

vnímali bolest v té části těla, která jim chybí – takže ani u mne asi není zcela jisté, že mne některý úd bolí, i když v něm smyslově vnímám bolest. K tomu jsem nedávno připojil ještě dvě velmi všeobecné příčiny, proč pochybovat; první byla tato: nikdy jsem během bdění nevěřil, že smyslově vnímám něco, co bych někdy nemohl mít za smyslově vnímané i během spánku, a ježto nevěřím, že by to, co jsem podle všeho smyslově vnímal ve snech, přišlo z věci položených vně mne, nezjistil jsem, proč mám více věřit, že tomu tak je u toho, co jsem podle všeho smyslově vnímal během bdění.⁶² Druhá příčina byla ta, že jsem stále neznal původce svého počátku (nebo jsem alespoň předstíral, že ho neznám),⁶³ a proto jsem nevěřil, že by něco bránilo tomu, abych byl přirozeně ustaven tak, abych se mýlil, a to i v tom, co se mi jevílo jako naprosto pravdivé.⁶⁴ A pokud jde o důvody, pro něž jsem dříve došel k přesvědčení o pravdivosti smyslově vnímatelných věcí, bez potíží jsem na ně odpovídal. Když jsem totiž uviděl, že jsem přirozeností puze k ledasčemu, co rozum nedoporučuje, neměl jsem to, co učí přirozenost, za důvěryhodné. A být smyslově vnímané nezávisely na mé vůli, neklonil jsem se proto k závěru, že pocházejí z věci ode mne různých, protože snad ve mně může být nějaká (být zatím mi neznámá) schopnost, která je působí.

Avšak nyní, když začínám lépe znát sám sebe i původce svého počátku, se sice nedomnívám, že se má vše, co mám podle všeho ze 78 smyslů, ukvapeně přijímat, ale také nemám za to, že se to má vše zpochybňovat.

A za prvé, protože vím, že vše, co chápu jasně a rozlišeně, může být Bohem učiněno tak, jak to chápou, stačí, že mohu jednu věc chápat bez druhé jasně a rozlišeně, abych si byl jist růzností jedné z nich od druhé, poněvadž alespoň Bohem mohou být položeny zvlášť, a nezáleží na tom, jakou mocí dojde k tomu, že budou pokládány za různé. A když tudíž vím, že existuji, a přitom nepozoruji,

⁶² Srv. výše str. 23 n.

⁶³ Slova v závorce navrhl doplnit A. Arnauld ve svých námitkách. Viz R. Descartes, Čtvrté námitky, AT VII, str. 215.

⁶⁴ Viz výše str. 25 n.

že by k mé přirozenosti či esenci patřilo cokoli jiného než to, že jsem věc myslící, činím už jen z toho správně závěr, že má esence spočívá jen v tom, že jsem věc myslící. Mám snad (nebo spíš, jak řeknu později, jistě) sice tělo, které je ke mně velmi těsně připojeno, ale na jedné straně mám jasnou a rozlišenou ideu sebe sama, nakolik jsem pouze věcí myslící, nikoli rozlehlou, a na druhé straně rozlišenou ideu těla, nakolik je pouze věcí rozlehlou, nikoli myslící. Je tedy jisté, že jsem⁶⁵ od svého těla opravdu odlišný a že mohu existovat bez něj.

Kromě toho v sobě nacházím schopnosti jakýchsi zvláštních modů myšlení, třeba schopnosti představování si a smyslového vnímání, bez nichž mohu chápat jasně a rozlišeně sebe celého, ale nemohu naopak chápat je beze mne, to jest bez chápající substance, v níž tkví: zahrnují totiž ve svém formálním pojmu⁶⁶ nějaké chápání, díky němuž vnímám, že se ode mne liší jako mody od věci. Poznávám také jakési jiné schopnosti, jako schopnost měnit místo, nabývat rozmanitých tvarů a podobné, které sice nelze chápat bez nějaké substance, ve které tkví, o nic více než předešlé (a tudíž bez ní také neexistují), ale je zjevné, že pokud existují, musí tkvět v substanci tělesné čili rozlehlé, nikoli chápající, poněvadž jejich jasný a rozlišený pojem obsahuje nějakou rozlehlost, avšak žádné chápání. Je ve mně sice také jakási trpná schopnost smyslového vnímání čili přijímání a poznávání idejí smyslově vnímatelných věcí, ale ne-

⁶⁵ Ve franc. verzi dodatek: „to jest má duše, skrze niž jsem to, co jsem“ (AT IX-1, str. 62).

⁶⁶ „Formální pojem se říká tomu, co je samotný akt čili (což je totéž) slovo, jímž chápavost pojímá nějakou věc či společný výměr [...]; nazývá se formálním, jednak ježto je poslední formou mysli, jednak ježto myslí formálně reprezentuje poznanou věc, jednak ježto je opravdu vnitřní a formální mezi pojímání mysli, v čemž se liší od pojmu předmětného, jak jsem již řekl. Říká se, že předmětný pojem je ta věc či výměr, který je vlastně a bezprostředně poznáván či reprezentován formálním pojmem, jako např. když pojímáme člověka, říká se aktu, kterým v mysli působíme pojímání člověka, formální pojem' a člověku poznanému a reprezentovanému oním aktem se říká 'pojem předmětný'.“ Franciscus Suarez, *Disputationes metaphysicae*, d. 2, t. 1, a. 1.

byla by mi k ničemu, kdyby ve mně nebo v něčem jiném neexistovala také nějaká činná schopnost vytváření či způsobování těchto idejí. A ta ve mně samém vůbec být nemůže, protože nepředpokládá vůbec žádné chápání a ony ideje nejsou vytvářeny za mé spolupráce, nýbrž často mně navzdory: takže je leda v nějaké ode mne různé substanci, v níž musí formálně či vynikavě tkvět veškerá realita, která je předmětné v idejích touto schopností vytvořených (čehož jsem si povšiml již výše) – tato substance je buď těleso či tělesná přirozenost, v níž je formálně obsaženo vše, co je v idejích předmětné,⁶⁷ nebo je jí jistě Bůh či jiné stvoření, vznešenější než těleso, a v nich je to obsaženo vynikavě. A ježto Bůh neklame, je naprosto zjevné, že mi ony ideje neposílá bezprostředně sám od sebe, ani prostřednictvím nějakého stvoření, v němž by jejich předmětná realita byla obsažena nikoli formálně, nýbrž výhradně vynikavě.

Když mi však nedal žádnou schopnost, jak to poznat, ale naopak velký sklon věřit, že ony ideje jsou vysílány tělesnými věcmi, nevím, jak by pak bylo možno chápat je jako neklamajícího, kdyby ony ideje byly vysílány odjinud než z tělesných věcí. A tělesné věci tudíž existují. Snad ale všechny neexistují tak, jak je uchopuji smysly, neboť ono uchopování smysly je v lecčem dosti temné a smíšené, ale přinejmenším je na nich všechno, co chápu jasně a rozlišeně, to jest všeobecně vzato je na nich všechno, co se uchopuje na předmětu čistě matematiky.

A co se týče ostatního, co je třeba jen zvláštní (jako že slunce má takové a takové rozměry či tvar atd.) nebo co se chápe méně jasně (jako světlo, zvuk, bolest apod.), je to sice velmi pochybné a nejisté, ale už jen to, že Bůh neklame, a že se tudíž v mých názorech nemůže nacházet nějaká nepravda, abych přítom neměl od Boha schopnost napravit ji, mi ukazuje jistotou naději držet se pravdy i zde. A je naprosto nepochybné, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti, je něco pravdy: všeobecně vzatou přirozeností zde totiž nechápu nic jiného než samotného Boha nebo Bohem ustanovené uspořádání stvořených věcí, a svou vlastní zvláštní přirozeností nechápu nic jiného než soubor všeho, co mám od Boha.

⁶⁷ Ve franc. verzi dodatek: „či pomocí reprezentace“ (AT IX-1, str. 63).

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

Přirozenost také skrže tyto smyslové vjemy bolesti, hladu, žízně 81 atd. učí, že nepatřím ke svému tělu jenom jako patří lodník k lodi, nýbrž že jsem s ním co nejpěvněji spojen a jakoby propleten,⁶⁸ takže se s ním skládám v jakési jedno. Jinak bych totiž já, který nejsem nic jiného než myslící věc, nevnímal při poškozování těla bolest smyslově, nýbrž bych toto poškozování vnímal čistou chápavostí, jako lodník vnímá zrakem, když se na lodi něco poláme, a když tělo potřebuje jídlo nebo pití, výrazně bych to chápal a neměl bych smíšené smyslové vjemy hladu a žízně. Ony smyslové vjemy žízně, hladu, bolesti atd. totiž jistě nejsou nic jiného než jakési smíšené mody myšlení vyúsťující z jednoty a jakoby propletení mysli s tělem.

Navíc jsem se také od přirozenosti naučil, že kolem mého těla existují rozmanitá jiná tělesa, z nichž některá bych měl vyhledávat a jiným se vyhýbat. A z toho, že smyslově vnímám velmi různé barvy, zvuky, vůně, chuť, teplo, tuhost a podobně, jistě činím správně závěr, že v tělesecch je něco, z čeho ony rozmanité vjemy smyslů přicházejí a co jim svou rozmanitostí odpovídá, i když jim to snad není podobné; a z toho, že některé z těchto vjemů jsou mi milé a jiné nemilé, je naprosto jisté, že mé tělo nebo spíše já celý, nakolik jsem složen z těla a mysli, mohu být rozmanitě příjemně i nepříjemně ovlivňován okolo ležícími tělesy.

Je však ještě mnoho jiného, co sice vypadá, jako bych se to naučil od přirozenosti, ale co jsem ve skutečnosti nepřijal od ní, ale z jakéhosi zvyku soudit neuváženě, a co tudíž snadno může být nepravdivé: třeba že veškerý prostor, v němž se nenaskytá nic, co by podtráždilo mé smysly, je prázdný; že například v teplém tělese je

⁶⁸ Burman: „Ale jak je to možné a jak může být duše ovlivňována tělem a naopak, když mají naprosto různé přirozenosti?“

Descartes: „To je velice těžké vysvětlit; ale postačí zde zkušenost, která je natolik jasná, že nijak nelze popřít, že se to projevuje v pocitech atd.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 163.

něco zcela podobného ideji tepla, která je ve mně, že v bílém nebo zeleném je táž bělost či zeleň, kterou smyslově vnímám, v hořkém nebo sladkém táž chuť a tak dále: že hvězdy i věže i všechna ostatní vzdálená tělesa mají jen ty rozměry a tvar, které ukazují mým smyslům, a podobně. Ale abych v té věci vše vnímal dost rozlišeně, musím pečlivěji vymezit, co vlastně chápu tím, když říkám, že jsem se něco naučil od přirozenosti. Beru zde totiž přirozenost přisněji než jako soubor všeho toho, co jsem dostal od Boha: tento soubor totiž obsahuje ledacos, co patří jen k mysli (jako to, že vnímám, že co se stalo, nemůže se odestát, a vše ostatní, co je známo přirozeným světlem⁶⁹) a o čem zde není řeč, a také mnohé, co se týká jenom těla (jako to, že tihne dolů a podobně) – o tom zde také nepojednávám, nýbrž pojednávám jen o tom, co jsem dostal od Boha jako složený z mysli a těla. A tato přirozenost tedy sice učí vyhýbat se tomu, co přináší smyslový vjem bolesti, a vyhledávat to, co přináší smyslový vjem rozkoše, ale není zjevné, že by nás také učila činit na základě těchto smyslových vjemů jakékoli závěry o vně nás ležících věcech bez předchozího vyšetření chápavostí, poněvadž pravdivé vědění o nich podle všeho patří jen k mysli, nikoli ke složení <těla a mysli>. I kdyby tedy hvězda neovlivňovala mé oko víc než maličké světélko, není tu žádný reálný či pozitivní sklon věřit, že není větší, nýbrž jsem tak od nejranějšího mládí soudil bezdůvodně; a přestože smyslově vnímám teplo, když se k přiblížím k ohni, a dokonce smyslově vnímám bolest, když se k němu přiblížím ještě víc, rozhodně není žádný přesvědčivý důvod pro to, že v ohni je něco podobného tomuto teplu nebo oné bolesti, ale jen pro to, že je v něm něco (ať už je to cokoli), co v nás působí onen smyslový vjem tepla či bolesti; a přestože by také v nějakém prostoru nebylo nic, co by podráždilo smysly, neplatí z toho, že v něm není žádné těleso, nýbrž vidím, že jsem tu (stejně jako leckde jinde) zvyklý převracet rád přirozenosti, neboť smyslových vjemů – které jsou přirozeností dány vlastně jen k tomu, aby mysli označily, co je pro složení, jehož je částí, příjemné a co nepřijemné, na což jsou

⁶⁹ Ve franc. verzi dodatek: „bez pomoci těla“ (AT IX-1, str. 65).

dost jasně a rozlišeně – užívám jako jistých pravidel k bezprostřednímu rozeznávání esence vně nás ležících těles, ačkoli ji označují jen velmi temně a smíšeně.

Avšak již dříve jsem dostatečně prohlédl, proč bývají mé soudy nepravdivé i přes Boží dobrotu. Naskytá se zde ale nová potíž, jednak pokud jde o to, co bych podle toho, co mi ukazuje přirozenost, měl vyhledávat nebo čemu bych se měl vyhýbat, jednak pokud jde o vjemy vnitřních smyslů, v nichž jako bych postřehl chybu:⁷⁰ třeba když někdo ošálen příjemnou chutí nějakého jídla pozře v něm skrytý jed. Ale pak je přece přirozeností puzen jen k žádosti toho, 84 v čem spočívá příjemná chuť, nikoli k jedu, o němž vůbec neví – a nelze tu učinit jiný závěr, než že tato přirozenost není vševědoucí, což není divné, neboť člověku jakožto omezené věci přísluší jen to, co má omezenou dokonalost.

Nezřídka však chybujeme i v tom, k čemu jsme puzeni přirozeností: třeba když si nemocní žádají nápoj nebo pokrm, který jim brzy uškodí. Zde bychom snad mohli říci, že chybují, protože jejich přirozenost je poškozena, ale to neodstraňuje potíž, protože nemocný člověk není Božím stvořením méně než zdravý, a proto je podle všeho neméně rozporné, aby měl od Boha omylnou přirozenost.⁷¹ Orloj udělaný z kol a závaží se drží zákonů přírody neméně pečlivě, když je vyroben špatně a neukazuje hodiny správně, než když po všech stránkách naplňuje umělcův záměr. Stejně tak, budu-li o lidském těle uvažovat jen jako o jakémsi stroji (zhotoveném a složeném z kostí, nervů, svalů, žil, krve a kůže tak, že by v něm docházelo ke všem pohybům, které v něm nyní pocházejí nikoli z vlády vůle, a tudíž ani z mysli, <ale výhradně z rozvržení jeho orgánů,> i kdyby v něm žádná mysl neexistovala), snadno poznám, že kdyby

⁷⁰ Ve franc. verzi varianta: „jednak pokud jde o vjemy vnitřních smyslů, které do mne vložila přirozenost; zdá se mi totiž, že jsem v nich někdy zpozoroval chybu, a že jsem tedy byl zmylen přímo svou přirozeností“ (AT IX-1, str. 66).

⁷¹ Ve franc. verzi: „a proto naprosto stejně odporuje Boží dobrotě, aby měl chybující a omylnou přirozenost spíše než zdravý“ (AT IX-1, str. 67).

85 toto tělo trápila například vodnatelnost, trpělo by onou vyprahlostí krku, jakou myslí přinášívá smyslový vjem žízň. A tato vyprahlost by rozvrhla jeho nervy a ostatní části tak, že by si vzalo nápoj zhoršující onemocnění stejně přirozeně, jako by je podobná vyschllost v krku pohnula k vypití prospěšného nápoje, kdyby nebylo takto narušeno. S ohledem na původně předpokládané použití orloje bych sice mohl říci, že se odklání od své přirozenosti, když neukazuje hodiny správně, a stejně tak, kdybych uvažoval stroj lidského těla jako uzpůsobený k pohybům, k nimž v něm obvykle dochází, měl bych za to, že se odchyluje od své přirozenosti, je-li jeho krk vyprahlý a nápoj přitom nepřispívá k jeho uchování, dostatečně však pozorují, že tím druhým způsobem braná přirozenost se od přirozenosti brané tím prvním způsobem velice různí: není totiž ničím jiným než pojmenováním, které je vzhledem k věcem, o nichž mluví, vnější⁷² a které je závislé na mém myšlení, srovnávajícím nemocného člověka a špatně vyrobený orloj s idejí zdravého člověka a správně udělaného orloje, zatímco přirozeností branou tím prvním způsobem chápu něco, co se doopravdy nachází ve věcech, a na čem je tudíž něco pravdy.

A s ohledem na tělo trápené vodnatelností je jistě pouhým vnějším pojmenováním, když se na základě toho, že má vyprahlý krk, přestože nepotřebuje pít, řekne, že jeho přirozenost je porušena, avšak s ohledem na složení, čili na mysl sjednocenou s takovým tělem, není čistým pojmenováním, ale skutečnou chybou přirozenos-

⁷² Ve franc. verzi varianta: „jakési jednoduché pojmenování, které neoznačuje nic, co se nachází ve věci, o níž je vypovídáno“ (AT IX-1, str. 68). Srv.: „Pojmenování je dvojí. Jedno vzniká z nějaké reálné formy čili vězí v pojmenované věci – taková jsou vnitřní pojmenování; nebo vězí v nějaké jiné věci, různé od věci pojmenované, což jsou pojmenování vnější; vnitřní pojmenování nejsou dílem rozumu a nezávisí na chápavosti, stejně jako na ní nezávisí reálná forma, z níž vznikají.“ Antonius Ruvius, *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam*, I, c. 1 („Tractatus de natura entis rationis“), d. 2. Příkladem vnitřního pojmenování může být „kámen“ pro kámen, příkladem vnějšího pojmenování téhož kamene může být „to, co mám po pravé ruce“.

ti, že žízni, když mu pítí uškodí – a tak nezbyvá než zkoumat, jak to, že Boží dobrota není na překážku tomu, aby se takto braná přirozenost myšlela.

Velký rozdíl mezi myslí a tělem tu pozorují především v tom, že tělo je ze své přirozenosti vždy dělitelné, zatímco mysl je naprosto nedělitelná: neboť když ji, čili sebe, nakolik jsem pouze věc myšlelci, uvažuji, vůbec v sobě nemohu rozlišit části, nýbrž se chápu výhradně jako jednu a ucelenou věc – a byť je podle všeho celá mysl sjednocena s celým tělem, poznávám, že utnutím nohy či paže či jakékoli jiné tělesné části se nic z myslí neztrácí, a ani o schopnostech chťení, smyslového vnímání, chápání atd. nelze říci, že jsou jejími částmi, protože je to jedna a táž mysl, která chce, smyslově vnímá a chápe. A naopak, nemohu mysllet žádnou tělesnou čili rozlehlou věc, kterou bych myšlením snadno nerozdělil na části, a už proto ji chápou jako dělitelnou, což stačí, abych se poučil, že mysl a tělo jsou naprosto různé, i kdybych to stále dostatečně nevěděl odjinud.

Dále pozorují, že mysl není ovlivňována bezprostředně všemi částmi těla, nýbrž pouze mozkem, nebo dokonce pouze jeho jednou maličkou částí, totiž tou, v níž je takzvaný společný smysl – a ta, je-li rozvržena stejně, ukazuje myslí totéž, i když s ostatními částmi těla se to mezitím může mít různě, jak prokazuje bezpočet zkušeností, jež tu není třeba uvádět.

Navíc pozorují, že tělo má takovou přirozenost, že žádná jeho část nemůže být pohnuta jinou trochu vzdálenou částí tak, aby nemohla být stejně pohnuta každou z těch, které jsou mezi nimi, i kdyby ta vzdálenější třeba nedělala nic. Tak například, táhne-li se u provazu A, B, C, D za poslední část D, první část A se nepohne jinak, než by se mohla pohnout, i kdyby se tahalo za některou z částí ležících mezi (B, C) a část D zůstala nehybná. A nikoli nepodobným úsudkem, vnímám-li smyslově bolest nohy, fyzika mne učí, že onen smyslový vjem vzniká prostřednictvím nervů roztroušených v noze, které se odtamtud jako provazy pnou až k mozku, a táhne-li se za ně v noze, táhnou také za niterné části mozku, k nimž přiléhají, a probouzí v nich pohyb, který je od přirozenosti zaměřen na ovlivňování myslí smyslovým vjemem bolesti, jenž existuje jakoby v noze. Ale ježto tyto nervy musí procházet holení, stehnem, bedry,