII, 26.

aspekty, jenž na sobě vnímáme, v prvním pohledu se nám zdá tělo známější. Před začátkem metodické skepse jsme o něm nikdy nepochybovali, Descartes sám říká, že měl zato, že jej zná rozlišeně - jako *res extensa*, pohybující se věc a podobně. Naproti tomu ideu duše nikdy nechápal jako takto známou: „*Ale co je ta duše, jsem si buď nevšímal, nebo jsem si představoval cosi nepatrného, jako vánek, oheň či éter, rozptýleného v mých hrubějších částech.*“⁴⁷ Popisuje-li však tělo jako něco, čemu je vlastní například pohyb nebo smyslové vnímání, pak si především uvědomuje, že tak nečiní samo od sebe. „*... (tělo) se samo různě pohybuje, ne sice samo od sebe, ale od něčeho jiného, co se jej dotkne; soudil jsem totiž, že mít sílu hýbat samo sebou a také sílu smyslově vnímat či myslet vůbec nepatří k přirozenosti těla.*“⁴⁸ Tělu chybí spontaneita - být ze sebe. Nachází se tedy jeho spontaneita v duši, a pokud ano, jakým způsobem? Je to tedy tak, že smysly náležející tělu (jako je zrak, čich, chuť) mohou být někam zaměřeny, protože máme duši, již je vlastní smyslové vnímání? Na tyto otázky není možné zatím odpovědět, protože nesmíme přestávat pochybovat, a i když se nám podařilo založit platnost soudu: *myslím tedy jsem*, nikde není řečeno, že nějaké tělo skutečně máme. „*Co ale teď, předpokládáme-li, že nějaký velice mocný*⁴⁹, *a smím-li to tak říct, zlotřilý podvodník vynaložil všemocné úsilí, aby mne zmátl? Copak mohu tvrdit, že mám sebeméně z toho všeho, o čem jsem právě řekl, že to patří k přirozenosti těla?*“⁵⁰ Ve snaze tematizovat ono já ze soudu *cogito ergo sum* si nemůžu nijak pomoci představou těla. Představa těla i s jeho pohybem, smyslovým vnímáním a

⁴⁷ *Meditace*, s. 28; AT, VII, 26.

⁴⁸ *Meditace*, s. 28 a s. 29; AT, VII, 26. Ve snaze tematizovat ono já ze soudu *cogito ergo sum*.

⁴⁹ Povšimněte si rozlišení mezi velice mocným (zlotřilým podvodníkem) a nejmocnějším (Bohem). Nejvyšší moc je atribut ideje Boha, který ze své podstaty nemůže obsahovat klam.

⁵⁰ *Meditace*, s. 29; AT, VII, 26.

rozlehlostí může být klamná - tělo nepoznávám jistě; mohu o něm pochybovat. Znamená to také, že můžeme vyloučit duši? Duši nemůžeme vyloučit, protože jsme jí jako takovou ještě podrobně neprozkoumali - duše se skládá z více atributů a je nutné zkoumat je jednotlivě, jeden po druhém - po vzoru druhého pravidla z Rozpravy o metodě; „pravidlo analýzy“.⁵¹ „A o čem z toho, co jsem připisoval duši, mohu tvrdit, že to ke mně patří? O vyživování či chůzi? Když však již nemám tělo, nejsou to také nic než přeludy. O smyslovém vnímání? Vždyť ani k němu nedochází bez těla - a ve snech se mi zdálo, že smyslově vnímám ledacos, co jsem, jak jsem si všiml později, smyslově nevnímal.“⁵² Přisuzují-li se tělu takové funkce jako je přijímání potravy, chůze, vnímání nebo myšlení - funkce vycházejí ještě z Aristoteléské tradice, kdy se duše rozlišovala na duši vegetativní, která byla přisuzována rostlinám, duši sensitivní, která byla přisuzována živočichům a duši rozumovou, kterou má člověk - ukazuje se, že nemohou být bez těla. Když se však podívá blíže na funkce, které jako duchu náležící označil, začne je jednu po druhé zpochybňovat. Vždyť přece tím, jak zpochybnil tělo, není jisté, že chodí, přijímá potravu nebo vnímá. Člověk není tělo ani nic, co by bez něho nemohlo existovat. Můžeme si pak představit v duši něco, co by nebylo v tak těsném spojení s tělem a o čem bychom proto nepochybovali? „O myšlení? Zde na něco přicházím: je to myšlení, jedině to se ode mne nedá odloučit.“⁵³ Z atributů

⁵¹ „Rozdělit každou z otázek, jež bych prozkoumával, na tolik částí, jak je jen možno a žádoucí, aby byly lépe rozřešeny.“ („Pravidlo analýzy“; Toto pravidlo se skládá ze dvou částí, představme si, že máme předmět určený ke zkoumání, prvním krokem bude tedy přesné určení otázek - toho, co chceme zjistit - a následně s přihlédnutím těmto otázkám, převedeme vlastnosti daného předmětu na nejjednodušší možnou formu, předmět tak nemusíme vždy rozkládat na jeho nejmenší části, ale jen na ty, které nás „zajímají“, které se vyjadřují k daným otázkám, jsou relevantní.). Rozprava o metodě, str. 17.

⁵² *Meditace*, s. 29; AT, VII, 27.

⁵³ *Meditace*, s. 29; AT, VII, 27.

duše mu zbývá jediný, který podle něj není závislý na tělu - myšlení. Myšlení od něj nemůže být odloučeno; ostatní funkce se přesouvají do rámce těla. Rámci druhé meditace tak vyvstává Descartovo určení člověka jako věci myslící. *„Nepřipouštím teď nic než to, co jest nutně pravdivé, a jsem tudíž precizně pouze věc myslící, tj., řečeno výrazy, jejichž význam mi dosud nebyl znám, mysl čili duch čili chápavost čili rozum. Jsem věc pravdivá a opravdu existující - a jaká věc? Už jsem řekl: myslící.“*⁵⁴ Myšlení nebo-li cogitatio nebo res cogitans je samostatně myslitelné bez těla a toto určení je potřeba udržet v mezích toho, jak je v druhé Meditaci chápáno. Znamená totiž, že myšlení můžeme myslet bez těla, jiná interpretace, že myšlení může existovat bez těla z textu nevyplývá. Udržujeme tak rozlišení mezi například smyslovým vnímáním, které je bez těla nemyslitelné a myšlením, které bez těla myslitelné je a může tak existovat s tělem nebo bez těla - myšlení v možnosti bez těla, což však bude muset být dále prozkoumáno. Descartes hned v příštím odstavci poukazuje na to, že když si představuji, že něčím nejsem, neznamená to nutně, že bych tím ve skutečnosti nebyl. Znamená to, že nic takového nemám založené a nepoznávám to jako nutně pravdivé: *„Nevím, o této věci teď nepojednávám, soud mohu vynést jen o tom, co je mi známo.“*⁵⁵ Musíme se snažit odvrátit mysl od vší představivosti, která nás může klamat. *„A tak poznávám, že nic z toho, co mohu uchopit představivostí, nepatří k mé znalosti sebe sama, a že má-li mysl vnímat svou přirozenost co nejrozlišeněji, je třeba ji od toho co nejdůkladněji odvracet.“*⁵⁶ Dokud nemáme představivost založenou jako jistě jsoucí, nemůžeme přijímat to, co je výsledkem její práce. Jsem tedy já. Věc myslící, pochybující, poznávající, tvrdící, popírající,

⁵⁴ *Meditace*, s. 29; AT, VII, 27.

⁵⁵ *Meditace*, s. 30; AT, VII, 27.

⁵⁶ *Meditace*, s. 30; AT, VII, 28.

chtějící, nechtějící, představující si, vnímající. Jsem já a mé představy. Cosi mnou představeného. Nevím jestli jsou ty představy skutečné. Musím je prošetřit, abych zjistil, jestli to, co vidím kolem sebe, odpovídá. Tím Descartes vytváří nový pohled na svět. Nové rozvržení jsoucna jako jsoucna. Dědictvím tohoto způsobu myšlení jsou moderní vědy, které tímto způsobem přistupují ke světu a dějům v něm se odehrávajícím.

Signálem nového pohledu na svět je i změna terminologie. Jedná se o jiný pohled na chápání pojmů subjektum a objektum. Středověk znal subjekt, jako nositel vlastností, věc, substanci. Objekt byl to, čím se zabýváme, co je nám předhozené. Descartes nyní uznává jediné subjektum - „Já“. „Já“ se svými představami, které se stávají vlastnostmi. Subjektum, které se tak zaobírá objekty. Vlastní „Já“ vidíme vnímáme ve vztahu.

Descartes se začne zaobírat světem kolem sebe, věcmi, které ho obklopují. Všimá si toho, jak věci poznáváme. Vidí, že jsou přístupné našim smyslům, naší představivosti. Zjistí, že poznávání skrze smysly není to hlavní. Naše smysly nejsou schopny obsáhnout vše, co se za věcmi skrývá. Sám používá příkladu vosku - jeho chuť, vůni, barvu, tvar, velikost.. Smysly ho sice vnímají, ale neuvědomují si jeho možné změny. Aby si mohl vosk skutečně uvědomit, potřebuje svojí racionalitu. Stejně, jako když vidí jenom část člověka, ale uvědomuje si, že je to člověk celý. Říká, že musíme podřídít poznávání našemu intelektu a dávat mu jednotnost. Jednotnost, která trvá, i když už nám smysly mohou říkat něco jiného. To, co skutečně poznává, je naše mysl, náš rozum, náš duch. Aby vůči mě vystala věc, kterou smyslově vnímám, musím jí myslet. Když tedy chce náš intelekt poznávat nějakou věc, musí nejdříve přijímat poznatky od smyslů. Můžeme se tedy zaměřit na to, jak k této operaci dochází (operaci proto, že smyslové vnímání je výkon intelektu). Smyslové vnímání, jako aspekt intelektu, musí být činnost aktivní. Tak tomu skutečně je,

aktivní činnost prokazuje, že jsme aktivně nastraženi na přijímání podnětů. Jsme nastraženi působení předmětu. To ale neznamená, že smyslové vnímání by bylo pouze aktivní. Smysly samotné přijímají pasivně, ale právě díky tomu, že jsou aktivně nastraženy. Pasivně přijímají z toho důvodu, že podle Descarta předměty mechanicky působí na tělo a smysly pak přijímají otištěné tvary těchto předmětů. Tento poznatek vypadá zdánlivě banální, ale ve skutečnosti má další důsledky.

Jedná se nám zde totiž o to, že poznávané tvary nám přecházejí z formy „res extensa“ do „res cogitans“. V poznávání, v myšlení nalézá Descartes svého ducha, svou existenci. Tím jak poznává svět kolem sebe, poznává i sebe sama, lépe dokazuje existenci svého ducha. Říká, že nic snáze nebo jistěji nemůže pochopit než svého ducha a tím také druhou úvahu uzavírá: *„Podívejme, jak jsem nakonec sám od sebe došel, kam jsem chtěl, když je mi teď známo, že i sama tělesa se vlastně nevnímají smysly nebo schopností představovat si, ale výhradně chápavostí, a že se nevnímají na základě toho, že se jich dotýkáme nebo je vidíme, ale pouze na základě toho, že je chápeme, se vši patrností poznávám, že nic nemohu vnímat snáze či zřejměji než svou mysl.“*⁵⁷

NÁMITKY K II. MEDITACI

Ve druhých námitkách, které píše Mersenne Descartovi, se hned na začátku objevuje problematika, kterou jsem již zmínil v interpretaci toho, co je věc myslící a jaký je její vztah k tělu. Mersenne se ptá: *„Co je však ona myslící věc, nevíš. Co když je tělem, které různými pohyby a nárazy*

⁵⁷ *Meditace*, s. 35; AT, VII, 34.

vyvolává to, čemu říkáme myšlení?"⁵⁸ Otázka, na kterou bude reagovat Descartes zní: „Jak ale víš, zda nejsi tělesný pohyb nebo pohybované tělo?"⁵⁹ Descartes vysvětluje - ve shodě s mou interpretací - „...ještě nepátrám, zda je mysl odlišná od těla, ale že vyšetřuji pouze ty její vlastnosti, o nichž mohu mít jisté a zřejmé poznání."⁶⁰ Tímto vysvětlením uvádí do kontextu s tím, že k Meditacím se má přistupovat strukturovaně - otázka zda je mysl od těla není relevantní.

Thomas Hobbes přistupuje ve třetích námitkách k Meditacím o první filosofii k tématu jinak. Nejdříve souhlasí s tím, že jsem věc myslící: „...Z toho, že jsem myslící, plyne já jsem, protože to, co myslí, není pouhé nic."⁶¹ Nesouhlasí však s Descartovým dodatkem, kdy k myšlení dodává mysl, duch, chápavost a rozum. Descartes však těmito pojmy nechápe pouhé schopnosti, ale věci obdařené schopností myslet. V námitce Hobbes tedy chybí pouze nedostatek shody v terminologii. Hobbes dále pokračuje, že když řekneme: já jsem myslící, tedy jsem myšlení - nejedná se o správnou argumentaci, protože stejně tak bychom mohli říct: jsem chodící, tedy jsem chůze. Hobbes dále říká: „Pan Descartes má tedy věc chápající za totéž co chápání, které je aktem chápajícího, nebo má přinejmenším věc chápající za totéž co chápavost, která je potenci chápajícího. Všichni filosofové nicméně odlišují subjekt od jeho schopností a aktů, to jest od jeho vlastností a esencí: něco jiného je totiž samo jsoucno a něco jiného jeho esence. Je tedy možné, že věc myslící je subjektem myslí, rozumu či chápavosti, a tudíž něčím tělesným: opak toho se přijímá, nikoli prokazuje, a přesto je tento vývod základem pro závěr, k němuž chce pan

⁵⁸ *Meditace*, s. 108; AT, VII, 122.

⁵⁹ *Meditace*, s. 108; AT, VII, 123.

⁶⁰ *Meditace*, s. 114; AT, VII, 129.

⁶¹ *Meditace*, s. 148; AT, VII, 172.

*Descartes podle všeho dospět.*⁶² Descartes nejdříve odpovídá na argument, kdy by myšlení mohlo být přirovnáno k chůzi. Přirovnání odmítá, protože nenachází shodu mezi chůzí a myšlením, zatímco chozením rozumíme samotnou činnost a nic víc; myšlením můžeme rozumět takovouto činnost, ale navíc i schopnost a někdy věc, v níž tato schopnost spočívá. Můžeme říci, že chození není samo ze sebe, je pouze činností něčeho, zatímco myšlení v sobě skrývá spontaneitu.

COGITO ERGO SUM

Známost Descartova prvního principu, vyjádřeného v druhé Meditaci - vždy pravdivým tvrzením - cogito, ergo sum, může svádět k jeho nekritickému přijímání - či odmítání- nebo alespoň k představě, že k němu bylo již přiřazeno tolik různých interpretací (v různých tradicích) a tak tomuto soudu není již třeba věnovat tolik pozornosti. Zaměříme-li se však na tuto problematiku pozorněji, vidíme, že filosofické zkoumání problému neustává a není uzavřené. Wolfgang Röd například říká: *„Jestliže neutuchající diskuzi o cogito, ergo sum lze na jedné straně hodnotit jako důkaz historického a systematického významu myšlenky vyjádřené v této formuli a na straně druhé ji lze považovat za znamení, že na konečné a jednoznačné objasnění smyslu této formule se stále ještě čeká, je z toho možné vyvodit, že je oprávněné, ne-li nutné ve zkoumání pokračovat.*⁶³ Heinrich Schulz jde ještě dále když říká, že pokud jde o karteziánský nárok, zůstávají nejenom některé otázky

⁶² *Meditace*, s. 149; AT, VII, 173.

⁶³ „Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik“, Wolfgang Röd v *Cogito, ergo sum*; Praha 2006; str. 15.

nezodpovězené, některé dokonce ještě nikdo ani nepoložil.⁶⁴ Jestliže se chci zaštitit ještě dalším autorem, mohu citovat Jaakko Hintikka, který říká: „Ani po stovkách diskuzí Descartova proslulého principu podle všeho nemáme způsob, jak jeho údajný vhled vyjádřit v termínech, jež by byly tak obecné a přesné, abychom mohli posoudit jeho platnost a jeho relevanci pro důsledky, které pro něj Descartes nárokoval.“⁶⁵

Říkáme-li, že je tato problematika stále otevřená, můžeme se přímo zaměřit na některé autory a vidět, v čem ji nacházejí. Nicméně, vhled do této problematiky bude pouze informativní, cílem není snaha tuto problematiku nahlédnout v jejím celku, pouze si naznačit možné cesty, jak je možné k ní přistupovat (nebo se přistupuje), protože se jedná o příliš rozsáhlé téma, jenž se nedá vyložit v rámci této práce. Navíc, zjednodušeně můžeme říci, že ve vztahu prvního principu Descartovy filosofie a ideje Boha v Meditacích o první filosofii nás zajímá, jak Descartes zakládá první princip - proč je nucen jej takto zakládat - a jaký je jeho vztah a ideje Boha. Nyní tedy ve stručnosti k možným přístupům k Descartovu prvnímu principu.

Wolfgang Röd si všímá dvou protikladných stanovisek, jenž se v této souvislosti objevují: první z těchto stanovisek spatřuje hlavní interpretační úkol v objasnění logické struktury prvního principu, druhé považuje logickou strukturu za druhotnou a hodnotí ji jako nutně nedostatečný pokus vypovídat o něčem, na co lze poukazovat jen analogickými odkazy. Můžeme se tak ptát, zda jsou prostředky logické interpretace vůbec vhodné k uchopení podstaty prvního principu nebo ještě jinak: zda každý pokus o pouze logický výklad není odsouzen k tomu, že bude s to

⁶⁴ H. Schulz, „Über das Cogito, ergo sum“, Kant-Studien, XXXVI, 1931, str. 126 - 147.

⁶⁵ „Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance“; J Hintikka; v Cogito, ergo sum; Praha 2006; str. 49.

problém uchopit pouze vnějškově a nebude schopen proniknout až k jeho základu.⁶⁶

Peter J. Markie zase píše: „*Hlavalam Cogito Descartes stvořil, když prohlásil, že si je jist svou existencí, a učinil několik, podle všeho nikoli ekvivalentních poznámek o tom, proč je jeho tvrzení pravdivé. Komentátoři, přesvědčení o tom, že tyto jeho poznámky obsahují důležité filosofické vhledy, z nich zkoušeli složit jedno ucelené vysvětlení. Já provedu nový pokus řízení Cogito. Ujasním Descartovo tvrzení o jistotě a pak své objasnění využiji pro novou interpretaci Descartových poznámek o tom, proč je jeho tvrzení pravdivé.*“⁶⁷ Markie pracuje s „metafyzickou jistotou“, která vychází například z Descartova dopisu Gassendimu (nacházíme jí i v Rozpravě o metodě, Meditacích atd.) a rozlišuje mezi metafyzickou a praktickou jistotou, kdy metafyzickou jistotu máme například o duši a ideji Boha a praktickou, kterou máme například o těle. Praktická a metafyzická jistota jsou v podstatě dva různé mody vědění a poznání. Praktický mod vědění má takovou povahu, kdy je pro nás lepší jim věřit, než nevěřit - ale nemusejí platit nutně. Markie říká, že: Nejlepší interpretace jeho stanoviska je taková, že věřit praktickým jistotám je do té míry rozumné, kdy metafyzické jistoty jsou to jediné, čemu věřit je rozumnější (pokud by něco takového vůbec bylo). S metafyzickými jistotami se má věc tak, že věříme jenom tomu, co je jistě pravdivé a co jako takové nahlížíme. Co se týká logického nároku na platnost Descartova prvního principu, Markie píše: „*Descartes zjevně nechce tvrdit, že výrok, že existuje, je logicky nutnou pravdou, kdykoli jej pronáší nebo pojímá myslí. Na jiných místech jasně říká, že*

⁶⁶ „Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik“, Wolfgang Röd v *Cogito, ergo sum*; Praha 2006; str. 15.

⁶⁷ „The Cogito Puzzle“. P. J. Markie, v *Cogito, ergo sum*; Praha 2006; str. 89.

*výrok je nutně pravdivý, když chce zjevně říci, že je pro něj metafyzickou jistotou."*⁶⁸

⁶⁸ Tamtéž str. 109.

Po založení sebe sama jako věci myslící zjišťuje Descartes, zda existuje něco vně nás. Ve třetí meditaci se explicitně vrací k ideji Boha, aby vysvětlil hlavní argument Boží existence a mimo jiné také ukázal proč nás Bůh nemůže klamat.

III. MEDITACE

*„O Bohu: o tom, že existuje“.*⁶⁹

V prvním odstavci třetí Meditace se nacházíme stále ve stavu metodického pochybování; v naladění, kdy „Já“ je věc myslící, pochybující (o všem, o čem je možné), tvrdící, něco málo chápající, mnohé neznající,⁷⁰ chtějící,

⁶⁹ *Meditace o první filosofii*, přeložili P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikúmené, Praha 2003, s. 35

(dále *Meditace*); *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 35.

⁷⁰ Ve francouzské verzi dodatek: „milující, nenávidějící“ (AT IX-1, str. 27). Přiřadí-li Descartes k „duši, než naše myšlenky, které jsou především dvojího druhu: jedny jsou činnostmi duše, druhé jsou jejími afekty. Všechny ty, které nazývám činnostmi, jsou jejími úmysly, neboť zakoušíme, že pocházejí přímo z naší duše, a zdá se nám, že závisejí pouze na ní; stejně jako můžeme naopak obecně nazvat jejími afekty všechny druhy vjemů či poznatků, které se v nás nacházejí, neboť naše duše je často nedělá tím, čím jsou, ale vždy je přijímá od věcí, které jsou jimi představovány.“ (Vášně duše, str. 43 - 44). Descartes tedy rozlišuje dva druhy myšlenek, činnosti duše od afektů. Činnosti duše závisejí čistě na duši sami a pocházejí přímo z duše, aniž by k jejich podněcování bylo třeba něčeho vnějšího. Afekty přijímáme od věcí, jenž jsou duši představovány - nějak na ní působí; duše je v tom případě určitým způsobem pasivní; předměty se „obtiskují“ do smyslového vnímání a jejich představy přecházejí do duše, jenž je jimi ovlivněna. Duše v takovém případě nemůže být sama o sobě, a afekty tak nejsou tím, co hledáme, když mluvíme o věci myslící, která miluje či

nenávidí. Někdo by však mohl namítnout, že Descartes představuje lásku a nenávisť jako afekty. To je sice pravda, když Descartes mluví o počtu a uspořádání afektů, popisuje nejdříve úctu a pohrdání, obdiv a opovržení a poté se dostává k lásce a nenávisti, když říká: *„Všechny předcházející afekty v nás přitom mohly být vzbuzeny, aniž bychom si nějak všimli, zda předmět, který tyto afekty způsobuje, je dobrý nebo špatný. Pokud ale nějaká věc v naší představě vystupuje jako vůči nám dobrá, tj. jako pro nás příhodná, pak je v nás vzbuzena láska vůči ní; pokud je ale představena jako špatná a škodlivá, pak to v nás probudí nenávisť.“* (Vášně duše, str. 72). Tento popis si někdo může spojit s tím, že když Descartes popisuje věc myslící, jenž nenávidí a miluje, mluví zde o afektech. Pak by si ale protiřečil, protože nám v jednom odstavci říká, že se máme snažit zapomenout na všechny představy tělesných věcí a zároveň by mluvil o věci myslící, která miluje či nenávidí, tedy je pod vlivem působení představy tělesné věci. Tak to však ve skutečnosti není. Descartes rozlišuje afekt lásky a nenávisti od milování předmětu, který je zcela nehmotný. Když mluví o vůli, tak říká: *„A také volní úmysly jsou dvojího druhu: neboť jedny jsou činnostmi duše, které se obracejí k duši samotné, jako když chceme milovat Boha, anebo obecně zaměřit naše myšlení k nějakému předmětu, který je zcela nehmotný; druhé jsou činnostmi, které se obracejí k našemu tělu, jako když z pouhého úmyslu projít se vyplyne, že se naše nohy pohnou a že jdeme“.* (Vášně duše, str. 44). Zde se nám tedy vrací znovu rozlišení na afekty a činnosti duše (a jejich další dělení) a vidíme tak, že když Descartes v úvodu francouzského vydání ve třetí meditaci mluví o lásce a nenávisti, nemá na mysli afekty, ale „Já“ atributy, kdy „Já“ myslí a pochybuje nebo kdy „Já“ miluje a nenávidí, můžeme mezi nimi vidět určitý rozdíl. Samozřejmě chápeme, že něco myslet a něco nenávidět jsou dvě rozdílné činnosti. Je ale otázka, jestli se jedná o činnosti kategoricky odlišné. Jestli například pochybování není něco abstraktnějšího, obecnějšího, než nenávisť; jestli pochybování o všem, o čem je možné, není snáze předatelná zkušenost ve smyslu tvrzení; zda je například u vyneseního soudu: „Cogito ergo sum“, ke kterému „Já“ dospěla skrze myšlení, snadněji přístupné ke konsenzu mezi lidmi, než ku příkladu tvrzení: „něco nenávidím“. Abychom mohli na tyto možné otázky odpovědět, musíme si nejdříve ozřejmit Descartovo chápání pojmu „milující“ - aktu lásky - a „nenávidějící“ - aktu nenávisti. Poté co Descartes ve Vášních duše uváží všechny funkce náležející tělu (které jsou pro nás v toto okamžiku nepodstatné, jak vzhledem k věci myslící, která nenávidí a miluje, tak z důvodu toho, že ještě nemáme tělo pevně založeno), říká: *„...v nás nezůstává nic, co bychom mohli přičíst naší činnosti duše.“*

nechtějící a též představující si a smyslově vnímající. Úkol a výchozí pozici tohoto mého „Já“ vymezuje Descartes, když říká: *„...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 ponenáhlu poznat se více a seznámit se sám se sebou důvěrněji.“*⁷¹ O výchozí pozici se jedná z toho důvodu, že pokračujeme na místě, kde jsme ve druhé Meditaci skončili; a pokračujeme tak v meditování. Úkol je to proto, že musíme vyvinout určitou aktivitu - snahu - překonat naše předsudky týkající se smyslově poznatelného, jenž jsou v nás hluboko zakořeněné; čemuž odpovídá i Descartova vsuvka - ježto je to sotva možné -, již používá, když mluví o vymazání představ tělesných věcí ze svého myšlení. Vědět, že jsme svým radikálním pochybováním odstranili v možnosti smyslově přístupný svět, je něco jiného, než se skutečně vzdát smyslového - když pátráme po tom, co „Já“, „věc myslící“, vlastně je; respektive se snažíme naše poznání sebe sama rozšířit o další poznatky (které je možné vyvodit, aniž bychom používali znalostí ze smyslů). Přesto i když takto odmítnu smyslové předměty, něco z nich ve mně zůstává - jako obsah myšlení - a zde Descartes říká: *„...neboť, jak jsem si už povšiml, I kdyby snad to, co smyslově vnímám nebo si představuji, nebylo vně mne <a samo o sobě> ničím, přesto jsem si jist, že ty mody myšlení, které nazývám smyslové vjemy a „představy“, jsou ve mně, nakolik jsou to jen mody myšlení“.*⁷²

Může to být například „Já“, jenž miluje poznání a nenávidí klam atd. Můžeme tak uzavřít, že pochybování není něco abstraktnějšího, obecnějšího, než nenávisť. Mimo jiné se nám zde ukazuje, že láska k ideji Boha je čistou činností, aktem vůle; a děje se v duši.

⁷¹ *Meditace*, s. 35; AT, VII, 35.

⁷² Pro přiblížení můžeme citovat Descarta v *Principech filosofie*, kde říká: *„Mody zde chápeme naprosto totéž, co jinde atributy či*

Po stručném uvedení toho, co Descartes již ví či přesněji toho, u čeho si zatím všiml, že ví, je načase se pokusit najít, je-li ve mně ještě něco dalšího. Vrací se k tomu, že ví, že je věc myslící a ptá se: „Vím tedy také, co je zapotřebí, abych si byl nějakou věcí jist? 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, bylo nepravdivé – pročez mi nyní připadá, že mohu stanovit jako všeobecné pravidlo, že pravdivé je vše, co vnímám velmi jasně a rozlišeně.“⁷³ Jasné a rozlišené vnímání připomíná první pravidlo Rozpravy o metodě; „Nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl

kvalitami. Ale když uvažujeme, že substancí ovlivňují nebo obměňují, nazýváme je mody. Když můžeme podle oné obměny pojmenovat jaká je, nazýváme je kvalitami. A konečně, když obecně nahlížíme pouze to, co tkví v substancí, mluvíme o attributech. Neříkáme tudíž, že Bůh má mody nebo kvality, ale pouze atributy. Nelze v něm totiž pochopit žádnou obměnu. A též ve věcech stvořených bychom neměli tomu, co je v nich vždy stejné (jako existence a trvání ve věci existující a trvající), říkat kvality či mody, ale atributy.“; *Principia Philosophiae*, pars I, § LVI, str. 57. Bůh jako takový nemá mody, protože by to znamenalo, že jej něco ovlivňuje, obměňuje, byl by na něčem závislý, což je nepřijatelné a jedná se tedy o další rozdíl, který u něho nacházíme, na rozdíl od člověka. Descartes dále píše, že některé mody jsou ve věcech samých, jiné v našem myšlení. Jako příklad v *Principiech* filosofie používá čas: „Když odlišujeme čas od obecně pojatého trvání a nazýváme jej počtem pohybu, jedná se pouze o modus myšlení.“ *Principia Philosophiae*, pars I, § LVII, str. 57. Mody myšlení jsou také veškeré obecniny, které vznikají: „pouze tím, že užíváme jednu a tutéž ideu k myšlení o všech jednotlivinách, které jsou si vzájemně podobné“. *Principia Philosophiae*, pars I, § LVIII, str. 58. Descartes navíc píše, že: „Myšlení a rozlehlost lze také pokládat za mody substance, pokud totiž jedna a táž mysl může mít více různých myšlenek.“ *Principia Philosophiae*, pars I, § LXIV, str. 67.

⁷³ *Meditace*, s. 36; AT, VII, 35.

poznal."⁷⁴; („pravidlo evidence“; evidence je definována jasností a rozlišeností <či zřetelností>; evidence přísluší idejím - idea je chápána jako předmět duševní činnosti; jasná idea je taková idea, která je přítomná v mysli, nahlížená rozumem; rozlišená idea je taková idea, kterou myslíme takovým způsobem, že k ní nepřidáváme nic dalšího, co by jí jako samotné nepřislušelo). V podstatě tedy vidíme něco jasně a rozlišeně,⁷⁵ kdy jasné a rozlišené se nám zdá být základem pravdivosti - to že nám však něco připadá pravdivé, protože to vidíme jasně a rozlišeně neznámá, že pravdivé skutečně je. Nejdříve musíme určit, zda je jasné a rozlišené skutečně kritériem pravdivosti, teprve od té chvíle bude takové poznání plnohodnotné.

Přestože vím, že potřebuji určit, zda je jasnost a zřetelnost kritériem pravdivého poznání, je obtížné pochybovat o tom, co se mi zdá evidentní. Otázkou tedy je, je-li možné zpochybnit evidentní a pokud ano, jak. Descartes si uvědomuje, že i jiné věci - než to co nahlíží jasně a rozlišeně - dříve považoval jako naprosto jisté; a přesto byl později nucen uznat, že tyto poznatky byly pouze pochybné: *„A přece jsem dříve připouštěl jako naprosto jisté a zjevné mnohé, co jsem poté shledal pochybným. Cože to bylo? Inu země, nebe, hvězdy a vše ostatní, co jsem si osvojoval smysly. Co jsem však na nich jasně vnímal? To, že se ideje či myšlenky takových věcí nacházejí v mé mysli. Ani teď nevystupuji proti tomu, že jsou ty ideje ve mně. Tvrdíval jsem však i něco jiného, co jsem také z návyku*

⁷⁴ Rozprava o metodě; str. 17

⁷⁵ Když v *Principech filosofie* popisuje Descartes, co je poznatek jasný a rozlišený, tak říká: „Jasným nazývám ten, který je přítomný a zjevný pro pozornou mysl.“ *Principia Philosophiae*, pars I, § LXIV, str. 47. Jako příklad používá, když něco vidíme dostatečně silně naším zrakem. Nemusí se však jednat pouze o to, co vnímáme smysly, ale též myslí, kdy jasně nahlížíme nějaký poznatek, například matematický. Co se týká rozlišených poznatků: „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.“ *Tamtéž*, str. 49.

věřit tomu považoval za jasně vnímané, a co jsem přesto nevnímal doopravdy: totiž že jsou vně mne jakési věci, od nichž ony ideje pocházejí a jimž jsou naprosto podobné. A právě v tom jsem se buď mýlil, nebo alespoň, soudil-li jsem správně, se tak nestalo díky síle mého vnímání."⁷⁶ V této části textu nám vyvstává diference mezi věcmi o sobě a představami těchto věcí v naší mysli. Abychom mohli dále pokračovat ve výkladu, je nejdříve potřeba popsat si Descartovu představu toho, jak intelekt poznává věci, která vychází z jeho výkladu v Pravidlech pro vedení rozumu.⁷⁷ Když chce náš intelekt poznávat nějakou věc, musí nejdříve přijímat poznatky od smyslů. Můžeme se tedy zaměřit na to, jak k této operaci dochází (operaci proto, že smyslové vnímání je výkon intelektu). Smyslové vnímání, jako aspekt intelektu, musí být činnost aktivní. Tak tomu také skutečně je, aktivní činnost prokazuje tak, že jsme aktivně nastraženi na přijímání podnětů. Jsme nastraženi působení předmětu. To ale neznámá, že smyslové vnímání by bylo pouze aktivní. Smysly samotné přijímají pasivně, ale právě díky tomu, že jsou aktivně nastraženy. Pasivně přijímají z toho důvodu, že podle Descarta předměty mechanicky působí na tělo a smysly pak přijímají otištěné tvary těchto předmětů. Tento poznatek má další důsledky. Jedná se nám zde totiž o to, že poznávané tvary nám přecházejí z formy „res extensa“ do „res cogitans“.

Objevuje se nám zde nové chápání světa. Pro Descarta totiž svět vůbec není souborem například nějak ohraničených jsoucna. Dospívá ke zjištění, že my jako lidé nevidíme jsoucna a věci jako takové, ale ukazují se nám vnímaná jsoucna. To, co se nám ukazuje, jsou obsahy našeho vnímání - „cogitata“ - jedná se o obsahy naší zkušenosti, které jsou následně podrobeny zkoumání intelektem. Všimáme si toho, jak se věci dávají našemu vědomí.

⁷⁶ *Meditace*, s. 36; AT, VII, 35.

⁷⁷ *Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, 360

Podle tohoto principu tedy nevidíme svět jako svět, ale jako vnímaný svět. Věci a svět nám nemohou být bezprostředně přístupné.

Máme-li tedy rozlišené věci o sobě a představy v naší mysli, je nám nyní již jasné, proč Descartes zatím nevystupuje vůči idejím ve mně. Tím, že jsme zpochybnili existenci věcí o sobě - jako v možnosti pravdivých, přesto nám zůstaly představy v našich myslích, jenž jim mohou odpovídat či nemusejí; a pokud by odpovídaly, pak jediné „náhodou“, když silou našeho vnímání jsme k nim nemohli dospět. Když jsem se však mohl mýlit v tom, když jsem považoval své poznání smyslově přístupného světa za nutně pravdivé, mohu se mýlit i v tom, když se mi zdá být evidentní, že představy v mé mysli jsou pravdivé. Tyto představy tak získávají statut pochybného.

Descartes se dále ptá, zda neexistuje ještě něco jiné povahy, o čem se domníval, že nahlíží zřetelně: *„Když jsem uvažoval něco velmi jednoduchého a snadného ve věcech aritmetiky či geometrie, jako že dvě a tři je dohromady pět a podobně, nahlížel jsem alespoň tohle dostatečně zřetelně, abych mohl tvrdit, že je to pravda?“*⁷⁸ Takovéto uvažování se děje v rámci intelektu samotného, navíc Descartes říká, že takovéto jednoduché matematické soudy nahlížíme jedním krokem. Descartes dále píše, že u soudů této povahy, vycházející z naší racionality zjistil, že: *„Později jsem ovšem soudil, že je o tom třeba pochybovat jen z té příčiny, že mi přišlo na mysl, že mi snad nějaký Bůh mohl dát takovou přirozenost, abych byl podváděn i v tom, co se mi zdá nejzjevnější.“*⁷⁹ Descartes se tak vrací k myšlenkám vyslovených v dřívější meditaci, ale upozorňuje na to, že pochybovat o něčem tak zřejmém, jako jsou matematické pravdy, je nejobtížnější ze všeho, aby dále řekl: *„A když nemám příležitost domnívat se, že nějaký Bůh je podvodník,*

⁷⁸ *Meditace*, s. 36; AT, VII, 36.

⁷⁹ Tamtéž str. 36.

ani zatím dostatečně nevím, zda nějaký Bůh je, důvod k pochybování, který závisí výhradně na tomto názoru, je zajisté velmi chatrný a takříkajíc metafyzický. Aby však byl i tento důvod odstraněn, jakmile se naskytne příležitost, musím zkoumat, zda je Bůh a pokud je, zda může být podvodník; neboť když tuto věc nevím, zdá se mi, že si nikdy nemohu být zcela jist žádnou jinou."⁸⁰ Jakkoliv se nám tedy zdá nepravděpodobné, že by naše racionalita byla klamána, musíme tak s touto eventualitou počítat. Dostáváme se tak do fáze pátrání po pravdivém poznání, ve kterém již není možné pokračovat pouze pomocí lidské racionality, , kdy „Já“ jakožto věc myslící nejsem s to upevnit jistotu pravdivého ukotvení racionality. Na rozdíl od druhé meditace, která byla ve znamenání hledání pevného základu pomocí lidského intelektu a odmítnutí Boha jakožto ne nutného pro toto založení, je ve třetí meditaci nutné pracovat s ideou Boha. Musíme zkoumat, zda je Bůh a zda by nás mohl klamat i v něčem, co se nám zdá být tak jasně pravdivé.

K tématu nemůžeme přistupovat nějakým „náhodným“ způsobem: „Zdá se však, že rád nyní vyžaduje, abych nejdříve všechny své myšlenky rozčlenil do jistých rodů a pátral, v kterých z nich ve vlastním smyslu spočívá pravda nebo nepravda.“⁸¹ Descartes rozlišuje několik rodů myšlenek. Jedním z těchto rodů jsou ideje nebo-li představy věcí (když například myslím člověka, chiméru, nebe, anděla či Boha); jiné mají ještě jakési jiné formy (například když chci, popírám, tvrdím) a ty sice postihují nějakou věc jako subjekt myšlenky, ale myšlení postihuje víc, než podobu věci - „jedny z těchto myšlenek se nazývají „chtění“ či „stavy“, druhé pak soudy“.⁸² Poté, co se myšlenky rozčlení do rodů, přichází na řadu otázka po jejich pravdivosti. „Co

⁸⁰ Tamtéž str. 37.

⁸¹ *Meditace*, s. 37; AT, VII, 37.

⁸² *Meditace*, s. 37; AT, VII, 37.

se pak týče idejí, pokud je beru samy o sobě a nevztahují je k něčemu jinému, nemohou být ve vlastním smyslu nepravdivé...“⁸³ Ať už si představují vlastní tělo nebo chiméru, obě představy mají stejný ontologický charakter; pracujeme s ideou jako s ideou a není přitom důležité, jestli jí odpovídá nějaký předmět. Idea chiméry má tak pro nás stejnou platnost jako například idea anděla. Tak nemůže být ani idea chiméry nepravdivá, protože její pravdivost nespočívá v nějaké její vnější existenci, ale výhradně v představě věci; pro mne jakožto představujícího si má v myšlení idea chiméry a idea anděla stejnou pravdivost – žádná idea vůči mně nepovstává silněji, pravdivěji či skutečněji, než idea jiná. Podobně se to má se stavy a vůlí: *„Ani v samotné vůli či ve stavech se není třeba obávat nepravdy, neboť jakkoli si mohu přát něco nepoctivého nebo dokonce něco, co nikde není, přece ještě proto není nepravda, že si to přeji.“*⁸⁴ Jediné myšlenky, u kterých si tak musíme dávat pozor na to, abychom se nemýlili, jsou soudy. Omyl vzniká nejčastěji tak, že se domnívám, že výše zmiňované ideje, které jsou ve mně, jsou podobné věcem ležícím mimo mne a jsou s nimi shodné; pokud by rozum zůstával disciplinovaný a chápal tyto ideje jako ideje sami o sobě, možnost přesně takovéto chyby by se vyloučila.

Descartes rozlišuje ideje na vrozené, získané a na vytvořené mnou samým. V tomto rozlišení není řečeno, že by všechny tyto rody idejí existovaly, pouze to, že jsou to jediné možné cesty, jak se ideje mohou v našem myšlení objevovat. Dokážeme si totiž představit, že by nebylo žádných idejí získaných, vždyť kdyby kromě nás, kteří myslíme a pochybujeme a podobně, nic jiného nebylo, nebylo by ani možné ideje získávat. Když si na druhou stranu vezmu ideje vrozené a jiné vytvořené, dokážu si zase představit

⁸³ *Meditace*, s. 37; AT, VII, 37.

⁸⁴ *Tamtéž*, s. 37.

situaci, kdy by bylo pouze jedněch a těch druhých nebylo. Zatím se mi zdá možné, že by nebylo idejí vrozených a všechny ideje, se kterými můj rozum pracuje, by si sám nejdříve stvořil. U idejí vytvořených by se dalo namítat, že vlastně žádné nemusejí existovat, že všechny ideje, jenž mám, jsou vrozené a byly do mne vloženy. Všechny možnosti necháváme prozatím otevřené, protože se nám dosud nepodařilo nahlédnout pravý původ idejí.

Ideje získané působí na mne jako něco přirozeného, nezáviselí na mojí vůli a jejich přijímání je pro mne snadnější, než jejich odmítání. Když se Descartes zaměřuje na to, jestli jsou tyto ideje pevné, tak říká: „Když říkám, že jsem se tomu naučil přirozeně, chápu to pouze tak, že jsem jaksi sám puzen tomu věřit, nikoli tak, že mi nějaké přirozené světlo ukázalo, že je to pravda.“⁸⁵ Rozdíl je v tom, že cokoliv mi ukazuje přirozené světlo (jako například to, že jsem, když myslím) je nepochybné. Jsem-li však veden k tomu, důvěřovat těmto idejím, pouze přirozenými popudy, můžu se v nich mýlit, tak jak jsme se již mnohokrát přesvědčili. Descartes dále říká: „...i kdyby ony ideje nezávisely na mé vůli, nepocházejí ještě proto nutně z věcí ležících vně mne.“⁸⁶ Mohla by ve mně být nějaká schopnost, kterou ještě zcela neznám, a která by je do mne vkládala a podobně. Navíc i kdyby pocházely od věcí ode mne různých, neznamena to, že by těmto věcem musely nutně odpovídat. Descartes říká, že se mu často zdálo, že odhalil velký rozdíl mezi předmětem a idejí a pomáhá si s příkladem slunce, kdy ve své mysli nachází dvě ideje, jedna je ze smyslů - tedy získaná idea - ve které je slunce malé, druhá je pak vytvořená - vychází z astronomického úsudku. Z těchto dvou poznatků mohu odvozovat, že obě ideje nemohou být podobné slunci, jenž existuje vně mne. Vezmeme-li tyto poznatky, pak se ukazuje, že představa, že existují

⁸⁵ *Meditace*, s. 38; AT, VII, 38.

⁸⁶ *Meditace*, s. 39; AT, VII, 39.

jakési ode mne různé věci, které posílají své ideje do mne jako myslícího, není založená na pevném a pravdivém setkání; na základě jistého soudu, ale jen na základě „puzení“. Snažíme-li se dospět k tomu, nakolik mohou ideje odrážet věcnou realitu, dostáváme se do bodu, ze kterého již nemůžeme pokračovat, aniž bychom dospěli k nějakému jistému poznání (kromě toho, že tímto způsobem není možné zodpovědět otázku, zda ideje odrážejí něco, co by bylo mimo mne).

Descartes však přichází ještě s jiným způsobem, jak se k této problematice vrátit: *„Napadá mne však ještě jiná cesta jak zkoumat, zda vně mne existují některé z věcí, jejichž ideje jsou ve mně. Nakolik jsou totiž ony ideje pouze jakési mody myšlení, neuznávám mezi nimi žádnou nerovnost a zdá se, že všechny tímto způsobem pocházejí ode mne;⁸⁷ nakolik ale jedna reprezentuje jednu věc, druhá druhou, zjevně se navzájem velmi různí.“⁸⁸* Jinak řečeno, k idejím v naší mysli se my sami můžeme vztahovat i jiným způsobem, než jako k idejím jako k idejím. Vidíme-li je jako ideje reprezentující, postupně se mezi nimi stírá ona rovnocennost, jak uvidíme dále: *„Ideje, jež mi ukazují substance, jsou totiž bezpochyby něčím větším a obsahují v sobě takřikajíc více předmětné reality než ideje, které reprezentují pouhé mody či akcidenty; a idea, skrze níž chápu nějakého nejvyššího Boha, věčného, nekonečného, vševědoucího, všemohoucího a stvořitele všech věcí, které kromě něho jsou, má pak v sobě rozhodně více předmětné reality než ideje, skrze něž se ukazují konečné substance.“⁸⁹* „Já“, jakožto myslící, zůstává stejné, jako zůstávají i ideje, ke kterým se obrací, mění se pouze úhel

⁸⁷ V této pasáži se nám tak opětovně potvrzuje tvrzení, že ideje jako obsahy mysli, když je chápeme čistě jako obsahy mysli; tedy sami o sobě, jsou si rovnocenné a mají stejný statut, jak již bylo vyloženo výše.

⁸⁸ *Meditace*, s. 40; AT, VII, 40.

⁸⁹ *Meditace*, s. 40; AT, VII, 40.

pohledu, ze kterého je nyní vnímáme, když se zaměřujeme na míru jejich předmětné reality, jenž - jak vidíme - není vždy stejná. Ideje, jež mi ukazují substance jsou tedy více obsahové, než ty, které se vážou k modům či akcidentům (substancí) a pak tedy idea Boha musí mít v sobě více předmětné reality, než ideje, přes které vidíme substance, protože ty - substance - jsou Bohem stvořené a: *„Přirozeným světlem je pak zjevné, že v účinné a celkové příčině musí být přinejmenším tolik <reality>, kolik je v jejím účinku.“*⁹⁰ Tento poznatek nahlíží člověk pomocí přirozeného světla, kdy ví, že se jedná o poznatek jistý a že věc nemůže být jinak. Účinek bere svou realitu z příčiny, jenž by mu ji nemohla dát, kdyby žádnou neměla. Vyplývá z toho, že něco nemůže vzniknout z ničeho a také to, že něco dokonalejšího nemůže vzniknout z něčeho méně dokonalého. Vztahuje se však výše zmíněné i na ideje? Descartes odpovídá souhlasně: *„A to zřetelně platí nejen o těch účincích, jejichž realita je aktuální čili formální, ale také o idejích, u nichž se uvažuje pouze předmětná realita. ...to, že tato idea obsahuje tu či onu předmětnou realitu spíše než jinou, musí rozhodně mít z nějaké jiné příčiny, v níž je přinejmenším tolik formální reality, kolik tato idea obsahuje předmětné. Vycházíme-li totiž z toho, že se v ideji nachází cosi, co nebylo v její příčině, pak by to tato idea měla z ničeho: a jakkoli nedokonalý je ten modus bytí, jímž je věc předmětná v chápavosti skrze ideu, rozhodně není pouhým nic, a proto nemůže být z ničeho.“*⁹¹ Jakkoliv tedy může být idea v myšlení omezená, nepřesná nebo oslabená, vždy musí mít nějaký vzor, ze kterého si bere předmětnou realitu a I když si představíme, že by mohla vznikat jedna idea z jiné, kdy bychom například prvky z jedné ideje skládali s jinou; nějaké ideji odebírali některý aspekt, a vytvářeli bychom tak jinou ideu; brali

⁹⁰ *Meditace*, s. 40; AT, VII, 40.

⁹¹ *Meditace*, s. 40; AT, VII, 41.

bychom něco z jedné ideje a přidávali k jiné - přesto takovýto řetězec idejí, jenž by se rodily čistě v naší mysli (a vznikaly by tak ideje, které nemají vzor v realitě), přesto by v nich určitá míra předmětné reality zůstávala a navíc bychom postupem času museli dojít k ideji, jenž by takto složená být nemohla; k archetypu - a i kdyby se jednalo pouze o jednu jedinou ideu, ta by nám základ jako předmětné reality stačila (pokud by splňovala jednu podmínku, že bych nedospěl k poznání, že tímto archetypem jsem „Já“ a mimo mne by neexistovalo nic jiného) : *„A byť se snad jedna idea může zrodit z jiné, přesto tu není dán postup do nekonečna, ale mělo by se nakonec dospět k nějaké prvotní ideji, jejíž příčina je jako archetyp, který formálně obsahuje veškerou realitu, která je v ideji jen předmětně. Takže je pro mne přirozeným světlem zřetelné, že ideje ve mně jsou jakoby nějaké obrazy či předměty, kterým sice snadno může scházet dokonalost věcí, z nichž byly vzaty, ale které přesto nemohou obsahovat nic většího či dokonalejšího než ony věci.“*⁹²

Snažíme se potvrdit nebo vyvrátit existenci ideje, v níž by byla předmětná realita tak veliká, že by tato realita nebyla ve mně ani formálně, ani vynikavě; jedná se o ideu, které bychom sami nebyli příčinou: *„Nenajde-li se ve mně žádná taková idea, nebudu mít vůbec žádný argument, který by mne ujistil o existenci nějaké ode mne rozdílné věci...“*⁹³ Při hledání výše zmíněné ideje postupuje Descartes „krok za krokem“ pomocí výčtu možných idejí v naší mysli, kdy rozdělení do kategorií je určeno podle předmětu, ke kterému se dané ideje vztahují (a co mohou - ale nemusejí -

⁹² *Meditace*, s. 41 - 42; AT, VII, 42.

⁹³ *Meditace*, s. 42; AT, VII, 42.; mluví-li Descartes o tom, že nemůže nalézt jiný argument - pro potvrzení existence takové ideje - má na mysli argument, který by byl veden z nějakého Božího účinku; jak argumentuje Descartes na námitku Burmana, který se ho ptá na to, jak může říct, že není žádného jiného argumentu a později v textu přicházet s dalšími argumenty, jenž existenci Boha dokazují.

představovat); k jaké kategorii substance se vztahují. Kromě neproblematické ideje mne samotného reprezentuje podle Descarta jedna z mých idejí Boha, další ideje reprezentují věci tělesné a neživé, další anděly, další zase živočichy a jiné zase mně podobné lidi. Ideje, které ukazují jiné lidi, živočichy nebo anděly (netělesné substance), můžeme je poskládat z idejí sebe sama, tělesných věcí a Boha; jejich ideje v mé mysli jako takové mohou být, aniž by odpovídaly něčemu, co by muselo být ve světě a mohou být stvořeny mnou, jakožto myslícím a představujícím si. Zaměříme-li se na ideje tělesných věcí, Descartes dochází k poznání, že: „...nevyskytuje se v nich nic tak velkého, aby se zdálo, že to nemůže pocházet ode mne samého...“.⁹⁴ Předpokladem pro toto poznání je, že je nevnímáme jasně a rozlišeně, takže ani nevíme, zda jsou pravdivé nebo nepravdivé; jestli ideje, jež o nich máme, jsou idejemi věcí nebo ne. Zde si můžeme povšimnout, že jsme dříve v textu poznamenali, že ideje nemohou být nepravdivé, nepravdivé mohou být pouze soudy. Nedochozí však k žádnému konfliktu s tímto novým tvrzením, protože dříve jsme mluvili o idejích jako idejích, zatímco nyní se zabýváme idejemi, které reprezentují věci⁹⁵ (a ty nepravdivé být mohou, viz. Descartův příklad ideje představující chlad). Všechny tyto již popsané ideje můžeme odložit stranou: „Těmto idejím věru není nutné připisovat nějakého ode mne různého průvodce, neboť je mi přirozeným světlem známo, že jsou-li nepravdivé, tj. nereprezentují-li žádné věci, pocházejí z ničeho, tj. nejsou ve mně z jiné příčiny než proto, že mé přirozenosti něco schází a není

⁹⁴ *Meditace*, s. 42; AT, VII, 43

⁹⁵ A ty nepravdivé být mohou, viz. Descartův příklad ideje reprezentující chlad: „A protože ideje musí být jakoby idejemi věcí, pak je-li pravda, že chlad není ničím jiným než zbaveností tepla, idejí, která mi jej reprezentuje jako něco reálného a pozitivního, se po zásluze říká „nepravdivá“ (a tak i v ostatních příkladech).“ *Meditace*, s. 43; AT, VII, 44.

zcela dokonalá; a jsou-li pravdivé, nevidím, proč by nemohly být ode mne - ukazují mi totiž tak málo reality, že to nemohu odlišit od toho, co není věc."⁹⁶ Přestože vidíme rozdíl mezi „já“, chápeme-li je jako věc myslící, tedy spadající do oblasti *res cogitans*, a mezi tělesnými věcmi, jenž patří mezi *res extensa*, přesto i to, co vidíme ve věcech tělesných jasně a rozlišeně - tedy substanci, trvání, počet - můžeme vnímat jako ze mne vycházející ideje; i když se tyto pojmy sice různí, shodují se ve výměru substance. Když zase vnímám, že jsem a že už jsem nějakou dobu byl, a když pojímám různý počet myšlenek, osvojuji si ideje trvání a počtu, které bych následně mohl promítat do vytvořených idejí tělesných věcí. Dále Descartes říká, že: *„To ostatní, z čeho jsou slity ideje tělesných věcí, totiž rozlehlost, tvar, poloha a pohyb, sice ve mně - nejsem-li nic jiného než věc myslící - není obsaženo formálně, ale protože jsou to jen jakési mody substance a já jsem substance, mohou být podle všeho obsaženy vynikavě.*"⁹⁷ Vyřadili jsme tedy ideje věcí tělesných jako ideje, které by mohly zakládat něco vnějšího na nás; jsme nuceni pochybovat o nich, protože mohou být pouhými výplody naší mysli a nemusejí odrážet předmětnou realitu, jenž by dokazovala existenci věcí mimo nás.

Jediná idea, již jsme se zatím nezabývali takto podrobně je idea Boha: *„A tak zbývá pouze idea Boha, u níž je třeba uvážit, zda je něčím, co by nemohlo pocházet jen ode mne. Jménem „Bůh“ chápu jakousi nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substanci, která stvořila jak mne, tak cokoli jiného, co existuje - pokud něco jiného existuje. To vše je zjevně takové, že čím důkladněji to pozoruji, tím méně se mi zdá, že by to mohlo pocházet jen ode mne. A tak je z výše řečeného třeba učinit*

⁹⁶ *Meditace*, s. 43; AT, VII, 44

⁹⁷ *Meditace*, s. 43; AT, VII, 44

závěr, že Bůh nutně existuje."⁹⁸ Descartes dospívá k dokázání boží existence, která je navíc i důkazem něčeho vnějšího, na mysli nezávislého. Nikdo nepopírá, že si mohu vytvořit ideu substance - protože i já jsem substance⁹⁹ -, ale mohu vytvořit jedině ideu substance konečné, protože jsem konečná bytost; a jak víme, nemohu vytvořit ideu něčeho, co by mně - jako tvořícího - přesahovalo; a idea nekonečné substance¹⁰⁰ mně jasně přesahuje. Idea nekonečné substance může tedy pocházet čistě od substance, která je nekonečná doopravdy. Na námitku vůči tomu, že by nekonečná idea mohla být vytvořena jako pouhá negace konečné ideje Descartes říká: „...zjevně chápu, že v nekonečné substanci je více reality než v konečné, a proto je ve mně vnímání

⁹⁸ *Meditace*, s. 43; AT, VII, 45

⁹⁹ Descartes chápe dvě pojetí substance. V *Principech filosofie* k tomuto tématu připomíná: „Substancí nemůžeme chápat nic jiného než věc, která existuje tak, že k tomu, aby existovala, nepotřebuje žádnou jinou věc.“ *Principia Philosophiae*, pars I, § LXIV, str. 53. Splnění takovéto podmínky pro substanci se uskutečňuje pouze v Bohu. Ostatních substancí poznáváme, že existují jedině díky Boží součinnosti. Descartes však říká, že pojem substance není u Boha ve stejném smyslu jako u věcí stvořených. Substance tělesná a mysl mohou být chápány jako věci, které k existování potřebují pouze Boží součinnost. Substance jako takové pak poznáváme z jejich atributů a každá substance má jednu hlavní vlastnost, která určuje její přirozenost a esenci a vztahují se k ní všechny ostatní vlastnosti (u člověka se jedná o myšlení, u tělesných věcí o rozprostraněnost).

¹⁰⁰ Označení nekonečná substance je přesnější, než případné tematizování Boha jako neomezené substance. Neomezenost přisuzujeme spíše věcem, u kterých si nedokážeme představit stav, který by už nemohl být překonán (například rozlehlost tak velkou, že bychom chápali, že už nemůže být větší); jinými slovy tam, kde naše mysl nenachází hranice. Tyto věci označujeme za neomezené spíše než za nekonečné (protože to, že si nedokážeme tyto meze představit neznamená, že žádné hranice neexistují). V *Principech filosofie* Descartes píše, že je tomu tak, protože žádnou jinou věc než Boha nechápeme tak pozitivně <pouze u Boha nepoznáváme v žádném ohledu meze, ale dokonce pozitivně chápeme, že v něm žádné nejsou>. *Principia Philosophiae*, pars I, § LXIV, str. 35.

nekonečného nějak prvotnější než vnímání konečného, to jest, vnímání Boha je ve mně nějak prvotněji než vnímání mne samotného. Vždyť jak bych chápal, že pochybuji, že po něčem toužím, tj., že mi něco schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mně nebyla žádná idea dokonalejšího jsoucna, ze srovnání s nímž bych uznal své nedostatky"¹⁰¹ Objevuje se nám vztah mezi <lidskou> nedokonalostí a <božskou> dokonalostí; kdybychom neměli ideu něčeho dokonalejšího, než jsme my sami, nemohli bychom si uvědomovat svojí nedokonalost, kterou si ve skutečnosti uvědomujeme. Tento vztah nejenom že nám dokazuje existenci Boha, jako dokonalejší bytosti, se kterou se srovnáváme, ale ukazuje nám i to, že naše přirozenost není dokonalá - nebýt tohoto srovnání, byli bychom „sami se sebou spokojení“; nebyli bychom puzeni k nějaké aktivitě - tedy ke snaze posunovat naše hranice. Navíc je třeba připomenout, že ve chvíli, kdy řekneme, že skrze naši nedokonalost poznáváme boží dokonalost, implicitně tím máme na mysli, že poznáváme dříve boží dokonalost, skrze kterou poznáváme naši nedokonalost; Descartes upozorňuje na to, že ve skutečnosti je dříve boží dokonalost z toho důvodu, že naše nedokonalost je nedostatek a ve své podstatě popření boží dokonalosti; a abychom mohli něco popřít, nejdříve musí být to, co popíráme.¹⁰² Idea Boha musí být pravdivá i materiálně, je naprosto jasná a rozlišená a obsahuje tak v sobě více předmětné reality než kterákoliv jiná; idea Boha jako nejpravdivější idea.

Můžeme však přijít se závažnější námitkou, kdy bychom se ptali, zda v našich nedokonalostech, není založení pro to, aby se v mohli stát dokonalostmi (časem, vývojem, rozpínáním poznání nebo nějakým jiným způsobem); v člověku by tak v potenci byly dokonalé vlastnosti, jenž nyní

¹⁰¹ *Meditace*, s. 45; AT, VII, 45

¹⁰² Pro srovnání: Diskuze mezi Burmannem a Descartem; *Meditace*, s. 45; AT, VII, 45

připisujeme Bohu. Mohlo by se zdát, že by potence k těmto dokonalostem mohla stačit k vytvoření ideje Boha. Descartes ale okamžitě namítá, že ač je v mé potenci mnohé, nic z toho nepatří k ideji Boha, v níž nemůže nikdy být nic v potenci, byl by to přeci jasný znak nedokonalosti; Bůh se k dokonalosti nepropracovává, dokonalý vždy je, byl a bude. Navíc i kdyby se naše vlastnosti nějakým způsobem zdokonalovaly, nikdy nedojdou k tomu, aby se nemohly rozrůstat dále; přeneseme-li toto tvrzení na poznání a jeho rozvoj, vidíme, že Descartes nechápe poznání jako něco, co by mohlo být úplné; poznávání je pro člověka nikdy nekončící proces. U Boha se má tato problematika jinak, protože Bůh je nekonečný v aktu; k jeho dokonalosti nelze nic přidat.¹⁰³ Poslední argument, který Descartes přidává, říká: „A konečně vnímám, že předmětné bytí ideje se nemůže vytvořit z pouhého potenciálního bytí, které je ve vlastním

¹⁰³ Pokud je tedy lidské poznávání nikdy nekončící proces, proč se máme snažit něco poznávat? Jedním z důvodů, proč poznávat je to, že poznatky, které získáváme, jsou praktické poznatky. Praktická filosofie nahrazuje filosofii spekulativní a stává se základem vědy. Věda poté řeší skutečné lidské problémy, jako jsou například v Rozpravě naznačená témata z medicíny. Dalším, a podle mého názoru zásadnějším důvodem je to, že člověk je především bytost myslící, kdy myšlení je považováno za jeho hlavní možnou činnost. Tato nutná činnost vede k vynášení soudů. Univerzální moudrost je tedy především vynášení pevných a pravdivých soudů. Soudy jsou určování toho, co je a co není. Je to určování bytí předmětu (je-li ovšem předmět takové povahy, kdy je možné o něm pevné a pravdivé soudy vynášet).

To, že jsou soudy pevné a pravdivé znamená, že jsou nezpochybnitelné a vynucují si souhlas. Vynášením těchto soudů vnucujeme přírodě určitý řád a charakter. Snažíme se ho do ní vložit, nalézt ho a tak nalézt i pravdu. Vynášení pravdivých soudů vede k sebeurčování, potvrzování sebe sama a prosazování svobodné vůle. Svoboda vůle je nositelem lidské svobody.

Důležitá je při tom činnost. Dochází k růstu „přirozeného světla“, což slouží k tomu, aby náš intelekt byl schopen předkládat správné a pravdivé. Mysl činí „zdravou“ právě tato činnost a je to prostředek, jak dosáhnout spásy.

smyslu slova ničím, ale výhradně z bytí aktuálního čili formálního."¹⁰⁴

Descartes se dále táže, zda by on sám, když má tuto ideu, mohl být, kdyby žádné takové jsoucno jako je Bůh neexistovalo: „*Od koho bych totiž byl? Patrně od sebe, od rodičů nebo od něčeho jiného, méně dokonalého než Bůh, nic dokonalejšího ani stejně dokonalého jako on totiž nelze myslet ani vybájit.*“¹⁰⁵ Descartes nejdříve podrobuje zkoumání myšlenku toho, že bych byl sám od sebe. Kdybych se však mohl učinit tak, že bych byl sám ze sebe, určitě bych si dal všechny dokonalosti, jejichž idea je ve mně (a stal bych se tak samotným Bohem). Nemůžeme ani předpokládat, že jsme vždy byly tak, jak jsme nyní, jako by z toho vyplývalo, že není třeba hledat žádný původ existence. Zde se Descartes obrací na argument trvání, kdy z poznání toho, že jsem nyní, nikterak nevyplývá, že budu i v dalším okamžiku. Pro další moment jej musí jakoby stvořit nějaká příčina - uchovat jej - a k uchování kterékoliv věci v jednotlivých okamžicích je zapotřebí zcela stejné síly a činnosti, jaké by bylo třeba k jejímu stvoření. Uchovávání a stvoření tak získávají stejný statut s ohledem na příčiny a kdybychom se domnívali, že jsme byli vždy a nejsme stvoření, stejně tak bychom se museli ptát po příčině, jenž nás uchovává. Ptáme-li se po tom, co nás uchovává v trvání, zjišťujeme, že my samotní to být nemůžeme; jsme jen věci myslící, jenž nemá sílu k tomuto uchovávání a kdyby jí měla, museli bychom si toho již dříve všimnout. Docházím k závěru, že nejsem příčinou sebe sama <CAUSA SUI> a: „*poznávám, že závisím na nějakém jiném jsoucnu než na sobě samém.*“¹⁰⁶

Nyní je jisté, že závisíme na nějakém jsoucnu, ještě jsme však neprozkoumali, zda tímto jsoucnem nemohou být

¹⁰⁴ *Meditace*, s. 46; AT, VII, 47

¹⁰⁵ *Meditace*, s. 47; AT, VII, 48

¹⁰⁶ *Meditace*, s. 48; AT, VII, 49

rodiče či kterékoliv jiné příčiny, ne tak dokonalé jako Bůh. Nikdo takový mne však stvořit nemůže, neboť je zřetelné, že v příčině musí být přinejmenším tolik, jako v účinku. Descartes píše, že z toho důvodu, když označím sebe za věc myslící - jak jsem to učinil - pak ať už se mi nakonec přidělí jakákoliv příčina, je třeba i ji prohlásit za věc myslící, která má ideu všech dokonalostí, jež připisuji Bohu. Zde je možné vytvořit zřetězení, kdy každá další příčina musí mít i svou vlastní příčinu, a v tomto řetězci pokračujeme až do okamžiku, kdy se dostaneme k Bohu jako poslední příčině: „*Je totiž dost očividné, že tu nemůže být dán postup do nekonečna, zvláště když tu pojednávám nejen o příčině, jež mne kdysi vytvořila, ale především o té, jež mne v současnosti uschovává.*“¹⁰⁷ Nemáme si ani představovat domněnku, kdy bychom byly způsobeni větším počtem jsoucen, z nichž bychom si brali různé ideje dokonalosti, které připisujeme Bohu. Jednou z jeho dokonalostí je totiž jednota, jednoduchost či neoddělitelnost všeho. Co se týká rodičů, jsem si jist, že mne neuchovávají a ani mne nezpůsobili, pokud k sobě přistupuji jako k věci myslící - jediné co jim mohu připsat, je jakési jejich rozvržení mne co do látky. Závěrem pak můžeme říci, že to, že existují a že je ve mne idea nejdokonalejšího jsoucná dokazuje, že existuje také Bůh.

Posledním úkolem, který je třeba se pokusit vyřešit, je to, jak jsem tuto ideu Boha obdržel. Descartes říká, že: „*Nenačerpá jsem jí totiž smysly ani jsem ji nezískal nečekaně, jak se stává u idejí smyslově vnímatelných věcí, když se tyto věci naskytnou (nebo zdánlivě naskytnou) orgánům vnějších smyslů; ani jsem si ji nevybájl, neboť z ní nemohu vůbec nic ubrat ani k ní přidat; a tedy zbývá, že je mi vrozená, stejně jako je mi vrozená také idea mne*

¹⁰⁷ *Meditace*, s. 49; AT, VII, 50

samého."¹⁰⁸ Bůh do mne tuto ideu vkládá, když mne tvoří a už jen z toho, že mne Bůh stvořil vychází to, že jsem učiněn k jeho obrazu a že tuto podobu, v níž je obsažena idea Boha, vnímám stejnou schopností, jíž vnímám i sebe sama.¹⁰⁹ Zaměřím-li tedy v reflexi pohled na sebe sama, pak vidím, že jsem věc neúplná, závislá na jiném a chápu, že to, na čem jsem závislý, „má v sobě vše větší“; neomezeně i v potenci: „Celá síla argumentu je v tom, že poznávám, že bych nemohl existovat s takovou přirozeností, jakou mám, totiž s idejí Boha v sobě, kdyby Bůh také opravdu neexistoval - ten Bůh, jehož idea je ve mně, tj. ten, jenž má všechny dokonalosti, jež neuchopuji, ale mohu se jich nějak dotýkat myšlením, a jenž nepodléhá vůbec žádným nedostatkům. Z toho je dostatečně patrné, že Bůh nemůže klamat: přirozeným světlem je totiž zjevné, že veškerý úskok a podvod závisejí na nějakém nedostatku.“¹¹⁰ V závěru třetí meditace se nám tedy podařilo jednak dokázat Boží existenci vůbec; a navíc odmítnout možnost toho, že by nás tento Bůh klamal, protože by se jednalo o nedokonalost, jenž není v jeho přirozenosti; zbavili jsme se tedy pochybnosti, která na nás dosud naléhala a jsme si jisti, že Bůh není klamající.

Descartes dále píše, že než tento poznatek a věci, jenž z něj plynou, prozkoumáme důkladněji, je na místě nazírat nejdříve Boha a jeho atributy. A stojí také za povšimnutí, když říká: „*Neboť stejně jako věříme, že největší štěstí příštího života spočívá výhradně v tomto*

¹⁰⁸ *Meditace*, s. 49; AT, VII, 51

¹⁰⁹ Na Burmanovu námitku: „Ale proč to? Nemohl tě Bůh stvořit, a přesto tě nestvořit ke své podobě?“ Descartes odpovídá, že skutečně nemohl a obrací se k axiomu, podle kterého je účinek podobný příčině. Bůh je má příčina, já jsem jeho účinek, jsem mu do určité míry podobný. Zdá se mi, že stejně tak mohl Bůh i vše ostatní stvořit ke své podobě, rozdíl však je v tom, že pouze nás - pokud vím - stvořil jako věci myslící, a u jiných věcí - například tělesných - je jiný účinek <od Boha> a tedy i jiný způsob příčiny <od Boha>.

¹¹⁰ *Meditace*, s. 50; AT, VII, 52

nazírání božské vznešenosti (byť mnohem méně dokonalým nazíráním) slast, které můžeme dosáhnout v tomto životě."¹¹¹

¹¹¹ *Meditace*, s. 50; AT, VII, 52

IV. MEDITACE

*„O pravdivém a nepravdivém“.*¹¹²

Zatímco v předcházejících meditacích jsme si postupně navykli odvádět naší mysl od smyslů a všemi možnými způsoby jsme poznávali, jak nás mohou smysly klamat a jak málo toho na tělesných věcech poznáváme pravdivě - naučili jsme se spíše pracovat s naší racionalitou, když povzbuzením pro to bylo naše prozření, že idea lidské mysli jakožto věci myslící je mnohem rozlišenější než cokoliv, co můžeme vnímat smysly, na konci třetí meditace se nám začala otevírat možnost toho, jak založit smyslové poznání, které by pro nás nebylo již něčím temným. Přes jasnou a rozlišenou ideu Boha, kdy jen z poznání toho, že se v nás takováto vrozená idea nekonečného a na ničem nezávislého jsoucna objevuje, dospěli jsme k nutnému vhledu, že Bůh existuje; a bylo to poznání nad které lidský duch nemůže nic poznat zřejměji a jistěji. Jakkoliv nazírání a uvažování tohoto Boha i s jeho atributy je tou největší „slastí“, kterou můžeme dosáhnout, tímto není idea Boha - ze které vyplývá Boží existence - vyčerpána co do oblasti poznání: *„A vypadá to, že už vidím jakousi cestu, jak dojít od tohoto nazírání pravého Boha, v němž jsou skryty všechny poklady věd a moudrosti, k poznání věcí.“*¹¹³ Vidíme Boha jako existenci něčeho vnějšího a jiného od naší mysli a skrze ideu Boha tak nahlížíme možnost <vše zakládajícího> principu vnější reality, jenž je navíc celá obsažena v jeho rozumění.

¹¹² *Meditace o první filosofii*, přeložili P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikúmené, Praha 2003, s. 51

(dále *Meditace*); *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 53.

¹¹³ *Meditace*, s. 51; AT, VII, 53.

Tato nová cesta se nám hlavně otevírá vyvrácením pochybnosti, při které jsem já jakožto myslící pochyboval o pravdivosti smyslového poznání na základě možnosti, že by mne Bůh klamal: *„Především totiž poznávám, že není možné, aby mne kdy klamal: v každém klamu či podvodu se totiž nachází nějaká nedokonalost; a byť možnost klamat vypadá jako značný doklad k bystrosti či moci, vůlí klamat se osvědčuje špatnost či slabost, a tudíž k Bohu nepatří.“*¹¹⁴ Proč se v klamu vždy nachází nedokonalost? Klam je sám o sobě nedokonalostí a také z toho důvodu, protože ačkoliv Descartes říká, že možnost klamat vypadá jako značný doklad bystrosti či moci, ve skutečnosti tomu tak není - „jenom to tak vypadá“. Klam a podvod spadají do sféry praktického života, kdy se jimi naše vůle snaží dobrat něčeho, co chce, co potřebuje, co nám chybí. Bůh jako takový je dokonalý, nic mu nechybí a ani nic nepotřebuje <neboť vše již má>. Vůlí klamat se tak dokazuje naše nedokonalost a k Bohu v žádné podobě nepatří.

Mám schopnost poznávat a vynášet pravdivé soudy, v čemž mne Bůh neklame: *„Dále zakouším, že je ve mně jakási schopnost souzení, kterou jsem (stejně jako vše ostatní, co je ve mně) jistě obdržel od Boha: a ježto mne nechtěl klamat, určitě mi jí nedal takovou, abych kdy mohl chybovat, pokud ji budu užívat správně.“*¹¹⁵ Vždyť kdyby mi dal schopnost soudit, která by byla takové povahy, že by z ní vycházely z principu soudy nepravdivé, bylo by to stejné, jako by mne klamal a my už víme, že nás Bůh neklame. Zásadní je zde formulace: *„pokud ji budu užívat správně“*, , pokud jí totiž správně používat nebudu, odpovědnost za chyby je na mně a ne na Bohu, jenž mi dal schopnost soudit v možnosti vždy pravdivě; a tak přestože jsem jako stvořená bytost na Bohu závislý, jsem svobodný v tom, jak své možnosti využívám. Kde se však vůbec bere

¹¹⁴ *Meditace*, s. 51; AT, VII, 53.

¹¹⁵ *Meditace*, s. 51; AT, VII, 54.

možnost toho, abych chyboval, od Boha jí určitě nemám, ten je nekonečně dobrý, přesto jsem se již mnohokrát přesvědčil, že chybuji.

Hledám-li příčinu svého pochybování, nezbyvá mi než podrobit zkoumání sebe sama a Boha: „A tak, pokud přemýšlím jen o Bohu a cele se k němu obrátím, nepostřehuji <v sobě> vůbec žádnou příčinu chyby či nepravdivosti, ale když se poté obrátím zpět k sobě, zakouším, že jsem přesto vystaven nesčetným chybám, a při zkoumání jejich příčiny se mi, jak pozoruji, nabízí nejen reálná a pozitivní idea Boha čili nanejvýš dokonalého jsoucna, ale I takřikajíc jakási negativní idea ničeho, čili toho, co je nanejvýš vzdáleno vší dokonalosti, a já jsem pak cosi prostředního mezi Bohem a ničím (čili mezi nejvyšším jsoucnem a nejsoucнем), co je ustaveno tak, že nakolik jsem byl stvořen nejvyšším jsoucnem, není ve mně nic, kvůli čemu bych se mýlil nebo co by mě svádělo k chybám, leč nakolik se také podílím na ničem, čili na nejsoucím (to jest nakolik nejsem nejvyšší jsoucno), schází mi toho velice hodně, takže není divu, že se mýlívám.“¹¹⁶ Potvrzuje se nám tedy, že Bůh není odpovědný za naše chybování. Máme-li ideu Boha, může naše mysl pracovat i s její negací - negativní ideou ničeho - tím, co je nejméně dokonalé jak jen může být. Já jsem pak tematizován jako prostředník mezi těmito dvěma póly a má přirozenost je určena tím, že do té míry, do jaké jsem stvořen Bohem, nemohu chybovat, ale tak, jak se podílím na ničem, získávám podíl i na nedokonalosti a mohu v mnohém chybovat. Chyba jako chyba se tak pro nás nestává něčím reálným - není závislá na Bohu - ale je pouhým nedostatkem, který vzniká toho, že schopnost soudit ve mně není nekonečná (jinými slovy, neexistuje žádná „schopnost k chybování“; vždy mluvíme o schopnosti souzení, která v nás není dokonalá).

¹¹⁶ *Meditace*, s. 51 - 52; AT, VII, 54.

Descartes však s touto odpovědí není zcela spokojen a podrobuje otázku po původu chybného poznání v nás dalšímu zkoumání. Chyba podle něj není čistým popřením, ale zbaveností nebo chyběním poznání, které by ve mně určitým způsobem mělo být. Mělo by ve mně být z toho důvodu, protože když přihlédneme k Boží přirozenosti, tedy k jeho dokonalosti a nekonečnosti, nezdá se být možným, že by do mne Bůh vložil schopnost, jenž by nebyla <ve svém rodu> dokonalá. Descartes si v této pasáži pomáhá příkladem umělce, který v závislosti na své zkušenosti vytváří tím dokonalejší díla, čím je tato jeho zkušenost větší; Bůh, jakožto nejvyšší zakladatel všech věcí (kdyby byl umělcem, byl by tím nejzkušenějším ze všech, kdy zkušenějšího by ani nebylo možné myslet¹¹⁷), by tak měl činit vše dokonalé; můžeme se dokonce ptát, jak by mohl učinit něco, co by nebylo ve všech ohledech absolutní. Navíc nikdo zároveň nepochybuje o tom, že by mne Bůh mohl stvořit takového, abych se nikdy nemýlil, pro Boží vůli neplatí žádná omezení (ve smyslu, že by něco nemohl učinit, pokud by se tím nestavěl vůči vlastní přirozenosti). Zároveň se nám zdá, že je lepší se nemýlit než se mýlit; první přeci vede ke spáse a druhé je hřích. Můžeme se pak ptát, proč nás Bůh stvořil omylné. Klademe-li tuto otázku, vlastně se ptáme po povaze Boží dobroty; víme totiž, že Bůh je nejvíce dobrý, ale zároveň se nám zdá, že když nás stvořil v možnosti činit omyl, představě dobroty to odporuje. Descartes odpovídá prostě: *„Když to probírám pozorněji, hned mne napadá, že se nemám co divit, pochází-li od Boha cosi, čeho důvod nechápu, a pokud snad zakouším něco jiného, u čeho neuchopuji, proč nebo jako to učinil, neměl bych proto*

¹¹⁷ Jeho <Boží> schopnosti jsou absolutní a vytvářejí tak vlastně určitá maxima; která patří k jeho přirozenosti, jak vidíme podle ideje Boha v nás samých. Kdyby tomu tak nebylo, nejednalo by se o Boha, ale mohli bychom mluvit znovu o nějaké představě „Zlomyslného démona“ či podobně.

ještě pochybovat o jeho existenci".¹¹⁸ Rozpor je tedy pouze zdánlivý a idea Boha není nikterak narušena. Převědeme-li toto univerzální tvrzení na náš konkrétní příklad Boží dobroty a lidské omylnosti, pak můžeme například říci: „Zdá se mi, že mé představě Boží dobroty odporuje to, aby mne učinil omylným. Zjišťuji ale, že na základě mé přirozenosti, která je konečná a omezená, nemohu říci, co znamená pro Boha dobré.“ Má představa Boží dobroty nepostihuje Boží dobrotu jako Boží dobrotu, která přesahuje mé chápání; Descartes k tomu dodává: „...jedině kdybych byl troufalý, mohl bych pokládat za možné pátrat po Božích účelech“.¹¹⁹

Další argument, kterým Descartes potvrzuje svůj nárok, je to: „...že kdykoli zkoumáme, zda jsou Boží díla dokonalá, nemá se hledět na nějaké jedno stvoření zvláště, nýbrž na souhrn všech věcí.“¹²⁰ Vezmeme-li jako předmět svého zkoumání jednu určitou věc, může se nám zdát nedokonalá, avšak tuto nedokonalost jí přisuzujeme neprávem. Bylo-li by totiž naše zkoumání úplné a posuzovali bychom jí s ohledem na souhrn všech věcí, mohli bychom tak dospět k závěru, že ve srovnání je dokonalá a odpovídá Božímú plánu, jenž vychází z jeho všemohoucnosti a dokonalosti. Třebaže je tento argument pro Descartovu filosofii platný, měli bychom si ho nyní jakoby uzávorkovat a to z toho důvodu, že <jak sám Descartes připouští> je vázán na dokázání existence vnějších věcí odlišných od Boha a mne jako věci myslící a ve chvíli, kdy se nám podaří zmíněné vnější věci a jejich existenci dokázat - nebo vyvrátit - pak vzroste jeho nárok na platnost. Přesto je však použitelný už nyní (a

¹¹⁸ *Meditace*, s. 52; AT, VII, 55.

¹¹⁹ *Meditace*, s. 53; AT, VII, 55. Ze stejného důvodu navíc Descartes odmítá celý rod příčin, v němž se postupuje od účelu, v předmětu fyziky za nepoužitelný. Bylo by to „troufalé“ a nevedlo by to k pevnému a pravdivému poznání; snad jen k poznání náhodnému a temnému.

¹²⁰ *Meditace*, s. 53; AT, VII, 55.

nenarušuje vnitřní strukturu Descartových meditací), protože když: „...pozoruji nezměrnou Boží potenci, nemohu popřít, že jím bylo učiněno (nebo by od něho alespoň mohlo pocházet) mnoho jiného, čímž bych já obdržel výměr částí v souhrnu věcí“.¹²¹

Ještě jsme se však nezaměřili na chyby jako takové; jako na doklad nedokonalosti ve mně. Podle Descarta závisí na dvou příčinách, které působí zároveň. Jednou příčinou je má poznávací schopnost, která je pevně daná a na schopnosti volit čili na svobodě rozhodování. Chápavostí vnímáme ideje, o nichž můžeme vynášet soudy a nenacházíme v nich žádnou chybu. Tím není řečeno, že bych měl ideje všeho, je možné, že existují věci, jejichž ideje ve mně nejsou. O tom se dá v podstatě říci jedině to, že je nemám, ne že bych jich byl zbaven; Bůh mi dal takovou poznávací schopnost, jakou mi dal a nyní již vím, že nebyl ničím nucen k tomu, aby do všech svých děl dal veškeré dokonalosti, jenž mohl vložit jen do některých.

Řekli jsme si, jak je tomu s chápavostí, zbývá vyložit, jakou má člověk vůli a jakou roli tato vůle v poznávání hraje. Descartes ve čtvrté meditaci píše: „A nemohu si také stěžovat, že jsem od Boha neobdržel dost rozsáhlou a dokonalou vůli čili svobodu rozhodování, neboť zakouším, že není vůbec vyměřena žádnými omezeními.“¹²² Lidskou svobodnou vůli tematizujeme tedy jako „neomezenou“. Převedeme-li například svou vůli na chtění, vidíme, že můžeme chtít cokoli si představíme; nevidíme žádné hranice, kdy bychom nacházeli něco, co už nemůžeme chtít. Vůle v nás je tedy něčím výjimečným v tom smyslu, že se vůči ostatnímu v nás vymezuje jako „v něčem jiná“, co do ohledu našich omezení. U všeho ostatního než vůle si nedokážeme představit nic takového, co by bylo tak velké, aby nebylo myslet větší. Pracujeme-li se schopnostmi jako

¹²¹ *Meditace*, s. 53; AT, VII, 56.

¹²² *Meditace*, s. 53 - 54; AT, VII, 56.

je chápání, vzpomínání, představování si, vždy vidíme, jak je v nás tato určitá schopnost nedokonalá a jak jí lze nahlížet dokonalejší, v naší ideji Boha, jenž máme, dokonalou. Všechny tyto schopnosti jsou v nás skromné a vyměřené, zatímco v Bohu jsou nezměrné. Už tím, že svojí chápavostí dokážu vytvořit nějakou dokonalou a nekonečnou ideu, vidím, že patří k přirozenosti Boha; příčina, která se ve mně takto projevuje musí patřit Bohu a nikomu jinému. Z ideje Boha vím, že Bůh je nejdokonalejší jsoucno, k němuž patří veškeré dokonalosti a proto vždy, když vidím něco dokonalého a absolutního, musím to nutně připisovat Bohu a Boží přirozenosti. U vůle a svobody rozhodování jsme však řekli, že jí zakoušíme tak velkou, že nechápeme ideu, která by byla větší, znamená to tedy, že patří k Bohu a k jeho přirozenosti? Do určité míry tomu tak skutečně je; Descartes píše, že: *„Jen vůli či svobodu rozhodování v sobě zakouším tak velkou, že nepostihuji ideu žádné větší, takže hlavně díky ní chápu, že se nějak vztahují k Božímu obrazu a podobně.“*¹²³ Mimo jiné je to také další potvrzení výše zmíněného tvrzení, že jsem obrazem Božím. Nesmíme se však domnívat, že by v nás byla stejná vlastnost jako v Bohu; vrací se nám již jednou použité rozlišení mezi vlastnostmi, která je neomezená a která je nekonečná. Vůle je v nás neomezená, v Bohu je však nekonečná, nebo-li je nesrovnatelně větší než ve mně (vzhledem k potenci a poznání, jenž jsou k této vůli připojeny a také k předmětu, protože je rozlehlejší - má nekonečný rozsah). Descartes tedy říká, že se naše vůle od Boha v určitém ohledu liší, v jiném je však nerozlišujeme: *„...brána formálně a precizně sama o sobě, podle všeho větší není: 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 nás postoj k tomu, co nám chápavost předkládá k potvrzení nebo popření či k vyhledávání nebo vyhýbání se,*

¹²³ *Meditace*, s. 54; AT, VII, 57.

necítíme jako určený nám nějakou vnější silou".¹²⁴ Díky takovémuuto určení <když vymezíme vůli formálně> se vyhneme možnému sporu, když chceme potvrdit, že má vůle je bez omezení a nemůže být popřena nějakou vnější silou, a zároveň musíme držet pozici toho, že Božské schopnosti jsou nekonečné a člověka ve všem převyšující <a nenarušit tak argumenty vyložené dříve>.

Dospěli jsme tedy k závěru, že lidská vůle je neomezená. Znamená to, že můžeme cokoliv chtít a nechtít, cokoliv tvrdit a o čemkoliv pochybovat. Není-li tedy tato možnost nikterak omezena, můžeme se ptát, zda je jedno, jak volíme nebo zda i to má nějaké důsledky. Jinými slovy: je člověk autentický a svobodný, ať směřuje svou vůli jak chce? Je stejně svobodný člověk, který přitaká temnému a zmatenému jako člověk, který se svou vůlí snaží podílet na univerzální moudrosti? Descartes odpovídá: „*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*”.¹²⁵ Svoboda člověka pak nespočívá v tom, že si může volit mezi možnostmi, ale v tom, že když si volím správné volby (na základě jejich pravdivosti či odkázán na Boha), tak jsem svobodnější a moje bytí je více autentické.¹²⁶

¹²⁴ *Meditace*, s. 54 - 55; AT, VII, 57.

¹²⁵ *Meditace*, s. 55; AT, VII, 57 - 58.

¹²⁶ Když popisujeme lidskou svobodu a autentičnost, nemáme tím na mysli svobodu, která by byla absolutní. Nesmíme zapomínat na Descartovu myšlenku toho, že vše co je, je od Boha předurčeno. V *Principech filosofie* Descartes píše: „Ale ježto jsme již poznali Boha, vidíme v jeho moci takovou nezměrnost, že nemůžeme mít oprávněně za to, že bychom mohli vykonat něco, co by od něj nebylo dříve předurčeno.” *Principia Philosophiae*, pars I, § LXIV, str. 45. Descartes však také říká, že na základě naší omezené přirozenosti je pro nás obtížné až nemožné snažit se sloučit představu Božího předurčení se svobodou

Setkáváme se také se stav, kdy se nám zdá, že nás nic nesměřuje - nevidíme žádný důvod pro to, abychom si zvolili nějakou z možností - a Descartes tento stav označuje jako „nevyhraněnost“. Někomu by se mohlo zdát, že se jedná o stav, kdy je člověk nejvíce svobodný, protože jej nic neovlivňuje a on sám <jeho mysl> se sama o sobě rozhoduje, jakou možnost zvolit. Takovýto dojem je však mylný, vždyť co znamená „nevyhraněnost“? Je to stav, který je vlastně nedostatkem poznání (nic nás neovlivňuje, protože nic nepoznáváme); nedostatek poznání je ve své podstatě popřením a neukazuje se v něm žádná dokonalost, právě naopak. Descartes vše odůvodňuje tím, že kdybychom přeci věděli, co je pravdivé a dobré, nebyl by jediný důvod to odmítat a pokud by naše racionalita byla po vzoru naší přirozenosti - nebyl-li bych nějakým šilencem - pak bych přeci nemohl zvažovat jakou cestou se vydat a následoval bych to pravdivé, co se mi ukazuje. Můžeme vše také

našeho rozhodování - nemůžeme dokonale postihnout obojí najednou. Se tedy ptáme, jak se spolu slučuje svoboda našeho rozhodování a Boží předurčení, musíme si právě připomenout, že naše mysl je konečná a Boží moc nekonečná. Nemůžeme tedy dokonale vidět, do jaké míry ponechává svobodné lidské činy „nedourčené“. Když tedy nevíme, do jaké míry je naše svoboda možná a jak je naše chování předurčené, jak si můžeme být vůbec jistí, že něco jako svobodné rozhodování máme? Descartes na to odpovídá: *„Přesto jsme si naší svobody a nevyhraněnosti vědomi tak, že nic nepoznáváme zřejměji a dokonaleji.“* (Tamtéž str. 45). Podle Descarta by poté bylo nesmyslné kvůli nedokonalému poznání jedné věci (tedy toho, do jaké míry není naše jednání předurčeno) pochybovali o jiné, kterou dokonale poznáváme a sami v sobě zakoušíme (svobodnou lidskou vůli). To, že nemohu tuto skutečnost ve svém celku obsáhnout, neznamená, že o ní nemohu uvažovat (jak jsme právě teď dělali). A když zvažuji určité možnosti, pak vidím, že s ohledem na samotné jednání je věc neproblematická, protože když budu správně používat svojí vůli, dospěji ke spáse. A to, co je mi Bohem předurčeno, musí být dobré, protože to přichází od Boha, který je nekonečně dobrý. Je tedy na mně, abych svou vůli správně používal, což ovšem není jednoduché, protože jinak by tak všichni lidé již činili (protože činit tím způsobem je dobré) a já vidím, že se tomu tak zatím u všech neděje.

formulovat tak, že kdybych věděl, co je dobré, nikdy bych nemohl být nevyhraněný.

Descartes se ptá, odkud se berou jeho chyby, když jsme si ukázali, že příčinou našich omylů není síla chtít (jenž je od Boha a jako taková v rodu dokonalá) ani síla chápat (ukázali jsme si, že pokud něco chápou, chápou to správně a jsem veden k pravdivému; navíc stejně jako síla chtít pochází i tato schopnost od Boha). Mýlit se mohu jedině tak, nepracuji-li správným způsobem se svojí vůlí; chyby se podle Descarta objevují tehdy, když: *„...vůle sahá dále než chápavost, nedržím 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 a hřeším.“*¹²⁷ Pracujeme se dvěma mody myšlení - s chápavostí a s vůlí - a když udržíme naši vůli, aby se zabývala pouze tím, co poznáváme v mezích naší chápavosti, samotná vůle je vedena k pravdivému a pevnému poznávání; vidím dobro a nechávám se jím vést ke spáse; a jsem při tom tak svobodný, jak jen mohu být. Když však vůli nikterak sami neomezujeme (a to je možné, protože vůle je v potenci bez omezení), může se stát, že se předmětem jejího rozhodování stává něco, co nemáme ve své chápavosti (něco neznámého); vůle pak není ničím vedena, dostává se do stavu nevyhraněnosti. Snadno se odvrátí od dobrého a pravdivého a může tak vzniknout omyl. Když mluvíme o omylu, který způsobila vůle nespoutána naší chápavostí, mluvíme zároveň i o hříchu <omyl = hřích>.

Když se nám stalo jasným, jak je tomu s vůlí a s chápavostí, můžeme se vrátit ke druhé Meditaci a připomenout si, jak jsme došli k tvrzení „Cogito ergo sum“ a ukázat si, jak při tom působila naše vůle a chápavost. Když jsem na základě toho, že myslím, dospěl k poznání vlastní existence, nestalo se tak proto, že by mně poháněla nějaká vnější síla. Byl to poznatek, který vycházel přímo

¹²⁷ *Meditace*, s. 55; AT, VII, 58.

ze mě a z mého myšlení, kdy slovy Descarta: „*důsledkem velkého jasu v chápavosti byl velký sklon vůle, a tak jsem tomu věřil tím raději a svobodněji, čím méně jsem byl nevyhraněný.*“.¹²⁸ V té samé době jsem se ale také ptal po tom, zda jsem <kromě věci myslící> věc tělesná. Viděl jsem, že je možné, abych věcí tělesnou byl, ale také nebyl. Protože jsem viděl, že je možné o mé tělesnosti pochybovat, zdržel jsem se soudu. Teď, když vidím lépe, jak pracuje má vůle a schopnost soudit, tak vím ještě lépe, proč bylo dobré se souzení o dané věci zříci. Neměl jsem důvod, který by mně přesvědčil o tom, že jsem věc tělesná, ale neměl jsem ani důvod, jenž by mne přesvědčil o opaku. Uvědomuji si, že jsem byl ve stavu „nevyhraněnosti“, mé poznání té věci nebylo dostatečné, aby mohlo nasměrovat vůli nějakým směrem a kdybych vynesl nějaký soud, mohl bych se mýlit (a i kdybych se nemýlil a dokázal postihnout, jak se věc skutečně má, mé poznání té věci by nebylo nijak založené a i tak bych se nevyhnul nesprávnému používání mé vůle a hříchu; jak Descartes poznamená dále v textu). Navíc tato nevyhraněnost je tak rozlehlá, že se týká toho, o čem chápavost nic nepoznává, ale celkově i toho, co nepoznává dostatečně jasně a zřetelně. Řekl jsem, že nesprávné používání vůle, které nebere ohled na chápavost a to, co vymezuje jako jasně a pravdivě poznatelné (i když dospějeme k pravdivému poznání), je hřích. V této záležitosti můžeme citovat Descarta: „*Když však nevnímám dost jasně a rozlišeně, co je pravdivé, je jasné, že budu jednat správně a nezmýlím se, zdržím-li se vynášení soudu. Ale budu-li něco tvrdit nebo popírat, nebudu užívat svobody rozhodování správně: když se obrátím směrem, kde je nepravda, budu se naprosto mýlit; chopím-li se však druhého, narazím sice náhodou na pravdu, ale nebudu prost viny, protože přirozeným světlem je zjevné, že určení vůle musí být vždy*

¹²⁸ *Meditace*, s. 56; AT, VII, 59.

předcházeno vnímání chápavosti."¹²⁹ Descartes zde tudíž říká, že když se ve stavu „nevyhraněnosti“ rozhodnu vynést soud, který bude nepravdivý, budu se naprosto mýlit. Tato teze je zřejmá - vždyť když nesprávně používám svojí vůli a dospěji k poznání, jenž není pevné ani pravdivé, dopouštím se hříchu. Když stejným způsobem dospěji k pravdivému poznání, pak „nebudu prost viny“. Znamená zde vina to samé jako hřích? Podle mého názoru ano, protože sice vynáším pravdivý soud, přesto však nesplňuji dva další požadavky, jimiž je správné používání vůle a pevnost soudu (soud je zde sice pravdivý, ale není pevný; není nijak založen a nejednal jsem po vzoru metody, ale pouze náhodně). Přesto bych váhal, kdyby se mne někdo zeptal, zda se jedná o ten samý hřích, když jedním nesprávně a dospěji buď k pravdivému soudu nebo k soudu nesprávnému. Domnívám se, že ve formulaci „nebudu prost viny“ je skryto určité zmírnění; jakási „polehčující okolnost“. Ta spočívá v tom, že když jsem došel k pravdivému poznání, toto pravdivé poznání má význam samo o sobě; příkladem by mohlo být to, když objevím nějaký vynález ve vědě, který bude užitečný a všeobecně prospěšný. Když říkám zmírnění, nemám tím na mysli, že by se nejednalo o hřích. Hřích to ve skutečnosti stále je - vždyť je „přirozeným světlem zjevné, že určení vůle musí být vždy předcházeno vnímáním chápavosti“. Slovo „musí“ nepřipouští žádné výjimky, nemůžeme zakládat vědu a poznání jako takové na náhodě a špatném používání vlastností, jenž máme od Boha. Možná tak můžeme dojít k nějakému objevu, nemůžeme tak však založit vědeckou metodu a gnozeologii. Zde je pak zapotřebí upravit výše zmíněnou rovnici - omyl = hřích; ta stále zůstává v platnosti, musí být ale rozšířena. Nyní zde máme východisko: nesprávné používání vůle se může a nemusí rovnat omylu, vždy je ale hříchem, z čehož nám dále vyplývá: nesprávné používání vůle = hřích. „A v tomto

¹²⁹ *Meditace*, s. 56; AT, VII, 60.

nesprávném užívání svobody rozhodování spočívá zbavenost zakládající formu chyby: zbavenost totiž spočívá v samotném úkonu, nakolik vychází ze mne, nikoli však ve schopnosti, již jsem obdržel od Boha, ani v úkonu, nakolik závisí na něm."¹³⁰ Chci-li se vyhnout hříchu, mám tak dvě možnosti: můžu se zkoumáním toho, o čem chci vynášet soudy, snažit rozšířit zkušenost svojí chápavosti (a metodu poznávání); druhou možností je to, že když nevnímám dost jasně a rozlišeně to, co je pravdivé, budu jednat správně, zdržím-li se vynášení soudů <vždy se jedná o správné používání vůle a chápavosti>.

Mluvíme-li o velikosti chápavosti a vůle v nás (kdy vidíme, že je máme od Boha), mohlo by nás napadnout, zda by nebylo dobré, kdyby v nás byly od Boha tyto vlastnosti jinak rozděleny. Descartes však říká: „Nemám si také proč stěžovat, že mi Bůh nedal větší sílu chápat čili větší přirozené světlo, než jaké mi dal, protože k výměru konečné chápavosti patří, že mnohé nechápe, a k výměru stvořené chápavosti patří, že je konečná."¹³¹ Konečná chápavost patří k naší přirozenosti stvořených konečných bytostí, a kdybychom si stěžovali na to, že je v nás chápavost určitým způsobem omezená, mohli bychom si stejně tak stěžovat na to, že nás Bůh stvořil vůbec (jako konečné bytosti), i když víme, že to, že nás Bůh stvořil, je dobré (i kdyby jen proto, protože nás stvořil Bůh, jenž je nejvíce dobrý). Jak se k tomu však má s velikostí vůle? Vždyť ta je v nás tak neomezená, že nás může přivést až k hříchu (když přesahuje chápavost). I k tomu se Descartes v rámci čtvrté Meditace vyjadřuje a říká: „Také si nemám proč stěžovat, že mi dal vůli sahající dál než chápavost: vůle totiž spočívá je v jediné a jakoby nedělitelné věci, takže podle její přirozenosti jí asi nelze nic odejmout - a čím je větší,

¹³⁰ Meditace, s. 56; AT, VII, 60.

¹³¹ Meditace, s. 56 - 57; AT, VII, 60.

tím větší díky zjevně dlužím jejímu dárci.".¹³² Jestliže se vůle skládá z jediné a jakoby nedělitelné věci, pak kdybych si stěžoval či se chtěl zbavit té části vůle, která přesahuje moji schopnost chápání, musel bych odmítnout vůli jako celek (v přirozenosti vůle je, že jí nelze nic odejmout) a to by jistě nebylo dobré, protože bych se tím zbavil schopnosti vynášet soudy a celé mé svobody. Navíc, čím větší je, tím více dlužím Bohu, protože díky její velikosti mohu být o to více svobodný a jak již bylo jednou zmíněno - autentický.

„Konečně si také nesmím stěžovat, že Bůh se mnou spolupůsobí na vyvolávání těch aktů vůle čili soudů, v nichž se mýlím: ony akty jsou totiž zcela pravdivé a dobré, nakolik závisí na Bohu, a díky tomu, že je mohu vyvolat, jsem v nějakém ohledu dokonalejší, ne kdybych nemohl.".¹³³ Bůh se mnou skutečně spolupůsobí na aktech souzení, ať již se jedná o souzení správné či omylné; nesmíme však zapomínat na to, že účast Boha na těchto aktech spočívá vždy v tom, co je pravdivé a dobré; nakolik závisí na Bohu, natolik jsou dobré a to, že je mohu vyvolávat je ukázka větší dokonalosti. Nepravdivost, vina a hřích spočívají formálně ve zbavenosti, která nepotřebuje Boží spoluúčast - není to žádná věc, kterou bych od něj získával, a kdybych jí chtěl nějakým způsobem vztáhnout k Bohu, pak to mohu učinit pouze jako popření. Nemůžeme si totiž myslet, že svoboda volit i tam, kde můžeme docházet k nepravdivým soudům a omylům, by byla nějaká Boží nedokonalost; vždy se jedná o moji nedokonalost, která spočívá v tom, že jsem veskrze dobré svobody, jenž jsem získal od Boha, nepoužíval dobře a vynášel jsem soudy i o tom, co jsem nechápal.

Zdá se mi, že bych byl dokonalejší, kdyby mne Bůh stvořil takového, abych zůstal svobodný a měl konečné

¹³² *Meditace*, s. 56; AT, VII, 60.

¹³³ *Meditace*, s. 57; AT, VII, 60.

poznání, a přesto nikdy nechyboval, kdyby dal mé chápavosti jasné a rozlišené vnímání všeho, co bych kdy mohl zvažovat a kdyby do mne vložil princip, podle kterého bych věděl, že se nemá nikdy soudit o žádné věci, kterou nechápu jasně a rozlišeně (a učinil by mně takového, že bych byl schopen se podle tohoto principu řídit za každých okolností). A je mi také zcela jasné, že by mne Bůh takového učinit mohl, vždyť je přeci všemocný a v potenci jeho tvoření nejsou žádné hranice. Descartes k této otázce poznamenává, že i když se mi to zdá být lepší, než jak tomu ve skutečnosti je: „...nemohu proto ještě popřít, že celý souhrn věcí je tím, že některé jeho části nejsou odolné vůči chybám, zatímco jiné ano, jaksi dokonalejší, než kdyby si byly všechny naprosto podobné. A nemám právo si stěžovat, že Bůh chtěl, abych ve světě vystupoval v roli, jež není mezi všemi hlavní a nejdokonalejší.“¹³⁴ Bůh mi dal ve světě určitou roli, kterou musím bez výhrad přijímat, protože pochází od Boha a jako taková je dobrá, navíc vím, že celek je více než souhrn jeho částí a i když tento celek nenahlížím jako celek, protože má přirozenost je omezená, vím, že je od Boha a jako takový je také dobrý.

Descartes navíc říká, že: „...přestože 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 se zdržet se vynášení soudů, není-li průzračné, jak se to má s věcí doopravdy - neboť i když v sobě zakouším tu nepevnost, že nedokážu stále setrvávat u jednoho a téhož poznání, mohu pozornou a častou meditací způsobit, že si vzpomenu, když to bude třeba, a tak si osvoji jakýsi zvyk nechybovat.“¹³⁵ Vidíme tedy, že možnost vyhnout se hříchu je v našich vlastních chybách a představuje se nám tak určitý Descartův program „péče o duši“, který ducha

¹³⁴ *Meditace*, s. 57; AT, VII, 61.

¹³⁵ *Meditace*, s. 58; AT, VII, 62.

kultivuje v používání svého rozumu (ve spojení s chápavostí a vůlí) a vede k tomu, aby vynášel pevné a pravdivé soudy o všem, o čem je to možné a aby se vyhnul usuzování tam, kde takové poznání díky určení naší přirozenosti možné není. V této věci spočívá největší a hlavní lidská dokonalost, neboť když dosáhnu toho, že se vůle ve vynášení soudů drží jen toho, co jí chápavost ukazuje jako jasné a rozlišené, nemohu vůbec chybovat. Veškeré jasné a rozlišené vnímání je něčím (nemůže být ničím; popřením) a tudíž nemůže být od ničeho, ale má za svůj základ Boha, jenž je nejvíce dokonalý, nikdy nás neklame a to, co vnímám, je pak nepochybně pravdivé a založené.

IDEA BOHA A VĚČNÉ PRAVDY

„Já“, jakožto „věc myslící“ rozumím vrozené ideji Boha, kdy Bohu rozumím jako CAUSA SUI - příčině sebe sama - jako vše zakládajícímu principu. První předpoklad, ze kterého budeme vycházet říká, že Bůh je příčinou všeho. Tento předpoklad můžeme doložit například tvrzením z Principů filosofie, když budeme citovat Descartovu větu: *„...Bůh sám je pravou příčinou všeho co je nebo může být...“*.¹³⁶ Říkáme-li, že je příčinou všeho <i sebe sama>, znamená to, že je stvořitelem všeho (světa, mne jako „věci myslící“, mojí racionality). Bůh jako stvořitel není pouze nějaká bytost, jež by stvořila svět a vše co je v něm, a později by do světa nemohla zasahovat. V první řadě je všemocný a všemohoucí, což nepřipouští žádná omezení. Další argument však není méně důležitý, svět nestačí stvořit, musí být stále zachováván. To, že podobné chápání existence není Descartovi vzdálené, si můžeme předvést na příkladech pohybu a paměti.

Nejdříve si představíme Descartovo pojetí pohybu. V Principech filosofie Descartes nejdříve odhaluje přirozenost pohybu, aby posléze začal zvažovat jeho příčinu a dospěl k závěru, že prvotní příčinou pohybu je Bůh, který zachovává vždy totéž množství pohybu ve vesmíru. Descartes zde ukazuje, že obecnou příčinou všech pohybů ve světě je Bůh a říká: *„Co se týče té obecné, zdá se mi zjevné, že jí není nic jiného než samotný Bůh, který na počátku stvořil látku zároveň s pohybem i klidem a pouze svou řádnou součinností v ní celé zachovává právě tolik pohybu i klidu, kolik jej tehdy <do ní> vložil.“*¹³⁷ Vidíme tedy, že pro existenci pohybu nestačí nějaký „první hybatel“, který by

¹³⁶ *Principia Philosophiae*, pars I, § LXIV, str. 33.

¹³⁷ *Principia Philosophiae*, pars I, § LXIV, str. 123.

vedl věci do pohybu, ale v pohybu <i v klidu> je nutné věci zachovávat, což se děje právě Boží součinností. Bůh tak ve světě udržuje a zachovává stále stejné množství pohybu, které do něj ve své dokonalosti vložil; to víme proto, že si uvědomujeme, že v Bohu je taková dokonalost, že je sám o sobě neměnný a jako takový jedná trvale a neměnně. Descartes pokračuje: „...Bůh částem látky, které předtím stvořil, udělil různé pohyby, a dále onu veškerou látku zachovává zcela stejným způsobem a tímtéž výměrem, jakou ji dříve stvořil...“.¹³⁸ Na příkladu pohybu se nám pak potvrzuje nejenom to, že Bůh věci stvořil a že je příčinou <pohybu>, ale že tento pohyb je nutné dále zachovávat, aby nezanikl a aby ve světě byl pořád stejný počet pohybu a klidu, jak jej stvořil ve svém dokonalém plánu tvoření.

Druhým příkladem, který zde chci zmínit je paměť. Problematika nutnosti založení paměti se u Descarta objevuje v Meditacích o první filosofii v souvislosti s poznáváním, kdy je postaven před problém jak dokázat, že když věc poznáváme pevně a pravdivě, musíme se překlenout přes samotný okamžik tohoto poznání, když nahlížíme věc jasně a rozlišeně, a dokázat, že poznatky z tohoto nahlédnutí získají obecnou platnost - nebo-li nebudou platné pouze v momentu, kdy je nahlížíme, ale stále. Descartes se této tématice věnuje ve své Páté Meditaci: „*Neboť ačkoli je má přirozenost taková, že dokud něco velmi jasně a rozlišeně vnímám, nemohu nevěřit, že je to pravda, zároveň je i taková, že nemohu upírat pohled mysli stále na tutéž věc, abych ji vnímal jasně... ..takže lze snadno uvést důvody jiné, které by mne - kdybych pominul Boha - od tohoto názoru odklonily, a tak bych nikdy o žádné věci neměl pravdivé a jisté vědění, ale jen nepřesné a proměnlivé názory. Protože jsem zasvěcen do principů geometrie, jeví se mi sice například při úvaze o*

¹³⁸ Principia Philosophiae, pars I, § LXIV, str. 125.

přirozenosti trojúhelníku s naprostou zřejmostí, že jeho tři úhly jsou rovné dvěma pravým - a dokud tento důkaz pozoruji, nemohu nevěřit, že je to pravda -, ale jakmile na něj přestanu zaměřovat pohled mysli, pak byt' si ještě budu vzpomínat, že mi byl zcela jasný, mohu - pomínu-li ovšem Boha - snadno začít pochybovat o jeho pravdivosti."¹³⁹ I když je zde Descartes ve stavu, že nepochybuje o tom, co se mu podává jasně a rozlišeně, uvědomuje si, že tato evidence, ve které nahlíží pravdivost, není trvalá, protože k jejímu prožití potřebujeme určité soustředění - a to nemůžeme zachovávat stále. Je nutné založit toto poznání tak, aby mohlo být pravdivé stále a abych se na něj mohl i v budoucnu spoléhat; a to je možné pouze ve chvíli, kdy přijmu přes ideu Boha to, že v díky Bohu je takovéto založení možné.¹⁴⁰ Jedině Bůh, který nás neklame, může založit to, že soudy ke kterým jsme jasným a rozlišeným vnímáním dospěli, zůstávají v naší paměti jako ne pouze vzpomínka, ale jako pevné a pravdivé vědění u kterého máme jistotu, že se od chvíle, kdy jsme ho získali, nemění. Proto souhlasím s tvrzením, které předkládá P. Markie, když říká, že dokud subjekt nemá znalost Boha, jeho jasné a rozlišené vnímání některých věcí jej nemůže činit tak

¹³⁹ *Meditace o první filosofii*, přeložili P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Oikúmené, Praha 2003, 64.

¹⁴⁰ P. Markie ve svém článku „Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty“ (*Mind*, New Series, Vol. 88, No. 349. (Jan., 1979), str. 97-104.) v této souvislosti připomíná Descartovu polemiku o tom, jak je tomu s jasným a rozlišeným poznáním u ateisty (v *The Philosophical Works of Descartes*, překlad Elizabeth S. Haldane a G. R. T. Ross (Cambridge University Press, 1931), II, str. 39.). I když ateista jasně a rozlišeně ví, že tři úhly v trojúhelníku se rovnají dvěma úhlům pravým, taková jeho znalost nemůže zakládat pravdivou vědu, protože žádná znalost, jenž může být poskytnuta jako pochybná, by neměla být nazývána vědou. Předpokládá se zde, že ateista si nemůže být jist, že není klamán ani ve věcech, jenž se mu zdají být nejvíce evidentní, protože nemá své vědění založené v chápání Boha.

jistým, jak je požadováno pro vědecké poznání.¹⁴¹ Navíc vidíme, že jasná a rozlišená percepce samotná nestačí, potřebujeme Boha, který znalosti, jež z něj vycházejí, určitým způsobem zachovává.

Na příkladech pohybu a paměti jsme viděli, že jak pohyb a klid ve světě, tak i pevnost a pravdivost poznání musejí být zachovávány Bohem. V podstatě můžeme říci, že jsou na Bohu jistým způsobem závislé. Závislé ve smyslu tom, že je stvořil takové jaké jsou, ale i ve smyslu tom, že je zachovává. Neplatí to však pouze o pohybu a o poznání, ale můžeme dokonce říci, že tento výrok je platný o všem. V Páté Meditaci Descartes říká: *„Pak jsem však začal vnímat, že Bůh je, protože jsem také zároveň pochopil, že na něm vše ostatní závisí a že neklame...“*.¹⁴² Chápání našeho původního předpokladu, že Bůh je příčinou všeho se nám tak upřesňuje o poznání, že Bůh je příčinou všeho a vše na něm závisí.

Tvrzení, že vše je na Bohu závislé, implikuje mnohé důsledky. Miloš Dokulil ve své práci na téma intence a jeho osudu v Descartově metafyzice mimo jiné píše: *„Přitom pro Descartesa - bez ohledu na zaběhanou charakteristiku o jeho metafyzickém „dualismu“ - je příznačné triadické schéma sfér jsoucna („substancí“), jehož výchozí slovosled (z Rozpravy o metodě) vychází z „já“, přechází na Boha a vyústuje ve „smyslovém světě“. Tento sled byl v Meditacích přeskupen tak, že (při zachování triády) se východiskem výstavby světa a jeho jistot stává Bůh. Přitom jak v rozpravě tak i v Meditacích jako kdyby pravdy matematiky zaštitovaly ilustrativně to, co má platit podle Descarta o Bohu. V Principech filosofie se stávají dokonce pravdy*

¹⁴¹ „Until S has knowledge of God, S's clear and distinct perception of some propositions fails to make him certain of them in a way required for scientific knowledge.“ P. Markie; Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty (*Mind*, New Series, Svz. 88, No. 349. (Leden, 1979), str. 97-104.)

¹⁴² *Meditace*, s. 51; AT, VII, 64.

matematiky závislé na garanci boží (!)."¹⁴³ V rámci rozsahu této práce není místo pro hlubší analýzu citovaného textu, ale pro naše zkoumání si z něj můžeme odnést dva relevantní poznatky. Za prvé je to potvrzení toho, že se u Descarta východiskem výstavby světa a jeho jistot stává Bůh. Jistota je přesně tím, co jsme hledali, když jsme se pozastavovali u paměti a založení poznání, potřebovali jsme jistotu, že poznání v evidenci získané bude neměnné a tuto jistotu nám dává Bůh. Druhým bodem je pak to, že na garanci Boží jsou postaveny i pravdy matematické. Můžeme si povšimnout i zdůraznění, které autor citace tomuto tvrzení přikládá. Není pro nás ani tak důležité to, proč k tomuto zdůraznění dochází, jako spíše to, na co nás upozorňuje - dalo by se říci, že nám ukazuje, že matematické pravdy v Boží garanci jsou něco zvláštního, něco, co si zasluhuje pozornost. To je i důvod, proč se nad nimi chci pozastavit a věnovat se jejich dalšímu zkoumání. Vždyť když se výše ukázalo, že na Bohu je závislé vše, proč bychom se měli pozastavovat nad tím, že jsou na něm závislé i matematické pravdy? Právě z důvodu toho, že v Descartově filosofii mají zvláštní místo a důsledky Boží garance matematických pravd stojí za prozkoumání.

Matematické pravdy (jako je například to, že tři úhly trojúhelníku dělají v součtu dva pravé < pravdy o esencích >; nebo že $2 + 3 = 5$) spadají do kategorie věčných pravd (kam patří například i takové pravdy, jako je výrok: „*je nemožné, aby totéž zároveň bylo i nebylo*“¹⁴⁴) a jedná se o věčné pravdy, které mají své sídlo v naší mysli.

Hledáme-li text, který by podpořil Descartovo určení matematických pravd jako závislých na Bohu, můžeme se opřít o jeden z jeho dopisů Mersennovi, kde popisuje, že matematické pravdy, které nazýváme věčnými, byly založeny

¹⁴³ M. Dokulil; *Intence a její osud, aneb směřování Descartesovy metafyziky* str. 83; v *Filosofické dílo René Descartes*; Vydalo nakladatelství Filosofia; Příbram, vydání první; Praha 1998.

¹⁴⁴ *Principia Philosophiae*, pars I, § LXIV, str. 52.

Bohem a jsou na něm závislé ne méně, než vše ostatní co kdy stvořil. Descartes zde píše, že říci o těchto věčných pravdách, že jsou nezávislé na Bohu by bylo jako mluvit o něm, jako by byl Jupiter nebo Saturn a podrobit jej osudu (nebo Styxu). Prosí Mersenna, aby neváhal všude prohlašovat, že je to Bůh, kdo položil tyto věčné zákony, právě tak jako král, když formuluje zákony své země. Dále říká, že když toto uvážíme, není žádná jednotlivá věc, kterou bychom nemohli pochopit. Všechno je vnořeno do naší mysli právě tak, jako král obtiskl všechny zákony do srdcí všech svých poddaných.¹⁴⁵ Vidíme tedy, že věčné pravdy jsou stvořené Bohem a jsou na něm závislé. Vrátime-li se k výše zmíněnému příkladu, podle kterého $2 + 3 = 5$. pak je nám nyní již zřejmé, že tento soud je platný, protože jej tak Bůh stvořil. Navíc díky tomu, že Bůh tyto zákony vnořil do naší mysli <učinil je součástí naší přirozenosti>, dokážeme je chápat a poznávat je.

Když říkáme, že věčné pravdy jsou závislé na Bohu, pak to také znamená, že kdyby nebylo Boha, neexistovaly by ani věčné pravdy.

Vraťme se však ještě k tomu, že Bůh věčné pravdy stvořil a možným důsledkům tohoto. Když naše mysl zkoumá matematické soudy, vidíme je jasně a zřetelně a zdají se nám evidentní v tom smyslu, že si ani nedokážeme představit, že by součet jedné a jedné byl jiný než dvě. Víme ale i to, proč tomu tak je. Bůh stvořil naší přirozenost takovým způsobem, že pro nás jiná alternativa rozumění těmto matematickým výrokům není možná. Znamená to tedy snad, že matematické soudy - tak jak jsou ustanoveny - jsou ustanoveny z nutnosti? Určitě ne, kdyby tomu tak totiž bylo, vymezovali bychom hranice Božské všemohoucnosti, což není možné. Bůh mohl stvořit matematické pravdy tak, jak chtěl (a podle toho, jak by je určil, určil by i naši

¹⁴⁵ Dopis Mersennovi z 25. listopadu 1630, v Anthony Kenny, *Descartes: Philosophical Letters* (Oxford, 1970), str. 18-19.

přirozenost, která by jim i v jiné podobě rozuměla). Ať souhlasíme či nesouhlasíme s Harrym Frankfurtem, když říká, že věčné pravdy se netěší absolutní nutnosti, a že jsou neodmyslitelně náhodné, stejně tak jako všechno ostatní,¹⁴⁶ musíme souhlasit s tím, že Bůh při jejich ustanovování nebyl ničím mimo sebe omezován. Nemůžeme si představovat, že by byl Bůh limitován něčím jako by například byly nějaké zákony logiky, jenž by stály mimo něj a on by se jimi musel řídit; jak nám dokazuje například Descartův dopis Mersennovi, kde popisuje, že tak jak byl Bůh svobodný stvořit nebo nestvořit svět, byl právě tak svobodný, aby všechny přímky, tažené ze středu kružnice k jejímu obvodu, nebyly stejně dlouhé.¹⁴⁷

Ukázali jsme si tedy, že matematické pravdy nestojí na nějakých logických zákonech, které by byly mimo Boha a k jako takovým bychom se při matematických operacích obracely <stejně tak, jako nejsou věčné pravdy založeny na nějakých idejích, ale jedině v Bohu>. Vidíme také, že nezávisí ani na člověku, který by si například vytvořil nějaké pojmy (ve shodě s ostatními); například číslo. Co je tedy číslo a jak s ním „já“ pracuji? Číslo je racionální objekt, stvořený bohem, se kterým se setkávám ve své mysli.

Víme již tedy, jak je tomu se stvořením věčných pravd, avšak zůstává nám otázka, jakým způsobem jsou věčné pravdy na Bohu závislé a jak je uchovává. Vždyť přeci kdyby je nezachovával, nemohli bychom mít žádné pevné a pravdivé poznání těchto pravd v čase. Kde bereme jistotu, že je Bůh stvořil tak, že je již nikdy nezmění a věčné pravdy jsou neměnné? Poté, co jsme si ukázali, že Bůh věčné pravdy nestvořil z nutnosti, nemůžeme zakládat naši jistotu na tom, že by je Bůh nemohl změnit. Kdyby je nemohl změnit,

¹⁴⁶ Harry Frankfurt; Descartes on the Creation of the Eternal Truths; *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 1. (Jan., 1977), str. 36-57.

¹⁴⁷ Dopis Mersennovi 27. května 1630, v Anthony Kenny, *Descartes: Philosophical Letters* (Oxford, 1970), str. 15.

vytvořila by se limitace Boží všemohoucnosti a my víme, že to je nemožné. Jestliže je však může Bůh změnit kdykoliv si to jeho vůle bude přát, nemůžeme založit žádné poznání o věčných pravdách, jenž by nebylo pochybné. Musíme nalézt základ neměnnosti věčných pravd. Margaret J. Osler k této problematice říká, že jakmile jsou pravdy jednou stvořeny, ať tak nebo onak, zůstávají věčné, třebaže je boží vůle svobodná, zůstává neměnná. Podle jejího názoru neměnnost vůle vychází z jednoty jeho vůle a rozumění. Jestliže je akt vůle (vytvoření věčných pravd) současně i aktem rozumění (těmto samým pravdám), pak změna jeho vůle by znamenala i změnu jeho rozumu. Avšak nějaká změna v božím rozumu by vlastně znamenala boží nedokonalost: jeho rozum by se mýlil nebo byl neúplný. Řečená neúplnost je neslučitelná s boží dokonalostí. Následkem toho není možné tvrdit, že boží vůle může takto měnit, aniž bychom se nedostali do rozporu. Nezměnitelnost božího rozumění a jednota jeho vůle a intelektu způsobují neměnnost boží vůle. Tato božská neměnnost poskytuje podle Descarta ospravedlnění nutnosti věčných pravd, které však byly stvořeny Bohem svobodně.¹⁴⁸ Odkazuje se při tom na Descartův dopis Mersennovi z 6. května 1630, kde se říká, že co se týká věčných pravd, Descartes píše, že jsou všechny pravdivé či možné, protože Bůh je poznává jako pravdivé či možné. Nejsou poznávány Bohem jako pravdivé žádným způsobem, který by implikoval, že by byly možné nezávisle na něm. Jestliže lidé opravdu porozumí smyslu jejich výpovědí, nemohou bez rouhání nikdy vyslovit, že by věčné pravdy byly před Bohem a jeho rozuměním. V boží vůli a znalosti je každá jednotlivá věc takovým způsobem, že jí ve své vůli tvoří něčím pravdivým. Takže nemůžeme říci, že kdyby Bůh neexistoval, tyto pravdy by nicméně byly

¹⁴⁸ Margaret J. Osler; *Eternal Truths and the Laws of Nature: The Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature*; *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, No. 3. (Jul. - Sep., 1985), pp. 349-362.

pravdivé; boží existence je první a nejvíce věčnou ze všech pravd a je to jediná pravda, ze které se mohou všechny další odvozovat.¹⁴⁹ Hledané založení věčných pravd pak vychází ze sice svobodné, avšak neměnné Boží vůle, tak jak nám jí ukazuje Idea Boha v naší mysli.

¹⁴⁹ Descartes Mersennovi, 6 květen 1630, Kenny, op. cit, 13-14 (A. a T., I, 149-150).

ZÁVĚR

V rámci bakalářské práce na téma „Idea Boha v Meditacích o první filosofii“ se ukazuje, že Descartes chápe ideu Boha jako neodmyslitelný ustanovující princip člověka a udržuje rozdíl mezi člověkem a Bohem, kdy Bůh je chápán jako něco od člověka zcela jiného a transcendentního.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Descartes, René: Vášeň duše.
Mladá fronta, Praha 2002
- Descartes, René: Principy filosofie.
Filosofia, Praha 1998
- Descartes, René: Pravidla pro vedení rozumu.
OIKOYMENH, Praha 2000
- Descartes, René: Rozprava o metodě.
Svoboda, Praha 1992
- Descartes, René: Meditace o první filosofii.
OIKOYMENH, Praha 2003
- Glombíček, Petr, Kuneš, Jan: Cogito, ergo sum.
Filosofia, Praha 2006
- Soubor úvah z mezinárodní konference ...: Filosofické
dílo René Descartes.
Filosofia, Praha 1998
- Články:
- Zika, Richard: Metodické pochybování v Descartesově První
meditaci; str. 1. On-line časopis Ojrech -
Filosofie (ISSN 1801-0792)
- Markie, P. J.: „The Cogito Puzzle“ v Cogito, ergo sum;
Praha 2006; str.87 - 125
- Pitte, Frederick P. Van: Descartes' Role in the Faith-
Reason
Controversy.
Philosophy and Phenomenological Research,
Vol.40, No.3. (Mar.,1980), pp.344-353.
- Röd, Wolfgang: „Zum Problem des Premier Principe in
Descartes'
Metaphysik“, v Cogito, ergo sum; Praha 2006;
str.13 - 46
- Hintikka, J.: „Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance“;
v Cogito, ergo sum; Praha 2006; str. 47 - 85

Markie, P.: Clear and Distinct Perception and Metaphysical
Certainty
(*Mind*, New Series, Svz. 88, No. 349. (Leden,
1979),
str. 97-104.)

Dokulil, M.: Intence a její osud, aneb směřování
Descartesovy
metafyziky str. 83; v Filosofické dílo René
Descartes; Vydalo nakladatelství Filosofia;
Praha 1998.

Frankfurt, Harry: Descartes on the Creation of the Eternal
Truths; *The Philosophical Review*, Vol. 86,
No. 1. (Jan., 1977), str. 36-57.

Osler, Margaret J.: Eternal Truths and the Laws of Nature:
The Theological Foundations of Descartes'
Philosophy of Nature; *Journal of the
History of Ideas*, Vol. 46, No. 3. (Jul.-
Sep., 1985), pp. 349-362.