

RENÉ DESCARTES

Meditace o první filosofii
Námitky a autorovy odpovědi

Přeložili a poznámkami opatřili
Petr Glombíček, Tomáš Marvan
a Pavel Zavadil

PRAHA
2003

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication F. X. Salda, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en République Tchèque et de l'Institut Français de Prague.

Toto dílo, zařazené do podpůrného programu F. X. Salda, vychází s finanční podporou Ministerstva zahraničních věcí Francouzské republiky, Francouzského velvyslanectví v České republice a Francouzského institutu v Praze.

OBSAH

Meditace o první filosofii	
Dopis Sorbonně	9
Předmluva ke čtenáři	15
Shrnutí šesti následujících meditací	18
I. Meditace	
<i>O tom, co lze uvést v pochybnost</i>	22
II. Meditace	
<i>O přirozenosti lidské mysli: o tom, že je známější než tělo</i>	27
III. Meditace	
<i>O Bohu, o tom, že existuje</i>	35
IV. Meditace	
<i>O pravdivém a nepravdivém</i>	51
V. Meditace	
<i>O esenci materiálních věcí; a opět o tom, že Bůh existuje</i>	59
VI. Meditace	
<i>O existenci materiálních věcí a o reálné odlišnosti mysli od těla</i>	65
Námítky několika učených mužů k předchozím meditacím s autorovými odpověďmi	
První námítky	83
Odpověď autora na První námítky	92
Druhé námítky	107
Odpověď na Druhé námítky	114

Úsudky prokazující existenci Boha a odlišnost duše od těla, rozvržené podle geometrických zásad	138
Třetí námitky a autorovy odpovědi	146
Čtvrté námitky	170
Odpověď na Čtvrté námitky	191
Páté námitky	222
Autorova odpověď na Páté námitky	291
Šesté námitky	321
Odpověď na Šesté námitky	329
Sedmé námitky s poznámkami autora čili Rozprava o první filosofii	347

Dodatky

Dopis otci Dinetovi	433
Dopis Cerselierovi	460
Poznámky k jednomu Letáku	469
Hyperaspistovy námitky	490
Descartova odpověď Hyperaspistovi	502
Korespondence René Descarta s Antoinem Arnaudem čili Druhé Arnauldovy námitky	512
Arnauld Descartovi	512
Descartes pro Arnaulda	518
Arnauld Descartovi	520
Descartes pro Arnaulda	523
<i>Seznam citované literatury</i>	527
<i>Rejstřík</i>	529
<i>Ediční poznámka</i>	534

Meditace o první filosofii

MEDITACE O PRVNÍ FILOSOFII

V NICHŽ SE DOKAZUJE EXISTENCE BOHA A ODLÍŠNOST DUŠE OD TĚLA

I. MEDITACE

O tom, co lze uvést v pochybnost.

- 17 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; ale vypadalo to jako ohromný úkol a vyčkával jsem na tak zralý věk, že by pro dosažení hledaného poučení již nemohl přijít vhodnější. Proto jsem otálel tak dlouho, že bych se nakonec provinil, kdybych čas zbývající k jednání strávil váháním. Dnes jsem tedy náležitě oprostil mysl od
- 18 všech starostí, zajistil si nerušený klid, jsem sám a konečně se budu vážně a svobodně věnovat všeobecnému bourání svých <letitých> názorů.

Nebude však nutné, abych proto ukázal, že jsou všechny nepravdivé, což bych asi nikdy nezvládl; k odmítnutí všech postací, 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 zdržet se souhlasu neméně pečlivě než u těch očividně nepravdivých. 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.

Cokoli jsem dosud připouštěl jako nejvíce pravdivé, jsem přijal ze smyslů nebo skrze smysly;¹³ postřehl jsem ale, že smysly občas klamou – a je rozvážné nikdy nedůvěřovat bezvýhradně těm, kdo nás byt jednou podvedli.

Ale jakkoli nás smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byt je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně. A nemám-li se snad přirovnat k jakýmsi šilencům, jejichž mozečky natolik trvale zachvátily 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.

¹³ 16. dubna 1648 poskytl Descartes rozhovor mladému holandskému studentovi theologie Fransi Burmanovi a odpověděl mu na řadu dotazů k jednotlivým místům ve svých spisech. Na Burmanův dotaz k tomuto místu Descartes odpovídá: „Ze smyslů, totiž zrakem, jímž jsem vnímal barvy, tvary a vše podobné; kromě toho jsem však zbytek přijal skrze smysly, totiž sluchem, protože tak jsem od rodičů, učitelů a jiných lidí přijal a načerpal to, co vím. Nelze namítat, že jsem tu opominul obecné principy a ideje Boha a nás, které ve smyslech nikdy nebyly. Neboť ty jsem nejprve také takto přijal skrze smysly, totiž sluchem. Za druhé, autor zde bere v úvahu člověka, který začíná poprvé filosofovat a který si všímá jen toho, o čem ví, že to zná. Pokud jde totiž o společné principy a axiomy, například je *nemožné, aby totéž bylo i nebylo*, smysloví lidé, jakými jsme byli všichni, než jsme se pustili do filosofie, je neberou v úvahu, ani si jich nevšímají, a ježto jsou jim vrozeny tak jasně a ježto je v sobě sami zakoušejí, opomíjejí je a berou je v úvahu leda smíšeně, a nikdy abstraktně a odděleně od látky a jednotlivin. Kdyby je totiž vzali v úvahu takto, nikdo by o nich nepochyboval. A kdyby tak učinili skeptikové, nikdo by nikdy skeptikem nebyl, protože ten, kdo tyto principy pozorně sleduje, nemůže je popřít. Za třetí, pojednává se zde hlavně o existující věci, o tom, zda jest.“ Viz *Responsiones Renati Des Cartes ad quasdam difficultates ex Meditationibus ejus etc., ab ipso haustae (= Responsiones)*, AT V, str. 146.

Vskutku skvěle: jako kdybych nebyl člověk, jenž v noci obvykle spí a ve snech pociťuje¹⁴ 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 příkrývkách! A přece nyní bdělýma očima nahlížím tento papír, tato hlava, jíž 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.

Dělejme tedy, že sníme a tyto jednotlivosti, jako že máme otevřené oči, pohybuje hlavou a natahujeme ruce, nejsou pravdivé, ba dokonce že nemáme takové ruce ani celé tohle tělo; přesto je rozhodně třeba přiznat, že 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 20 zí zobrazit Sírény 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 nespátřil 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 alespoň něco jiného, ještě jednoduššího a obecnějšího, z čeho se jako z pravdivých barev skládají všechny jak pravdivé, tak nepravdivé představy věcí v našem myšlení.

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.

¹⁴ Ve franc. verzi „sí reprezentuje“ (AT IX-1, str. 14).

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. Neboť ať už bdím či spím, dvě a tři je dohromady pět a čtverec nemá více stran než čtyři a podle všeho není možné, aby na tak zřetelné pravdy padlo podezření nepravdivosti.

Mé myslí je ale vštípen starý názor, že je Bůh, jenž může vše 21 a jenž mne 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 němčem 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.¹⁵

Ovšem někteří snad existenci nějakého tak mocného Boha raději popírou, 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 původce mého počátku mi přidělí, tím pravděpodobnější bude, že jsem tak nedokonalý, abych se vždy mýlil. Na tyto argumenty věru nemám odpověď a nakonec jsem nucen přiznat, že o všem, co jsem dříve pokládal za pravdivé, lze pochybovat, a to nikoli z neuváženosti či povrchnosti, nýbrž z platných důvodů, získaných meditací, a tak se

¹⁵ Ve franc. verzi varianta: „a přesto nemohu pochybovat, že to dopustil“ (AT IX-1, str. 16).

22 nyní i v tom musím pečlivě zdržet souhlasu neméně než u očividně nepravdivého, pokud chci <ve vědách> objevit něco jistého.

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 sice jistým způsobem pochybné, jak se právě ukázalo, ale nicméně velmi pravděpodobné a takové, že je mnohem rozumnější jim věřit, než je popírat), nikdy si neodvyknu poskytovat jim souhlas a důvěru. 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 předpokladů 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.

Nebudu tedy předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, zdroj pravdy, ale jakýsi zlotilý démon, nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu svou pílí, aby mne mýlil, a budu mít za to, že nebesa, vzduch, země, barvy, tvary, zvuky a vůbec vše vnější není ničím než mámením sníčích, jehož pomocí nastražil léčky mé důvěřivosti;

23 ti; 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 ten podvodník přes svou moc a lstivost nemohl nic vnutit.¹⁶ Tento plán je však náročný a jakási lenost mne táhne zpět k navyklému životu. A stejně jako se zajatec, který se snad ve snech těší z imaginární

¹⁶ Descartovo vysvětlení z rozhovoru s Burmanem: „Autor zde představuje velmi pochybuujícího člověka a vymýšlí si takové pochybnosti, jaké jen může; a tak nenamítá jen to, co skeptikové obvykle namítají, ale také vše, co by namítat mohli, aby tak odstranil naprosto všechny pochybnosti; a za tímto účelem zde uvádí démona, kterého by někdo mohl vznést jako námitku,“ viz R. Descartes, *Responiones*, AT V, str. 147.

svobody, bojí probudit, když posléze začíná mít podezření, že spí, a oddává se dále vábným přeludům, tak i já sám od sebe upadám do starých názorů a obávám se procitnutí, abych se poté, co bude klidný spánek vystřídán náročným bděním, neocitl nikoli ve světle <poznání pravdy>, ale v nerozplítených temnotách právě rozvínutých obtíží.

II. MEDITACE

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

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 zničehonic stržen do hlubokého víru a nemohl ani dosáhnout na dno, ani vyplavat na hladinu. 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, že nic jisté není. Archimédés nežádal nic než pevný a nehybný bod, aby pohnul z místa celou zemi; a kdybych našel třeba jen něco úplně maličkého, co by bylo jisté a neotřesitelné, bylo by také možno doufat v něco velkého.

Předpokládám tudíž, že vše, co vidím, je nepravdivé; věřím, že nikdy neexistovalo nic z toho, co reprezentuje prohaná paměť; nemám vůbec žádné smysly; tělo, tvar, rozlehlost, pohyb a místo jsou chiméry. Co pak bude pravdivé? Snad jen to jediné, že nic není jisté.

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 původcem sám? Jsem tedy alespoň já něco? Už jsem ale popřel, že mám nějaké smysly a tělo. Přesto váhání - jelikož co potom? Copak nejsem svázán s tělem a smysly 25

tak, že bez nich nemohu být? Ale přesvědčil jsem sám sebe, že na světě není vůbec nic, žádné nebe, žádná země, žádná mysl a žádná těla; není to snad tudíž tak, že nejsem ani já? Naopak, jistě jsem, pokud jsem sám sebe o něčem přesvědčil. Ale je jakýsi nanejvyšší mocný a lstivý podvodník, který se mne neustále snaží klamat. Bezpochyby jsem tudíž také já, když mne klame – a ať mne klame, jak jen může, přece nikdy nepůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco. Takže, když jsem vše dost a víc než dost zvážil, je třeba stanovit, že výpověď: *Já jsem, já existuji*, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.

Stále však ještě dostatečně nechápu, kdo jsem vlastně ten já, který už 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. 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 sebezmeně zviklat, takže nakonec zůstane precizně jen to, co je jisté a neotřesitelné.

26 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; také teď nemám tolik klidu, abych jím chtěl plýtvat na takovéto jemňůtky. Raději si zde všimnu, co mne předtím napadlo samo a přirozeně, kdykoli jsem uvažoval, co jsem. 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. Ale co je ta duše, jsem si buď nevšiml, nebo jsem si představoval cosi nepatrného, jako vánek, oheň či éter, rozptýleného v mých hrubějších částech. O těle jsem však nepochyboval, nýbrž jsem měl za to, že jeho přirozenost znám rozlišeně, a kdybych byl měl zkusit popsat, jak jsem ji myslí pojímal, byl bych ji vysvětloval asi takto: tělem chápau vše to, co bývá ohraničeno nějakým tvarem, co se dá místně vyměřit, co vyplňuje prostor tak, že z něj vylučuje každé jiné těleso; vnímá se hmatem,

zrakem, sluchem, chutí nebo čichem; a co se 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 – naopak bych byl spíše překvapen, kdyby se takové schopnosti v kterémkoli těle nacházely.

Co ale teď, předpokládám-li, že nějaký velice mocný, a smím-li to tak říci, zlotřilý podvodník¹⁷ vynaložil všemožné úsilí, aby mne zmátl? Copak mohu tvrdit, že mám sebezmeně z toho všeho, o čem jsem právě řekl, že to patří k přirozenosti těla? Pozoruji to, přemýšlím o tom, probírám to znovu a znovu, ale nic se mi nenaskýtá a mořím se stále nadarmo. 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 ledačco, co jsem, jak jsem si všiml později, smyslově nevnímám. O myšlení? Zde na něco přicházím: je to myšlení, jedině to se ode mne nedá odloučit. Já jsem, já existuji, to je jisté. Ale jak dlouho? Inu, pokud myslím; neboť je snad možné, že jakmile bych naprosto přestal myslet, zmizel bych. Nepřipouštím teď nic než to, co je nutně pravdivé, a jsem tudíž precizně¹⁸ pouze věc myslící, to jest, 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.

¹⁷ „Toto omezení se dodává proto, ježto autor mluví kontradikce, říká-li 'nejmocnější a zlotřilý', ježto nejvyšší moc a zlotřilost nemohou jít dohromady – a proto říká, *smím-li říci*." Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 150 n.

¹⁸ Srv. Descartův dopis Clerselierovi z 12. ledna 1646, který uzavíral francouzské vydání: „[...] řekl jsem, že se duše během svého pochybování o existenci všech materiálních věcí poznává precizně jen, *praecise tantum*, jako nemateriální substance; a o sedm či osm řádků níže – abych ukázal, že slovy *praecise tantum* vůbec nechápu naproste vyloučení či popření, ale výhradně abstrakci od materiálních věcí – jsem řekl, že přesto není jisté, že v duši není nic tělesného, ačkoli se v ní nic takového nepoznává“ (AT IX-1, str. 214 n.).

Co ještě? Zapojím představivost: nejsem to ústrojí údů, které se nazývá „lidské tělo“, nejsem také žádný jemný vzduch, rozptýlený v těchto údech, ani vánek, oheň, výpar nebo dech, ani nic jiného, co si navymýšlím – předpokládal jsem totiž, že nic z toho není. Stále platí, že něco jsem. Co když se ale právě to, o čem předpokládám, že není nic, protože to neznám, přece jen v tom, jak se věc doopravdy má, neruší od toho mne, kterého znám? Nevím, o této věci teď nepojednávám, soud mohu vynést jen o tom, co je mi známo. Je mi známo, že existují, a ptám se, kdo jsem ten já, kterého znám. Je naprosto jisté, že znalost něčeho takto precizně vzatého nezávisí na 28 tom, o čem jsem dosud nepoznal, že to existuje, a tudíž na ničem z toho, co si bájím v představách. A slovo *bájím* poukazuje na mou chybu, neboť bych opravdu bájil, kdybych si představoval, co jsem, protože představovat si není nic jiného než nazírat tvar či představu tělesné věci. Teď však už jistě vím, že jsem a že je přítom možné, aby všechny ty představy a všeobecně cokoli, co se vztahuje k přirozenosti těla, nebylo nic než sny. Kdybych po tomto odhalení řekl: „Zapojím představivost, a tak rozlišeněji poznám, kdo jsem,“ byla by to podle všeho nemenší hloupost, než kdybych řekl: „Už jsem se sice probudil a vidím něco pravdivého, ale protože stále nevidím dost zřejmě, zkusím si ještě zdřímnout, aby mi to sny reprezentovaly pravdivěji a zřejměji.“ A tak poznávám, že nic z toho, co mohu uchopit představivostí, nepatří k mé znalosti sebe sama, a že má-li 29 jsem, i kdybych stále spal, i kdyby mne ten, kdo mne stvořil, mátl,

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

To není vůbec málo, pokud to ke mně všechno patří. Ale proč by nepatřilo? Copak to nejsem já sám, kdo nyní takřka o všem pochybuje, kdo přesto něco chápe, kdo o tom jediném tvrdí, že je to pravdivé, a zbytek popírá, kdo touží poznat více a nebýt podváděn, mnohé si, byť nerad, představuje a u mnohého pozoruje, že to jako-by přichází ze smyslů? Co z toho není stejně pravdivé, jako že 29 jsem, i kdybych stále spal, i kdyby mne ten, kdo mne stvořil, mátl,

jak jen může?¹⁹ Co se liší od mého myšlení? O čem by bylo možno říci, že je to ode mne samotného odděleno? Vždyť to, že jsem to já, kdo pochybuje, chápe nebo chce, je tak zjevné, že se nemůže vyskytnout nic, čím by se to vysvětlilo zřejměji. Ale jsem to také tentýž já, kdo si představuje, neboť i kdyby snad vůbec žádná představovaná věc nebyla (jak jsem předpokládal) pravdivá, přesto samotná síla představovat si existuje doopravdy a je součástí mého myšlení. Jsem to konečně také já, kdo smyslově vnímá čili pozoruje tělesné věci jakoby smysly: vidím teď totiž světlo, slyším praskot a cítím teplo. Je to nepravdivé, spím totiž. Avšak jistě mi připadá, že vidím, slyším a ohřívám se. To nemůže být nepravdivé: právě to se u mne nazývá „smyslově vnímat“, takže to takto precizně vzato není nic jiného než myslet.

Z toho sice začínám trochu lépe poznávat, kdo jsem, ale přesto to stále vypadá (a nemohu se zdržet toho mínění), že tělesné věci, jejichž představy nabývají formy myšlením a které prozkoumávají smysly, se poznávají mnohem rozlišeněji než to nevímco mého, co nemůže představivost zachytit – i když je vskutku s podivem, že bych věci, u nichž jsem pozoroval, že jsou pochybné, neznámé a mně cizí, uchopoval rozlišeněji než to, co je pravdivé a poznané, a to dokonce rozlišeněji než sebe sama. Ale vidím, čím to: má mysl ráda schází s cesty a dosud nesnese sevření omezení pravdy. Takže budiž, povolme jí ještě jednou otěže, aby snáze snesla vede- 30 ní, až je za chvíli patřičně přitáhneme.

Uvažujme věci, které se běžně pokládají za uchopované nejrozlišeněji, totiž tělesa, jichž se dotýkáme a jež vidíme – nikoli však tělesa vůbec (všeobecné poznatky totiž bývají poněkud smíšenější), nýbrž jedno zvlášť. Vezměme si například tento vosk: teprve nedávno byl vytažen z pláství, ještě docela neztratil svou medovou chuť, pořád si ještě zachoval něco z vůně květin, z nichž byl nasbírán, jeho barva, tvar a rozměry jsou zjevné, je tvrdý, chladný, lze jej

¹⁹ „Ale je-li to Bůh, nevím. Nestvořil mne snad ten démon, který mne šálí? Ale to jsem zde stále ještě nepoznal a mluvím o tom jen smíšeně.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 151.

snadno chytit a když na něj ťukneš, vydává zvuk - má asi vše, co těleso potřebuje, aby mohlo být co nejrozdlišeněji poznáno. Ale po-díváme - zatímco mluvím, dostal se blíže k ohni: zbytky chuti mizí, vůně vyvane, barva se mění, tvar se ztrácí, rozměry narůstají a vosk kapalný a zahřívá se, stěží se jej lze dotknout a když na něj poklepeš, zvuk už nevydává. Zůstal stále týmž voskem? Je třeba přiznat, že ano, nikdo to nepopírá, nikdo nemíní jinak. Takže co na něm bylo uchopováno tak rozlišeně? Jistě nic, čeho jsem se dotýkal smysly, neboť zůstává voskem, i když se změnilo vše, co mohla zachytit chuť, čich, zrak, hmat nebo sluch.

Snad šlo o to, co teď myslím: že totiž vosk sám nebyl onou sladkostí medu, voňavostí květin, bělostí, tvarem ani zvukem, ale tělesem, které se mi před chvílí jevílo tak, a nyní jinak. Co precizně je 31 však to, co si takto představuji? Dávejme pozor a uvidíme, co zbývá po vyřazení toho, co k vosku nepatří: jenom něco rozlehlého, poddajného a proměnlivého. Co je však to poddajné a proměnlivé? To, že si představuji, jak lze tento vosk převést z kulatého tvaru na čtvercový a z něj na trojúhelníkový? Vůbec ne, uchopuji totiž jeho schopnost bezpočtu takových změn, a přitom něco nescítného nemohu projít představivostí - takže ono uchopování nepochází ze schopnosti představovat si. A co je to rozlehlé? Copak není neznámá i jeho rozlehlost? Vždyť u zkapalnělého vosku je rozlehlost větší, u vroucího ještě větší a s rostoucí teplotou se stále zvětšuje - takže nebudu správně soudit, co je vosk, nebudu-li mít za to, že připouštím řadu obměn v rozlehlosti, které nikdy představivostí nepostihnu. Nezbývá tedy než přiznat, že co je tento vosk, si nepředstavuji, ale vnímám to pouze myslí - mluvím o jednom kousku vosku, o vosku vůbec je to totiž jasnější. A co je tento vosk, který se vnímá výhradně myslí? Inu, právě to, co vidím, čeho se dotýkám, co si představuji, zkrátka to, zač jsem jej měl od začátku. Je ovšem třeba poznamenat, že jeho vnímání není vidění, hmatání ani představování si (ani nikdy nebylo, i když to tak dříve vypadalo), ale výhradně prohlížení si myslí, které může být buď nedokonalé a smíšené, jako bylo dříve, nebo jasné a rozlišené, jako je teď, podle toho, jak si více či méně všímám, z čeho sestává.

Zároveň se však dívám, jak náchylná je má mysl k chybám; i když to v sobě zvažuji mlčky bez užití jakýchkoli výrazů, přesto 32 váznu u pouhých slov a skoro mne podvede pouhý obvyklý způsob řeči. Říkáme totiž, že vidíme samotný vosk, je-li zde, nikoli že soudíme, že zde je, podle barvy či tvaru. Z toho bych hned odvodil: vosk se tedy poznává tak, že na něj hledí oči, nikoli tak, že si jej prohlídí samotná mysl - jako bych nikdy neviděl z okna lidí procházející ulicí, o nichž jsem neméně běžně než o vosku říkal, že vidím je samotné. Co ovšem vidím, vyjma klobouků a oděvů, pod nimiž se mohou skrývat automaty? Ale soudím, že to jsou lidé. Takže to, o čem jsem mýnil, že to vidím očima, uchopuji výhradně schopností soudit, která je v mé myslí.

Ale toho, kdo touží být rozumnější než lid, by zahanbilo pochybovat na základě forem řeči objevených lidem; takže pokračujeme a všimněme si, zda jsem dokonaleji a zřejměji vnímal, co je vosk, když jsem na něj dříve hleděl a věřil, že jej poznávám samotným vnějším smyslem nebo přinejmenším, jak se říká, smyslem společným,²⁰ to jest představivou potenci, nebo spíš nyní, poté, co jsem

²⁰ „Fantazii, nakolik se jí říká 'společný smysl', je tudíž vlastní vykonávat především troji: za prvé vnímat nejen všechno smyslově vnímatelné, ale také všechny akty vnějších smyslů týkající se smyslově vnímatelného; když totiž živočichové vnímají, že smyslově vnímají, například že vidí, slyší atd., nepatří tento poznatek k žádnému z pěti vnějších smyslů, protože žádná materiální potence nemůže reflektovat svou vlastní činnost, a je nutné, aby patřily k jiné, vyšší a společnější potenci, k níž dospívají nejen představy předmětů, ale také představy vnějších funkcí, a která není ničím jiným než fantazií jakožto společným smyslem. Druhým úkolem je rozeznávat a posuzovat předměty různých smyslů, což nedokáže žádný ze smyslů vnějších, protože se každý zabývá výhradně rozdíly svých vlastních předmětů, jako se pohled zabývá tmavým a světlým, a podobně i zbývající smysly uznávají tento společný smysl jako rozhodčího a soudce ostatních. Třetím úkolem je udělit vnějším smyslům sílu k provádění jejich funkcí sdělováním živočišných proudů, jež ze sebe vylévá jakoby z pramene a prvotního nástroje smyslového vnímání," viz Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophiae*, III, p. 3, com. 3, d. 3, q. 3. Srv. Aristotelés, *O duši*, III,1,425a27; Aristotelés, *O paměti a vzpomínání*, 1,450a10-11. Sídlo společného smyslu se hledalo v mozku a podle Descarta jím byla šišinka. Srv.

důkladně prozkoumal jednak, co tento vosk je,²¹ jednak, jak se poznává. Jistě by bylo hloupé o té věci pochybovat, protože co bylo v onom prvním vnímání rozlišeného? Co z toho by podle všeho nemohl mít jakýkoli živočich? Když však odliším vosk od vnějších forem a uvážím, že je jakoby svlečený z oděvu, pak jej opravdu nemohu vnímat bez lidské mysli, byť v mém soudu stále může být chyba.

- 33 Co však mám říci o této mysli samotné čili o sobě samém? Zatím totiž nepřipouštím, že by ve mně bylo cokoli kromě mysli. Co jsem tedy já, který podle všeho tak rozlišeně vnímám tento vosk? Nepoznávám sebe sama nejen mnohem pravdivěji a jistěji, ale také mnohem rozlišeněji a zřejměji? Soudím-li totiž, že vosk existuje, na základě toho, že jej vidím, pak už jen na základě toho, že jej vidím, zajisté mnohem zřejměji existují také já. Možná totiž to, co vidím, doopravdy není vosk, možná nemám oči, jimiž bych něco viděl, ale rozhodně je nemožné, abych já sám, který myslím, nebyl něco, pokud vidím či (což teď nerozlišuji) pokud myslím, že vidím. Obdobně, když na základě toho, že se jej dotýkám, soudím, že vosk je, jde opět o totéž: jsem. Když tak soudím na základě toho, že si jej představuji, nebo na základě jakékoli jiné příčiny, jde opět o totéž. A právě to, čeho jsem si všiml u vosku, lze použít u všeho ostatního, co leží vně mne. Vypadá-li ale vnímání vosku rozlišeněji poté, co je mi známo nejen na základě zraku či hmatu, ale na základě mnoha příčin, za oč rozlišeněji poznaného pak musím prohlásit sebe sama – vždyť žádné důvody nemohou podporovat vnímání vosku či jakéhokoli jiného tělesa a všechny přitom tím spíš neprokazovat přirozenost mé mysli! Ale v mysli samé je toho ještě tolik, díky čemu lze dojít k její rozlišenější znalosti, že to, co se k ní řine z těla, snad sotva stojí za výčet.

R. Descartes, *Pravidla pro vedení rozumu*, AT X, str. 414 (čes. překl. str. 99–101); R. Descartes, *La Dioptrique*, AT VI, str. 109–114; R. Descartes, *Les passions de l'âme*, AT XI, str. 351–356.

²¹ „Zkoumalo se to výše, když se zkoumaly všechny ty atributy a akcidenty vosku, které se mu takto odebíraly, a vypadalo to, že se na jejich místo dosazují jiné.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 151.

Podívejme, jak jsem nakonec sám od sebe došel, kam jsem chtěl: 34 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. Ale ježto návyku na starý názor se nelze zbavit tak rychle, bude vhodné zastavit se, abych si toto nové poznání vštípl hlouběji do paměti delší meditací.

III. MEDITACE

O Bohu: o tom, že existuje.

Zavřu nyní oči, zacpu si uši, nechám stranou všechny smyslové vjemy, vymažu ze svého myšlení také všechny představy tělesných věcí nebo (ježto je to sotva možné) je alespoň jako prázdné a nepravdivé nebudu vůbec brát v potaz – budu oslovovat jen sebe a prohlížet si sám sebe zevrubněji, a pokusím se tak poněmáhlu poznat se více a seznámit se sám se sebou důvěrněji. Já jsem věc myslící, to jest pochybující, tvrdící, popírající, něco málo chápající, mnohé neznající,²² chtějící, nechtějící a též představující si a smyslově vnímající; 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 35 jen mody myšlení.²³

Takto stručně jsem uvedl vše, co opravdu vím, nebo přinejmenším to, u čeho jsem si zatím všiml, že to vím. Nyní se důkladněji porozhlédnu, není-li snad ve mně ještě něco jiného, na co jsem za-

²² Ve franc. verzi dodatek: „milující, nenávidějící“ (AT IX-1, str. 27).

²³ K termínu „modus“ srv. R. Descartes, *Principy filosofie*, I, čl. 56 a 64 n., AT VIII-1, str. 26 a str. 31 n. (čes. překl. str. 57 a str. 67).

tím nedbal. Jsem si jist, že jsem věc myslící. Víím 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 jasné a rozlišeně vnímal, bylo nepravdivé – protože mi nyní připadá, že mohu stanovit jako všeobecné pravidlo, že pravdivé je vše, co vnímám velmi jasné a rozlišeně.

A přece jsem dříve připouštěl jako naprosto jisté a zjevné mnohé, co jsem poté shledal pochybným. Cože to tedy bylo? Inu země, nebe, hvězdy a vše ostatní, co jsem si osvojoval smysly. Co jsem však na nich jasné vnímal? To, že se ideje či myšlenky takových věcí nacházejí v mé mysli. Ani teď nevystupují proti tomu, že jsou ty ideje ve mně. Tvrdil jsem však i něco jiného, co jsem také z návyku věřit tomu považoval za jasné 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.

36 Co teď? 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? 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 zdá nejzjevnější. Ale kdykoli mne napadne tento předpojatý názor o nejvyšší Boží moci, musím přiznat, že chce-li, snadno způsobí, abych chyboval i v tom, co podle svého mínění co nejzřejměji nahlížím očima mysli. Kdykoli se však obracím k věcem, které mám za velmi jasné vnímané, přesvědčují mne tak rozhodně, že sám od sebe začnu chrlit tyto výrazy: ať mne klame, kdo může, přece nikdy nepůsobí, abych byl nic, budu-li myslit, že jsem něco, nebo aby bylo někdy pravda, že jsem nikdy nebyl, když je nyní pravda, že jsem, nebo snad dokonce, aby dvě a tři bylo dohromady více či méně než pět a podobně, v čemž poznávám zjevný spor. A když nemám příležitost domnívat se, že nějaký Bůh

je podvodník, ani zatím dostatečně nevím, zda nějaký Bůh je, důvod k pochybování, který závisí výhradně na tomto názoru, je zajištěte velmi chatrný a takřkajíc 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, že si nikdy nemohu být zcela jist žádnou jinou.

Zdá se však, že rád nyní vyžaduje, abych nejdříve všechny své 37 myšlenky rozčlenil do jistých rodů a pátral, v kterých z nich ve vlastním smyslu spočívá pravda nebo nepravda.²⁴ Některé z nich jsou jakoby představy věcí a výhradně jim ve vlastním smyslu přísluší jméno „idea“: třeba když myslím²⁵ člověka, chiméru, nebe, anděla či Boha. Jiné však mají ještě jakési další formy: například když chci, když mám strach, když tvrdím, když popírám, vždy sice postihují nějakou věc jako subjekt své myšlenky, ale myšlením²⁶ pokrývám také něco víc než podobu té věci – jedny z těchto myšlenek se nazývají „chtění“ či „stavy“, druhé pak „soudy“.

Co se pak týče idejí, pokud je beru samy o sobě a nevztahuji je k něčemu jinému, nemohou být ve vlastním smyslu nepravdivé, neboť ať už bych si představil kozu nebo chiméru, nebude to, že si představuji jedno, méně pravda než to, že si představuji druhé. 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. Zbývají tudíž pouze soudy, u nichž si musím dát pozor, abych se nemýlil. Hlavní a nejčastější chyba, jež se v nich může vyskytnout, spočívá

²⁴ Ve franc. verzi: „A abych mohl mít příležitost zkoumat to bez přerušování řádu meditování, jež jsem si uložil a jenž spočívá v postupném přechodu od prvních poznatků, které jsem nalezl ve svém duchu, k těm, jež tam mohu nalézt posléze, musím zde rozčlenit všechny své myšlenky do jistých rodů a uvážít, ve kterých z těchto rodů je ve vlastním smyslu pravda nebo chyba.“ (AT IX-1, str. 29)

²⁵ Ve franc. verzi „si reprezentuji“ místo „myslím“ (AT IX-1, str. 29).

²⁶ Ve franc. verzi „činnosti svého ducha, ale touto činností“ místo „své myšlenky, ale myšlením“ (AT IX-1, str. 29).

v mém souzení, že ideje, které jsou ve mně, jsou podobné jakýmsi věcem ležícím vně mne nebo jsou s nimi shodné; kdybych totiž uvažoval ony ideje pouze jako jakési mody svého myšlení a nevztahoval je k ničemu jinému, stěží by mi mohly poskytnout nějakou látku k chybě.²⁷

38 Zdá se mi, že z těchto idejí jsou jedny vrozené, jiné získané a jiné zas vytvořené mnou samým: neboť to, že chápu, co je věc, co je pravda, co je myšlení, nemám podle všeho odjinud než ze samotné své přirozenosti; a doposud jsem soudil, že to, že nyní slyším praskot, vidím slunce a cítím oheň, pochází od nějakých vně mne ležících věcí; a konečně Sirény, okřídlené koně a podobně jsem si vybíjel sám. Také snad mohu mít za to, že jsou buď všechny získané nebo všechny vrozené nebo všechny vytvořené: zatím jsem totiž jasně neprohlédl jejich pravý původ.

Teď je však hlavně třeba hledat u idejí, které uvažuji jako vzaté z věcí existujících vně mne, jaký důvod mne přiměl k tomu, abych je pokládal za podobné těmto věcem. Zdá se, že jsem se tomu naučil přirozeně. Navíc zakouším, že nezávisěji na mé vůli, a tudíž ani na mně samém, neboť často se vynoří i mně navzdory: teď například volky nevolky cítím teplo, a proto míním, že jsem ten smyslový vjem či ideu tepla získal od věci ode mne odlišné, totiž od tepla ohně, u nějž sedím. Nic se mi nenabízí víc než soudit, že svou podobu do mne posílá spíš tato věc než něco jiného.

Nyní se podívám, zda jsou tyto úsudky dostatečně pevné. Když říkám, že jsem se tomu naučil přirozeně, chápu to pouze tak, že

²⁷ Burmanovi se Descartova formulace „stěží by mi mohly poskytnout nějakou látku k chybě“ zdála slabá a namítal, že ideje nevztahované k vnějším věcem nemohou poskytovat vůbec žádnou látku k chybě. Descartes odpovídal: „Látka k chybě zde je, i kdybych ideje k žádným věcem vně mne nevztahoval, ježto mohu chybovat v samotné jejich přirozenosti, jako kdybych uvažoval ideu barvy a říkal, že je věcí, kvalitou, nebo spíše, že je něčím takovým samotná barva, která se skrze tuto ideu reprezentuje; jako když řeknu, že bělost je kvalita, mohu chybovat v abstrakci a v samotné bělobě a její přirozenosti či idejí, i kdybych její ideu nevztahoval k žádné věci vně mne a říkal bych nebo předpokládal, že není nic bílého,“ viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 152.

jsem jaksi sám od sebe puzen tomu věřit, nikoli tak, že mi nějaké přirozené světlo ukázalo, že je to pravda. V tom je velký rozdíl, neboť nic, co mi ukazuje přirozené světlo (jako že z toho, že pochybuji, plyne, že jsem, a podobně), nemůže být nijak pochybné, jelikož nemůže být žádná jiná schopnost, jíž bych důvěřoval tak jako to-
39 muto světlu a jež by mne mohla poučit o tom, že to není pravda; ale co se týče přirozených popudů, již vícekrát jsem soudil, že mne pudily k horšímu, když se jednalo o volbu dobrého – a nevidím, proč bych jim měl v jakékoli jiné věci důvěřovat více.

Dále, i kdyby ony ideje nezávisely na mé vůli, nepocházejí ještě proto nutně z věcí ležících vně mne. Neboť jako se popudy, o nichž jsem právě mluvil, podle všeho různí od mé vůle, i když jsou ve mně, tak je snad ve mně i jiná schopnost,²⁸ kterou dosud neznám dostatečně a která ony ideje způsobuje – vždyť dosud se vždy zdálo, že když spím, jsou ve mně utvářeny bez jakékoli pomoci vnějších věcí.

A konečně, i kdyby pocházely z věcí ode mne různých, neplyne z toho, že musí být těmto věcem podobné. Často se mi právě naopak zdálo, že jsem odhalil velký rozdíl <mezi předmětem a jeho idejí>: nacházím v sobě například dvě různé ideje slunce, jednu jakoby načerpanou ze smyslů, kterou především je třeba uvést mezi idejemi, jež pokládám za získané, a díky níž se mi slunce jeví jako maličké, druhá je pak vzata z astronomických úsudků, tedy vyvolána z jakýchkoli mně vrozených poznatků nebo vytvořena mnou jakýmkoli jiným způsobem, a díky ní se mi slunce ukazuje jako několikrát větší než země; obě rozhodně nemohou být podobné tomu slunci, které existuje vně mne, a úsudek mne přesvědčuje, že ta, která podle všeho přýští přímo z něj samého, se mu vůbec nepodobá.

²⁸ Burman: „Už jsem ale poznal, že jsem věc myslící – a tyto ideje od věci myslící pocházet nemohou.“ Descartes: „Za prvé jde jen o námitku a jakousi pochybnost, kterou by někdo mohl uvést jako námitku. A za druhé zde neberu ohled na svou přirozenost – to udělám až nakonec –, když na ni reflektuji, což jsem nikde v První a ve Druhé meditaci neudělal – avšak v této meditaci to o něco níže, když na sebe budu pečlivěji reflektovat, vyřeším.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 152.

40 To vše dostatečně dokazuje, že jsem doposud tomu, že existují jakési ode mne různé věci, které do mne posílají své ideje či představy skrze smyslové orgány nebo jakkoli jinak, věřil nikoli na základě jistého soudu, nýbrž jen na základě nějakého slepého puzení.

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; nakolik ale jedna reprezentuje jednu věc, druhá druhou, zjevně se navzájem velmi různí. Ideje, jež mi ukazují substance, jsou totiž bezpochyby něčím větším a obsahují v sobě takřkajíc více předmětné reality²⁹ než ideje, které reprezentují pouhé mody či akcidenty; a idea, skrze niž 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.

Přirozeným světlem je pak zjevné, že v účinné a celkové příčině musí být přinejmenším tolik <reality>, kolik je v jejím účinku. Neboť, ptám se, odkud může účinek brát svou realitu, ne-li z příčiny? A jak by mu ji jeho příčina mohla dát, kdyby ji neměla také? Z toho však plyne, že z ničeho nemůže vzniknout něco, a také, že něco dokonalejšího (to jest něco, co v sobě obsahuje více reality) nemůže vzniknout z něčeho méně dokonalého. 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 jest, nejenže například kámen, který dříve nebyl, nemůže nyní začít být, nevytvoří-li se z věci, v níž je buď formálně nebo vynikavě³⁰ celek

²⁹ Ve franc. verzi dodatek: „to znamená, reprezentací se podílejí na více stupních bytí či dokonalosti“ (AT IX-1, str. 32). K předmětné realitě srv. R. Descartes, *Objectiones*, AT VII, str. 161.

³⁰ „K dokonalosti tohoto [svrchovaného] jsoucna tedy patří, že obsahuje všechny tyto dokonalosti vynikavě; a tomuto jsoucnu je přiměřený takový způsob výsostnosti, že jeho stupeň a způsob bytí je více vynikající než u všech jsoucenc, v nichž se ony dokonalosti nacházejí formálně, a tudíž musí tyto dokonalosti obsahovat více vynikajícím způsobem, než jak jsou

toho, co je položeno v kameni, a teplo může být zavedeno do subjektu, který se předtím nezahřival, pouze z věci, která je přinejmenším stejně dokonalého řádu jako teplo (a tak i v ostatních případech), ale navíc dokonce ani ve mně nemůže být idea tepla či kamene, není-li do mne vložena z příčiny, v níž je přinejmenším tolik reality, kolik jí pojmám v teple či kameni. Neboť ačkoli tato příčina nepřelévá do mé ideje nic ze své aktuální čili formální reality, nesmíme se ještě proto domnívat, že by <tato příčina> měla být méně reálná: přirozenost této ideje je taková,³¹ že o sobě nevyžaduje žádnou jinou formální realitu než tu, kterou si bere z mého myšlení, jehož je modem. Nicméně to, že tato idea obsahuje tu či onu předmětnou realitu spíše než jinou, musí rozhodně mít z nějaké 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 něčeho; a jakkoli nedokonalý je ten modus bytí, jímž je věc předmětně v chápavosti skrze ideu, rozhodně není pouhým nic, a proto nemůže být z něčeho.

Rovněž se nesmím dohadovat, že když je realita, kterou uvažují ve svých idejích, pouze předmětná, pak není třeba, aby táž realita 42 byla formálně v příčinách těchto idejí, a že postačí, když v nich bude také předmětné. Neboť stejně jako onen předmětný modus bytí přísluší idejím z jejich přirozenosti, tak formální modus bytí přísluší z jejich přirozenosti příčinám idejí, alespoň těm prvotním a hlavním. A bytí 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 ně-

v učiněných jsoucnech. [...] Stručně lze říci, že obsahovat vynikavě je mít takovou vyšší dokonalost, která v mohoucnosti obsahuje vše, co je v nižší dokonalosti.“ Franciscus Suarez, *Disputationes metaphysicae*, d. 30, t. 1, a. 9 n. Srv. R. Descartes, *Objectiones*, AT VII, str. 161.

³¹ Ve franc. verzi: „je třeba vědět, že když je každá idea dílem ducha, její přirozenost je taková“ (AT IX-1, str. 32).

jaké obrazy či představy, kterým sice snadno může scházet dokonalost věcí, z nichž byly vzaty, ale které přesto nemohou obsahovat nic většího či dokonalejšího než ony věci.

Čím déle a bedlivěji to vše vyšetřuji, tím jasněji a rozlišeněji poznávám, že je to pravdivé. Ale co z toho nakonec vyvodím? Nuže, je-li předmětná realita některé z mých idejí tak velká, abych si byl jist, že tato realita ve mně není ani formálně, ani vynikavě, a proto nemohu být sám příčinou této ideje, vyplývá z toho nutně, že nejsem na světě sám a že existuje ještě nějaká jiná věc, která je příčinou té ideje. Nenajde-li se však ve mně žádná taková idea, nebudu mít³² vůbec žádný argument, který by mne ujistil o existenci nějaké ode mne rozdílné věci; všechno jsem totiž velmi důkladně obhlédl, a dosud jsem nedokázal něco jiného najít.

Kromě ideje, jež mi ukazuje mne samého a u níž tu nemůže nastat žádná potíže, reprezentuje jedna z mých idejí Boha, jiné ideje reprezentují věci tělesné a neživé, další anděly, další zase živočichy, a konečně další reprezentují jiné, mně podobné lidi.

A pokud jde o ideje, jež ukazují jiné lidi nebo živočichy nebo anděly, snadno chápu, že bych je mohl poskládat ze svých idejí sebe sama, tělesných věcí a Boha, i kdyby ve světě kromě mne žádné lidi, živočichové ani andělé nebyli.

Pokud však jde o ideje tělesných věcí, nevyskytuje se v nich nic tak velkého, aby se zdálo, že to nemůže pocházet ode mne samotného, neboť prohlížím-li si je zevrubněji a vyšetřuji-li je jednotlivě tak,

³² Burman se tázal: „Ale neměl jiný argument později v Páté meditaci?“ Descartes odpověděl: „Zde se mluví o argumentu, který lze vést z nějakého Božského účinku, z něž se nakonec vyvodí nejvyšší příčina, totiž Bůh; autor ale žádný argument neobjevil, protože velmi důkladně obhlédl všechny účinky a nenašel žádný, jímž by dovedl Boha, kromě jeho ideje. Avšak ten druhý argument v Páté meditaci postupuje a priori, a nikoli z účinku. V *Meditacích* však následuje po tomto argumentu, protože autor tyto dva argumenty objevil tak, že předchází ten, který dovedl v této meditaci, a ten druhý následuje. V *Principech* však ten druhý uvedl nejprve, protože cesta a řád objevování jsou jiné než cesta a řád vyučování; a v *Principech* se vyučuje (a pojednává synteticky).“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 152.

jak jsem včera vyšetřil ideu vosku, všímám si, že toho v nich jen pramálo vnímám jasně a rozlišeně: rozměry čili rozlehlost do délky, šířky a hloubky, tvar, který povstává ohraničením této rozlehlosti, polohu, kterou mezi sebou udržují různé útvary, a pohyb čili změnu této polohy; k tomu lze připojit substanci, trvání a počet; avšak ostatní, jako světlo a barvy, zvuky, vůně, chutě, teplo a chlad i jiné hmatové kvality, jsou mnou myšleny jen velmi smíšeně a temně, takže ani nevím, zda jsou pravdivé nebo nepravdivé, to jest, zda ideje, jež o nich mám, jsou idejemi nějakých věcí nebo nikoli věcí.³³ Ačkoli jsem o něco výše poznamenal, že nepravdivost ve vlastním slova smyslu čili formální nepravdivost se může nacházet jediné v soudech, přesto je rozhodně v idejích, když reprezentují něco, co není věc jako věc, nějaká jiná, materiální nepravdivost: například mé ideje tepla a chladu jsou tak málo jasné a rozlišené, že se z nich 44 nemohu poučit, zda chlad je pouze zbaveností tepla nebo teplo zbaveností chladu nebo zda obojí je reálnou kvalitou nebo zda ani jedno reálnou kvalitou není. A protože všechny ideje musí být jakoby idejemi věcí,³⁴ 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 případech).

Těmto idejím věru není nutné připsovat nějakého ode mne různého původce, neboť je mi přirozeným světlem známo, že jsou-li nepravdivé, to jest nerepresentují-li žádné věci, pocházejí z ničeho, to jest nejsou ve mně z jiné příčiny než proto, že mé přirozenosti

³³ Ve franc. verzi věta končí: „jsou idejemi nějakých reálných věcí nebo zda mi reprezentují pouze chimérická jsoučna, jež nemohou existovat“ (AT IX-1, str. 34).

³⁴ Burman zde namítal: „Ale je dána také idea ničeho, která není idejí věcí.“

Descartes odpověděl: „Tato idea je jen negativní a sotva jí lze říkat ‚idea‘; autor zde však bere ideu ve vlastním a přísňém smyslu. Jsou také dány jiné ideje, ideje společných poznatků, které nejsou ve vlastním smyslu idejemi věcí; ale pak se idea bere šířeji.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 153.

něco schází a není zcela dokonalá; a jsou-li pravdivé, nevidím, proč by nemohly být ode mne - ukazují mi totiž tak málo reality, že to³⁵ nemohu odlišit od toho, co není věc.

Něco z toho, co je v idejích tělesných věcí³⁶ jasné a rozlišené, ale podle všeho mohlo být vzato z ideje mne samého - totiž substance, trvání, počet a je-li ještě něco takového; když si totiž myslím, že kámen je substance (čili věc způsobilá existovat sama o sobě) a že já jsem také substance, pak být pojmám, že jsem věc myslící a nikoli rozlehlá, kámen však věc rozlehlá a nikoli myslící, a že se tudíž oba pojmy značně různí, přesto se podle všeho shodují ve výměru substance; rovněž když vnímám, že nyní jsem, a vzpomínám si, že už jsem nějakou dobu byl, a když mám rozmanité myšlenky a chápu jejich počet, osvojuji si ideje trvání a počtu, jež posléze 45 mohu přenést na kterékoli jiné věci. 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 ve mně podle všeho obsaženy vynikavě.

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 substance, 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 zdá, že by to mohlo pocházet jen ode mne. A tak je z výše řečeného třeba učinit závěr, že Bůh nutně existuje.

Vždyť i kdyby ve mně byla idea substance už jen díky tomu, že jsem substance, ještě proto ve mně nebude idea nekonečné substance, když jsem konečný, leda by pocházela od nějaké substance, která by byla nekonečná doopravdy.

³⁵ Ve franc. verzi: „reprezentovanou věc“ místo „to“ (AT IX-1, str. 35).

³⁶ Ve franc. verzi: „Co se týče mých jasných a rozlišených idejí tělesných věcí, jsou mezi nimi některé, jež jsem podle všeho mohl vzít z ideje mne samého, totiž má idea substance, trvání, počtu a podobných věcí“ (AT IX-1, str. 35).

Rovněž bych se neměl domnívat, že nekonečné nevnímám pravdivou idejí, ale jen popřením konečného (jako vnímám klid a temnoty popřením pohybu a světla); právě naopak, zjevně chápu, že v nekonečné substancí je více reality než v konečné, a proto je ve mně vnímání nekonečného nějak prvotnější než vnímání konečného, to jest, vnímání Boha je ve mně nějak prvotnější než vnímání mne samého. Vždyť jak bych chápal, že pochybuji,³⁷ že po něčem 46 toužím, to jest, že mi něco schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mně nebyla žádná idea dokonalějšího jsoucna, ze srovnání s nímž bych uznal své nedostatky?

Rovněž nelze říci, že je snad tato idea Boha materiálně nepravdivá, a může být proto od ničeho (jak jsem si o něco výše povšimnul u idejí tepla, chladu a podobných): právě naopak, když je naprosto jasná a rozlišená a obsahuje více předmětné reality než kterákoli jiná, žádná idea není o sobě pravdivější a žádnou nelze méně podezírat z nepravdivosti. Pravím, že tato idea nejvíce dokonalého a nekonečného jsoucna je naprosto pravdivá, neboť jakkoli snad lze předstírat, že takové jsoucno neexistuje, přece nelze předstírat, že mi jeho idea neukazuje nic reálného, jak jsem řekl výše o idejí chla-

³⁷ Burman namítá: „Ale v *Rozpravě*, str. 31 [AT VI, str. 33; čes. překl. str. 27] autor říká, že naprosto zřejmě chápe, že pochybnost není dokladem tak velké dokonalosti jako poznání. Poznal to tedy bez vztahu k dokonalému jsoucnu a nepoznal Boha dříve než sebe.“

Descartes odpovídá: „To místo z *Rozpravy* obsahuje náčrt těchto *Meditací* a má se vykládat pomocí nich; poznal tam tedy svou nedokonalost skrze Boží dokonalost. A byť to nečinil explicitně, učinil to implicitně. Neboť explicitně můžeme dříve než Boží dokonalost poznat naši nedokonalost, poněvadž si můžeme dříve všimnout nás než Boha, a dříve dovodit naši konečnost než jeho nekonečnost; ale implicitně přesto vždy musí předcházet poznání Boha a jeho dokonalostí před poznáním nás a našich nedokonalostí. Neboť ve skutečnosti je dříve Boží nekonečná dokonalost než naše nedokonalost, protože naše nedokonalost je nedostatek a popření Boží dokonalosti; a veškerý nedostatek a popření předpokládá tu věc, již se nedostává a jež se popírá.“

Burman: „Ale tak by nic muselo předpokládat jsoucno?“

Descartes: „V metafyzice se nic chápe skrze jsoucno.“ Viz R. Descartes, *Responsoes*, AT V, str. 153.

du. Je také naprosto jasná a rozlišená, neboť je v ní cele obsaženo vše, co jasně a rozlišeně vnímám jako reálné a pravdivé a jako nescoucí s sebou nějakou dokonalost. Také nevdám, že nekonečné neuchopuji nebo že je v Bohu mnoho jiného, co nejen nijak nemohu uchopit, ale snad se toho dokonce ani dotknout myšlením: k výměru nekonečného totiž patří, že je já, který jsem konečný, neuchopuji; a když to chápu a soudím, že v Bohu je formálně nebo vynikavě vše, co jasně vnímám a o čem vím, že to s sebou nese nějakou dokonalost (a snad také mnoho jiného, co neznám), postačí to, aby idea, kterou o něm mám, byla ze všech idejí, které jsou ve mně, nejpravdivější, nejjasnější a nejrozlišenější.

47 Ale snad jsem něco víc, než sám chápu, a všechny dokonalosti, jež připsuji Bohu, jsou ve mně nějak v potenci, i když zatím nevystupují a nejsou dovedeny k aktu. Zakouším nyní totiž, že se mé poznání poněkud rozpíná, a nevidím, co brání tomu, aby se tak rozpínalo víc a víc do nekonečna, a proč bych pomocí takto rozpjatého poznání nemohl dosáhnout všech ostatních Božích dokonalostí;³⁸ a konečně, nevidím, proč by potence k těmto dokonalostem, je-li už ve mně, nestačila k vytvoření jejich ideje.

Nic z toho však není možné. Neboť za prvé, i kdyby byla pravda, že se mé poznání postupně rozpíná a že je ve mně v potenci mnohé, co zatím není v aktu, přesto nic z toho nepatří k ideji Boha, v níž není vůbec nic potenciálního; vždyť právě to „postupně se rozpíná“ je nejjistějším dokladem nedokonalosti. Mimo to, i kdyby se mé poznání stále víc a víc rozpínalo, nicméně chápu, že proto ještě nikdy nebude v aktu nekonečné, jelikož nikdy nedojde k tomu, aby se nemohlo rozrůstat dál; Bůh je však podle mého soudu nekonečný v aktu, takže k jeho dokonalosti nelze nic přidat. A konečně vní-

³⁸ Burman se táže: „Ale čím může poznání přispět k osvojení si dalších Božích dokonalostí?“ Descartes: „Převlece; neboť se jím stáváme moudřejšími a rozvážněji, poznáváme tyto dokonalosti jasněji, a tak jich jako jasně poznávaných snáze nabýváme, ježto moudrost a rozvaha jsou pomocnými prostředky k jejich nabytí.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 154. Srv. též Descartův dopis Mersennovi ze 4. března 1641, AT III, str. 329, ř. 12–19.

mám, že předmětné bytí ideje se nemůže vytvořit z pouhého potenciálního bytí, které je ve vlastním smyslu slova ničím, ale výhradně z bytí aktuálního či formálního.

V tom všem není rozhodně nic, co by důkladnému pozorovateli nebylo zjevné přirozeným světlem; když jsem ale méně pozorný a představy tělesných věcí zastírají mysl bystrost pohledu, nevzpomínám si tak snadno, proč idea jsoucna dokonalejšího než já nutně pochází z nějakého jsoucna, které je opravdu dokonalejší, a proto bych rád dále pátral, zda bych já sám, když mám onu ideu, mohl 48 být, kdyby žádné takové jsoucno 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 vyběhat.

Kdybych byl od sebe, pak bych přece nepochyboval, neměl bych žádná přání a vůbec nic by mi nescházelo, dal bych si totiž všechny dokonalosti, jejichž idea je ve mně, a byl bych tak samotným Bohem. Také se nesmím domnívat, že to, co mi schází, si snad lze osvojit obtížněji než to, co je už ve mně: právě naopak, bylo by zjevně mnohem obtížnější, abych já, to jest věc či substance myslící, vzešel z něčeho, než abych si osvojil poznatky mnohých věcí, jež neznám – poznatky, jež jsou pouze akcidenty této substance. A zajiště, kdybych od sebe měl to větší, <to jest, kdybych byl původcem svého zrodu a své existence,> určitě bych si neupíral to, co lze mít snáze, <totiž mnoho poznatků, které scházejí mé přirozenosti,³⁹> ale ani nic jiného z toho, co vnímám jako obsažené v ideji Boha – nic se mi totiž nezdá obtížnější;⁴⁰ kdyby však bylo něco obtížnějšího, jistě by se mi to obtížnější i zdálo (kdybych to ostatní, co mám, měl od sebe), jelikož bych v tom zakoušel hranice své potence.

³⁹ Srv. Descartův dopis Mersennovi z 21. dubna 1641: „Axióm, že co může učinit více, může učinit i méně, se chápe ve stejném výměru nebo v tom, co vyžaduje stejnou potenci. Neboť kdo z lidí pochybuje, že ten, kdo dokáže mluvit dobře, dokáže i tlachat?“ (AT III, str. 362)

⁴⁰ Srv. R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 154.

Síle těchto důvodů neuniknu, ani když budu předpokládat, že jsem snad vždy byl tak, jako jsem nyní, jako by z toho vyplývalo,⁴¹ že není třeba hledat žádného původce mé existence. Veškerý čas života lze totiž rozdělit na nespočetné části, které jednotlivě nijak nezávisí na ostatních, takže z toho, že jsem byl před chvilkou, nevyplývá, že musím být nyní – leda by mne v tomto okamžiku nějaká příčina jakoby opět stvořila, to jest uchovala mne. Pro toho, kdo pozoruje přirozenost času, je totiž zřetelné, že k uchování kterékoli věci v jednotlivých okamžicích, kdy trvá, je zapotřebí zcela stejné síly a činnosti, jaké by bylo zapotřebí k jejímu stvoření nanovo, kdyby ještě neexistovala; takže to, že se uchování od stvoření liší jen pomyslně,⁴² je také něčím z toho, co je zjevně přirozeným světlem.

A tak si nyní musím položit otázku, zda mám nějakou sílu, jíž bych mohl způsobit, abych tímto já, jímž teď jsem, byl i za chvíli: neboť nejsem-li nic jiného než věc myslící, nebo alespoň, když nyní pojednávám jen precizně o té mé části, která je myslící věcí, pak kdyby ve mně nějaká taková síla byla, byl bych si jí bezpochyby vědom. Zakouším ale, že ve mně žádná není, a už jen z toho naprosto zřejmě poznávám, že závisím na nějakém jiném jsoucnu než na sobě samém.

To jsoucno však třeba není Bůh a vytvořili mne rodiče nebo kterékoli jiné příčiny, méně dokonalé než Bůh. Nikoli: jak jsem již dříve řekl, je zřetelné, že v příčině musí být přinejmenším tolik, kolik je v účinku, a proto když jsem věc myslící, která v sobě má jakousi ideu Boha, ať už se mi nakonec přidělí jakákoli příčina, je třeba i ji prohlásit za věc myslící, která má ideu všech dokonalostí, jež připisují Bohu. A u ní se lze opět ptát, zda je od sebe nebo od jiné příčiny. Je-li totiž od sebe, pak je z výše řečeného patrné, že právě ona je Bohem, protože když má sílu existovat sama o sobě, má bezpochyby také sílu vládnout v aktu všemi dokonalostmi, jejichž ideu má

v sobě, to jest všemi dokonalostmi, jež pojmám v Bohu. Je-li však od jiné příčiny, opět by se u této další příčiny kladla stejná otázka, zda je od sebe nebo od jiné příčiny, dokud by se nakonec nedospělo k poslední příčině, kterou je Bůh.

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 uchovává.

Rovněž nelze předstírat, že mne snad způsobilo více částečných příčin společně a z jedné že jsem přijal ideu jedné z dokonalostí, jež připisují Bohu, z jiné zas ideu další, takže se sice všechny tyto dokonalosti nacházejí někde ve vesmíru, ale nikoli všechny sloučené dohromady v nějakém jednu, jež by bylo Bohem. Právě naopak: jednota, jednoduchost či neoddělitelnost všeho, co je v Bohu, je jednou z hlavních dokonalostí, které v něm chápu. A ideu této jednoty všech jeho dokonalostí do mne jistě nemohla vložit příčina, z níž bych neměl také ideje jiných dokonalostí: nemohla by totiž způsobit, abych je chápal jako sloučené dohromady a neoddělitelné, pokud by zároveň nezpůsobila, abych poznal, jaké jsou.

Konečně co se týče rodičů, i kdyby bylo pravdivé vše, co jsem se o nich kdy domníval, přesto mne rozhodně neuchovávají, ani mne, nakolik jsem věcí myslící, vůbec nezpůsobili, ale jen vložili nějaká rozvržení do látky, v níž, jak jsem soudil, vězím já, to jest mysl, za niž jedinou se nyní pokládám. S rodiči zde tudíž nemůže být žádná obtíž a je nevyhnutelné učinit závěr, že už jen to, že existují a že je ve mně nějaká idea nejdokonalejšího jsoucna (to jest Boha), zcela zřejmě dokazuje, že existuje také Bůh.

Zbývá jen vyšetřit, jak jsem tuto ideu od Boha obdržel: nenačerpá jsem ji 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 samého.

Není přece nic divného, že do mne Bůh tuto ideu vložil, když mne tvořil, aby byla vtisněna jako umělcova značka jeho dílu; a není třeba, aby tato značka byla nějaká věc, různá od samotného díla.

⁴¹ Srv. tamt., str. 155.

⁴² K pomyslnému rozlišení srv. R. Descartes, *Principy filosofie*, I, čl. 62; AT VIII-1, str. 30 (čes. překl. str. 65).

Ale už jen z toho, že mne Bůh stvořil, je nasnadě, že jsem nějak učiněn k jeho obrazu a podobě a že tuto podobu, v níž je obsažena idea Boha, vnímám toutéž schopností, kterou vnímám i sám sebe:⁴³ to jest zaměřím-li na sebe pohled myslí, chápu nejen, že jsem věc neúplná,⁴⁴ závislá na jiném a věc neomezeně dychtící po větším a větším či lepším, ale zároveň chápu, že ten, na němž závisím, má v sobě to vše větší, nejen neomezeně a v potenci, ale skutečně nekonečně, a že je tedy Bohem. 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, to jest ten, jenž má všechny dokonalosti, jež nechopuji, 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 závisí na nějakém nedostatku.

Avšak dříve, než to vyšetřím důkladněji a budu přitom pátrat po jiných pravdách, které z toho lze vyvodit, bude vhodné na chvíli se tu zastavit a nazírat Boha, přemítat o jeho atributech a – nakolik to ovšem pohled mého kalného ducha dokáže – nahlížet, obdivovat a velebit krásu onoho nesmírného světla. Neboť stejně jako věříme, že největší štěstí příštího života spočívá výhradně v tomto nazírání božské vznešenosti, tak také nyní zakoušíme, že takto lze vnímat nejvyšší (byť mnohem méně dokonalým nazíráním) slast, které můžeme dosáhnout v tomto životě.

⁴³ Burraan namítá: „Ale proč to? Nemohl tě Bůh stvořit, a přesto tě nestvořit ke své podobě?“ Descartes odpovídá: „Ne. Je totiž společným a pravdivým axiomem: *účinek je podobný příčině*. A Bůh je má příčina, já jeho účinek, tedy jsem mu podobný.“ Viz R. Descartes, *Responstones*, AT V, str. 156. Srv. tamtéž rozvedení diskuse.

⁴⁴ K termínu „neúplná věc“ viz R. Descartes, Čtvrté odpovědi, AT VII, str. 221 n.

IV. MEDITACE

O pravdivém a nepravdivém.

V těchto dnech jsem si tak navykl odvádět mysl od smyslů a natolik pečlivě jsem pozoroval, jak málo se toho na tělesných věcech vnímá pravdivě (a poznal jsem toho daleko více o lidské mysli a ještě více o Bohu), že teď bez nejmenší obtíže obracím myšlení od věcí, jež si lze představovat, k věcem, jež lze pouze chápat a jež jsou vši látce vzdálené. A má idea lidské mysli jakožto věci myslící, nikoli rozlehlé do délky, šířky a hloubky či mající něco jiného z těla, je zajisté daleko rozlišenější než idea jakékoli tělesné věci. A když si všímám, že pochybuji, čili že jsem věc neúplná a závislá, naskytá se mi tak jasná a rozlišená idea jsoucna nezávislého a úplného, to jest Boha – a už jen z toho, že je ve mně takováto idea, čili že existuji s touto idejí, vyvozují s takovou zjevností, že Bůh také existuje a v každém okamžiku na něm závisí celá má existence –, že podle mne lidský duch nemůže nic poznat zřejměji či jistěji. 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 ostatních věcí.

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 bystrosti či moci, vůlí klamat se osvědčuje špatnost či slabost, a tudíž k Bohu nepatří.

Dále zakouším, že je ve mně jakási schopnost souzení, kterou jsem (stejně jako vše ostatní, co je ve mně) jistě obdržel od Boha; 54 a ježto mne nechtěl klamat, určitě mi ji nedal takovou, abych kdy mohl chybovat, pokud ji budu užívat správně.

V té věci by už nebylo pochyb, kdyby z toho podle všeho nevyplývalo, že tedy nemohu chybovat nikdy: mám-li totiž vše, co je ve mně, od Boha a nedal-li mi Bůh schopnost chybovat, nemohu podle všeho chybovat nikdy. A tak, pokud přemýšlím jen o Bohu a cele se k němu obrátím, nepostřehnuji <v sobě> vůbec žádnou příčinu

chyby či nepravdivosti, ale když se poté obrátím zpět k sobě, zaskouším, 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 takřkajíc jakási negativní idea ničeho, čili toho, co je nanejvýš vzdáleno vši dokonalosti, a já jsem pak cosi prostředního mezi Bohem a ničím (čili mezi nejvyšším jsoucnem a nejsoucím), 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 nějak podílím na ničím, čili na nejsoucím (to jest, nakolik sám nejsem nejvyšší jsoucno), schází mi toho velice hodně, takže není divu, že se mýlívám. A tak s jistotou chápu, že chyba jakožto chyba není něčím reálným, co by záviselo na Bohu, nýbrž je pouhým nedostatkem, a k chybování tudíž nepotřebuji žádnou schopnost, kterou by mi za tím účelem propůjčil Bůh, ale chyby dělávám, protože schopnost pravdivě soudit, již od něho mám, ve mně není nekonečná.

55 To však stále ještě docela nestačí: chyba totiž není čistým popřením, ale zbaveností čili chyběním nějakého poznání, jež by ve mně nějak mělo být; a s přihlédnutím k Boží přirozenosti se nezdá možné, aby do mne Bůh vložil schopnost, jež by nebyla ve svém rodu dokonalá čili která by byla zbavena nějaké dokonalosti, která jí přísluší. Neboť pocházejí-li od umělce tím dokonalější díla, čím je zkušenější, mohl tento nejvyšší zakladatel všech věcí učinit něco, co by nebylo ve všech ohledech absolutní? A není pochyb, že mne Bůh mohl stvořit takového, abych se nikdy nemýlil; také není pochyb, že vždy chtěl to nejlepší: není tedy lepší, abych se mýlil, než abych se nemýlil?

Když to probírám pozorněji, hned mne napadá, že se nemám co divit, pochází-li od Boha cosi, čeho důvod nechápu, a pokud snad zaskouším něco jiného, u čeho neuchopuji, proč nebo jak to učinil, neměl bych proto ještě pochybovat o jeho existenci. Když už totiž vím, že má přirozenost je velmi nepevná a omezená, zatímco přirozenost Boha je nezměrná, neuchopitelná a nekonečná, pak už jen z toho dostatečně vím také to, že může mnohé, čeho příčinu ne-

znám - a z tohoto jediného důvodu⁴⁵ pokládám celý ten rod příčin, v němž se postupuje od účelu, ve věcech fyziky za nepoužitelný: jedině kdybych byl troufalý, mohl bych pokládat za možné pátrat po Božích účelech.

Také mne napadá, že kdykoli zkoumáme, zda jsou Boží díla dokonalá, nemá se hledět na nějaké jedno stvoření zvlášť, nýbrž na souhrn všech věcí: to, co by se snad nikoli neprávem zdálo velice nedokonalé, kdyby to bylo samotné, je s výměrem části světa naprosto dokonalé. Pro svou vůli o všem pochybovat jsem sice ještě s jistotou nepoznal, že by existovalo něco kromě mne a Boha, ale protože pozoruji nezměrnou Boží potenci, nemohu popřít, že jím bylo učiněno (nebo by od něho alespoň mohlo pocházet) mnoho jiného, čímž bych já obdržel výměr části v souhrnu věcí.

Dále, když se na sebe podívám blíže a zkoumám, jaké jsou mé chyby (jen ony jsou dokladem nějaké nedokonalosti ve mně), pozoruji, že závisí na dvou zároveň spolupůsobících příčinách, totiž na mé schopnosti poznávat a na schopnosti volit čili na svobodě rozhodování, to jest, na chápavosti a zároveň na vůli. Pouhou chápavostí totiž⁴⁶ jenom vnímám ideje, o nichž mohu vynášet soudy, a když to beru takto precizně, nenachází se tu žádná chyba ve vlastním smyslu slova: i když snad totiž existuje mnoho věcí, jejichž ideje ve mně nejsou, přesto o mně nelze říci, že jsem jich ve vlastním smyslu zbaven, nýbrž lze říci jen v záporném smyslu, že je nemám,⁴⁷ protože nemohu uvést žádný úsudek, jímž bych prokázal, že mi Bůh měl dát větší poznávací schopnost, než jakou mi dal; a tak, byť ho chápu jako zkušeného umělce, nemíním proto ještě, že měl do každého ze svých děl vložit všechny dokonalosti, které může vložit do některých. A nemohu si také stěžovat, že jsem od Boha

? Srv. R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 158.

⁴⁶ Dodatek franc. verze: „žádnou věc netvrdím ani nepopírám, ale“ (AT IX-1, str. 45).

⁴⁷ Ve franc. verzi varianta: „že je jich má chápavost zbavena jako nějaké věci, kterou by měla mít ze své přirozenosti, ale pouze, že je nemá“ (AT IX-1, str. 45).

neobdržel dost rozsáhlou a dokonalou vůli čili svobodu rozhodování, neboť zakouším, že není vůbec vyměřena žádnými omezeními.

57 A co se mi zdá zvlášť pozoruhodné - nic jiného ve mně není tak dokonalé či velké, abych nemohl chápat, že by to mohlo být ještě dokonalejší či větší. Když totiž uvažuji například schopnost chápat, hned poznávám, že je ve mně skromnější a rozhodně konečná, a přitom utvářím ideu jakési jiné, daleko větší, ba největší a nekonečné schopnosti, u níž vnímám už jen na základě toho, že ji dokážu utvořit,⁴⁸ že patří k přirozenosti Boha. Podle stejného úsudku, vyšetřuji-li schopnost vzpomínat či představovat si (či jakoukoli jinou), nenacházím vůbec žádnou, kterou bych v sobě nechápal jako skromnou a vyměřenou, a v Bohu jako nezměrnou. Jen vůli čili svobodu rozhodování v sobě zakouším tak velkou, že nepostihuji ideu žádně větší, takže hlavně díky ní chápu, že se nějak vztahují k Božímu obrazu a podobě. Byť je totiž v Bohu vůle nesrovnatelně větší než ve mně - jak vzhledem k poznání a potenci, které jsou k této vůli připojeny a činí ji pevnější a účinnější, tak vzhledem k předmětu, ježto je rozlehlejší -, přesto, brána formálně⁴⁹ a precizně sama o sobě, podle všeho větší není: spočívá totiž pouze v tom, že něco můžeme buď učinit, nebo neučinit (to jest tvrdit nebo popřít, vyhledávat nebo se tomu vyhýbat), nebo spíše jen v tom, že náš postoj k tomu, co nám chápavost předkládá k potvrzení nebo popření či

⁴⁸ Srv. Descartovo vysvětlení z rozhovoru s Burmanem: „Neboť když z Boží ideje vím, že Bůh je nejdokonalejší jsoucno, k němuž patří všechny absolutní dokonalosti, musím mu připisovat jen to, co jsem poznal jako naprosto dokonalé; a cokoli mohu jako takové utvořit a pojmut jako absolutně dokonalou dokonalost, o tom - díky tomu, že to mohu utvořit - poznávám, že to patří k Boží přirozenosti.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 158.

⁴⁹ Srv. Burmanovu námitku: „Ale tak i chápání je chápáním a podle toho by se naše chápavost nerůznila od chápavosti Boha, ačkoli se jeho chápavost rozprostírá dále.“

Descartes odpovídá: „Autor však odpovídá, že chápání není chápáním, protože to závisí na předmětu a nelze je od něj oddělit; naše chápání se však nejen nerozprostírá tak daleko jako chápání Boží, ale je v sobě též vel-

k vyhledávání nebo vyhýbání se, necítíme jako určený nám nějakou vnější silou. 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 zřejmosti chápu výměr pravdy a dobra, nebo protože tak nitro mého myšlení 58 rozvrhl Bůh: božská milost ani přirozené poznání svobodu nikdy nepotlačují, ale spíše ji zvětšují a podporují. A ona nevyhraněnost, již zakouším, když mne žádný důvod nepudí jedním směrem spíše než druhým, je nejnižší stupeň svobody a neosvědčuje se v ní žádná dokonalost, nýbrž jen nedostatek poznání čili jakési popření: kdybych vždy jasně viděl, co je pravdivé a dobré, nikdy bych nezvažoval, co soudit či zvolit, takže ač bych mohl být naprosto svobodný, nemohl bych nikdy být nevyhraněný.

Z toho vidím, že příčinou mých omylů není ani síla chtít, kterou mám od Boha, brána sama o sobě, neboť ta je převeliká a ve svém rodu dokonalá, ani síla chápat, neboť cokoli chápu, chápu bezpochyby správně a nemohu se v tom mýlit, poněvadž to, že chápu, mám od Boha. Odkud se tedy rodí mé chyby? Inu jen z toho, že když vůle sahá dál 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 i hřeším.

mi nedokonalé, neboť je temné, spojené s nevědomostí atd.“ Burman: „Ale podle toho je nedokonalé i naše chtění: neboť jednou chceme, podruhé ne, jednou si něco volíme, jindy něco chceme - nechceme totiž dokonale.“

Descartes: „To však nedokládá nedokonalost našeho chtění, ale jen nestálost volby; chtění je přitom vždy stejně dokonalé a ona proměnlivost vyrůstá ze soudu, ježto nesoudíme dobře.“

Burman: „Ale samotný soud je dílem vůle.“

Descartes: „Ovšemže je dílem vůle a jako takový je dokonalý; ale každá nedokonalost, kterou soud trpí, pramení z nevědomosti chápavosti, jejímž odstraněním je odstraněna i proměnlivost, a soud je stálý a dokonalý. Ale špatně se o tom takto pojednává; jen ať každý sestoupí sám do sebe a zkusí, nemá-li dokonalou a absolutní vůli a může-li pojmut něco, co přesahuje svobodu vůle. Nikdo rozhodně nezakouší nic jiného. V tom je tudíž vůle větší a podobnější Bohu než chápavost.“ Viz tamt., str. 158.

Například když jsem v těchto dnech vyšetřoval, zda na světě něco existuje, a všiml si, že už jen z toho, že to vyšetřuji, se zřejmostí plyne, že existují, nemohl jsem ovšem nesoudit, že to, co jsem tak jasně chápal, je pravdivé – ne že by mne k tomu dohnala nějaká vnější síla, ale důsledkem velkého jasu v chápavosti byl velký sklon vůle, a tak jsem tomu věřil tím raději a svobodněji, čím méně jsem v tom byl nevyhraněný. A nyní nejen vím, že existují jakožto věc myslící, ale navíc se mi nabízí idea jakési tělesné přirozenosti a začínám být na pochybách, zda myslící přirozenost, jež je ve mně (či spíš, kterou jsem já sám), je něco jiného než ona tělesná přirozenost nebo zda jsou totožné; a předpokládám, že se mé chápavosti zatím nenaskytá důvod, který by mne přesvědčil spíš o jednom než o druhém. Právě proto jsem jistě nevyhraněný tvrdit či popřít jedno či druhé nebo také o té věci nesoudit nic.

Tato nevyhraněnost je navíc tak rozlehlá, že se týká nejen toho, o čem chápavost nepoznává vůbec nic, ale všeobecně všeho, co nepoznává dost zřetelně v té době, kdy se to zvažuje s ohledem na vůli: být mne totiž pravděpodobně dohady vábí jedním směrem, samotné poznání, že jde o dohady, nikoli o jisté a nepochybné úsudky, stačí, abych byl puzen přitakat opaku. To jsem si dostatečně vyzkoušel v těchto dnech, kdy jsem nepravdivost všeho, čemu jsem dříve převelice důvěřoval jako pravdivému, předpokládal jen na základě svého postřehu, že o tom lze nějak pochybovat.

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 předcházeno vnímáním chápavostí. A v tomto 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.

Nemám si také proč stěžovat, že mi Bůh nedal větší sílu chápat čili větší přirozené světlo, než jaké mi dal, protože k výměru koneč-

né chápavosti patřít, že mnohé nechápe, a k výměru stvořené chápavosti patřít, že je konečná. Měl bych tomu, kdo mi nikdy nebyl ničím povinován, poděkovat za štědrost, a neměl bych mít za to, že jsem jím zbaven toho, co mi nedal, čili že mi to sebral.

Také si nemám proč stěžovat, že mi dal vůli sahající dál než chápavost: vůle totiž spočívá jen v jediné a jakoby nedělitelné věci, takže podle její přirozenosti jí asi nelze nic odejmout⁵⁰ – a čím je větší, tím větší díky zjevně dlužím jejímu dárci.

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, než kdybych nemohl. A zbavenost, v níž jediné spočívá formální výměr nepravdivosti a viny, vůbec nepotřebuje Boží spolupůsobení, protože není věc, a je-li k němu vztažena jako ke své příčině, nemá se jí říkat „zbavenost“, nýbrž jen „popření“. To, že mi dal svobodu souhlasit či nesouhlasit tam, kde do mé chápavosti nevložil jasné a rozlišené vnímání, není totiž vůbec žádnou Boží nedokonalostí, ale bezpochyby je mou nedokonalostí to, že této svobody neuvítám dobře a vynáším soudy i o tom, co nechápu správně. Vidím přece, že Bůh mohl snadno učinit, abych zůstal svobodný a měl konečné poznání, a přesto nikdy nechýboval: kdyby totiž mé chápavosti dal jasné a rozlišené vnímání všeho, co bych kdy zvažoval, nebo kdyby jen tak pevně, abych na to nemohl nikdy zapomenout, vtiskl paměti, že se nemá nikdy soudit o žádné věci, kterou nechápu jasně a rozlišeně. A bez potíží chápu, že nakolik mám výměr nějakého celku,⁵¹ byl bych dokonalejší, než jsem nyní, kdyby mne tak Bůh učinil. Ale 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.

⁵⁰ Ve franc. verzi dodatek: „a nezničit ji přítom“ (AT IX-1, str. 48).

⁵¹ Ve franc. verzi varianta: „A bez potíží pozoruji, že nakolik se uvažují samostatně, jako bych byl na světě sám“ (AT IX-1, str. 49).

A navíc, 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,⁵² který závisí jen na tom, 62 abych si vzpomněl, že je třeba zdržet se vynášení soudu, 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 osvojuji jakýsi zvyk nechybovat.

Protože v této věci spočívá největší a hlavní lidská dokonalost, nepřinesla mi podle mne má dnešní meditace málo, když jsem prozkoumal příčinu chyby a nepravdivosti. Ta rozhodně nemůže být jiná, než jsem vysvětlil: neboť dosáhnou-li toho, aby se vůle ve vynášení soudů držela jen toho, co jí chápavost ukazuje jasně a rozlišeně, nemohu vůbec chybovat, protože veškeré jasné a rozlišené vnímání je bezpochyby něčím, a tudíž nemůže být od ničeho, nýbrž má nutně za původce Boha, totiž Boha nanejvýš dokonalého, jemuž odporuje, aby klamal, takže je toto vnímání nepochybně pravdivé. Dnes jsem se nejen naučil, na co si mám dávat pozor, abych se nikdy nemýlil, ale zároveň jsem se naučil, co mám dělat, abych se dr-

⁵² Burman měl k tomuto místu otázku: „Ale proč nemohu totéž učinit také při vyhledávání dobrého a špatného? Proč ne u nadpřirozených věcí, když také závisejí na vůli, která je vždy svěprávná a nevyhraněná?“

Descartes: „To je třeba ponechat k vysvětlení theologům; filosofovi postačí jen uvážit, nakolik je člověk svěprávný v přirozených záležitostech; a já jsem svou filosofii psal tak, aby mohla být přijata kdekoli, třeba i u Turků, abych se nikoho nedotkl. Jsme si však niterně vědomi své svobody a chceme-li, můžeme proto odepřít souhlas. Avšak u dobrého a zlého, když je vůle vzhledem k obojímu nevyhraněná, je už tím zkažená, protože na rozdíl od záležitostí teoretických by si měla bez jakékoli nevyhraněnosti žádat výhradně dobro. Pokud jde o nadpřirozené záležitosti, theologové učí, že jsme v nich narušeni prvotním hříchem, a abychom byli způsobilí, potřebujeme milost, díky níž to dobré poznáme, a tak si je budeme žádat. Hříchy snad totiž pramení z neznalosti, protože nikdo si nemůže žádat zlé jako zlé. Bůh nám tak dává milost, když nám za dobré skutky, jež bychom stejně měli plnit, slíbil věčný život, na nějž nikdo nepomýšlel, ani ho neočekával. Lze však říci, že vůle je narušena duševními stavy.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 159.

žel pravdy: rozhodně se jí totiž budu držet, pokud si jen budu dost všimát všeho, co dokonale chápu, a tak vyloučím ostatní, co postihují smíšeněji a temněji. A od nynějška se v této věci důkladně vynasnažím.

V. MEDITACE

O esenci materiálních věcí; a opět o tom, že Bůh existuje.

Musím ještě prozkoumat mnohé o Božích atributech a o mně samém, čili o přirozenosti mé mysli; avšak k tomu se snad vrátím jindy, teď (poté, co jsem si všiml, nač si dát pozor a co dělat, abych se držel pravdy) není podle všeho nic naléhavějšího, než pokusit se vybědnout z pochybností, do nichž jsem se v předchozích dnech dostal, a podívat se, zda lze u materiálních věcí dospět k něčemu jistému.

Ale dříve než budu zkoumat, zda nějaké takové věci vně mne existují, musím uvážit jejich ideje, nakolik jsou v mém myšlení, a podívat se, které z nich jsou rozlišené a které smíšené.

Rozlišené si představuji velikost, kterou filosofové běžně nazývají spojitou, čili rozlehlost do délky, šířky a hloubky této velikosti, či spíše nějak velké věci; na ní sleduji řadu rozmanitých částí a těmto částem přiděluji nějaké rozměry, tvary, polohy a místní pohyby a těmto pohybům nějaká trvání.

Nejenže jsem je brané takto rodově naprosto poznal a prohlédl, ale když zpozorním, vnímám navíc ohledně tvarů, počtu, pohybu a podobně mnoho jednotlivostí, které jsou tak očividně pravdivé a přiměřené mé přirozenosti, že když je poprvé odhalím, jako bych 64 se ani nepřiučil něco nového, ale připomněl si něco, co jsem věděl již dříve, či si poprvé všiml čehosi, co již bylo dlouho ve mně, byť jsem na to dříve neobrátil pohled mysli.

A zejména je tu podle mne třeba uvážit to, že u sebe nacházím bezpočet idejí jakýchsi věcí, které sice možná nikde vně mne neexistují, ale přesto o nich nelze říci, že jsou holé nic, a byť je myslím

Meditace o první filosofii

<nebo nemyslím> jaksi podle toho, jak se rozhodnu, nevybájl jsem si je, nýbrž mají své pravdivé a neměnné přirozenosti. Když si například představuji trojúhelník, pak i když snad takový tvar vůbec nikde vně mého myšlení neexistuje a ani nikdy neexistoval, má přesto zajisté nějakou určitou neměnnou a věčnou přirozenost, esenci čili formu, kterou jsem si nevybájl a jež nezávisí na mé myslí, jak je zřejmé z toho,⁵³ že lze dokázat různé vlastnosti onoho trojúhelníku: totiž že jeho tři úhly jsou rovny dvěma pravým, že proti jeho největšímu úhlu leží nejdelší strana a podobně, což nyní chtěl bych jasně poznávat, byť jsem na to dřívě, když jsem si představoval trojúhelník, vůbec nepomyslel - takže jsem si tyto vlastnosti nevybájl.

Řeknu-li, že jsem onu ideu trojúhelníku možná získal z vnějších věcí prostřednictvím smyslových orgánů, protože jsem někdy viděl tělesa trojúhelníkového tvaru, nebude se to týkat věci: mohl bych si totiž navymýšlet bezpočet jiných tvarů, u nichž nelze mít podezření, že by do mne kdy vklouzly prostřednictvím smyslů, a přesto do-

⁵³ Burman se ptá: „Ale podle toho by ani chiméra nebyla vybájené jsoucno, neboť také u ní mohu dokázat rozmanité vlastnosti.“

Descartes odpovídá: „Vše, co lze na chiméře pojímat rozlišeně a jasně, je pravdivé jsoucno a není vybájené, protože má pravdivou a chápavostí přístupnou esenci a tato esence je od Boha, stejně jako aktuální esence jiných věcí. Avšak o vybájeném jsoucnu se mluví tehdy, když jsme dřívě předpokládali, že existuje. Stejně tak se i všechny matematické důkazy točí kolem pravdivých jsoucenců a předmětů a celý a obecný předmět matematiky a vše, co v něm matematika uvažuje, je pravdivé a reálné jsoucno a má pravdivou a reálnou přirozenost o nic méně než předmět fyziky. A rozdíl je pouze v tom, že fyzika svůj předmět uvažuje nejen jako pravdivé a reálné jsoucno, ale jako jsoucno existující v aktu a jako takové, zatímco matematika pouze jako jsoucno možné, které v prostoru sice v aktu neexistuje, ale existovat může. A zde je třeba poznamenat, že mluvíme o jasném vnímání, nikoli o představování si: i kdybychom si totiž nadměru jasně představovali hlavu lva připojenou ke kozímu tělu apod., neplyne z toho, že to existuje, ježto nevnímáme jasně, jaká je mezi nimi vazba - tak jako jasně vidím stojícího Petra, ale nevidím jasně, že by stánil bylo v Petrovi obsaženo a spojeno s ním. Zvykneme-li si však na jasné vnímání, nebudeme pojímat nic nepravdivého; zda je však toto vnímání jasné nebo ne, víme nejlépe z vlastního vědomí a k tomu směřují všechna ta objasnění, která autor uvádí v první části *Principů* a která se velmi hodí znát.“ Viz tamt., str. 160.

kázat jejich rozmanité vlastnosti neméně než u trojúhelníku. Všechny jsou zajisté pravdivé, neboť je jasně poznávám, a proto jsou něco a nikoli pouhé nic: neboť je patrné, že vše, co je pravdivé, je něčím - a již jsem obšírně dokázal, že vše, co jasně poznávám, je pravdivé. A i kdybych to byl nedokázal, přirozenost mé myslí je jistě taková, že s tím přesto nemohu nesouhlasit, alespoň dokud to jasně vnímám; a pamatuji si, že jsem vždy, a to i dřívě, kdy jsem převelice lpěl na předmětech smyslů, měl za vůbec nejjistější pravdy, které jsem se zřejmostí poznával o tvarech, číslech a dalším, co patří k aritmetice, geometrii nebo rodově k čisté a abstraktní matematice.

A pokud už jen z toho, že mohu ze svého myšlení vytáhnout ideu některé věci, vyplývá, že vše, co jasně a rozlišeně vnímám jako to, co patří k této věci, k ní doopravdy patří, nelze odtud dojít také k argumentu, jímž by se prokázala Boží existence? Jeho ideu (totiž ideu nanejvýš dokonalého jsoucna) u sebe jistě nalézám neméně než ideu jakéhokoli tvaru nebo čísla a to, že k jeho přirozenosti patří existovat stále,⁵⁴ nechápu méně jasně a rozlišeně než to, že k přirozenosti nějakého tvaru nebo čísla patří také to, co dokazují o přirozenosti tohoto tvaru nebo čísla - pročež, i kdyby ne všechno, co jsem v předešlých dnech prošel v meditaci, bylo pravdivé, měl bych si být Boží existencí jist přinejmenším na tom stupni jistoty, na jakém jsem si byl dosud jist matematickými pravdami.

Zajisté to však není na první pohled zcela zřetelné, ale podobá se to jakémusi sofizmatu. Jsem totiž zvyklý ve všech jiných věcech rozlišovat existenci a esenci, a tak snadno dojdou k přesvědčení, že i od esence Boží ji lze odloučit, a myslet tak Boha jako neexistujícího. Ale přesto je po pozornějším přihlédnutí zjevné, že existenci nelze od Boží esence oddělovat o nic víc, než lze od esence trojúhelníku oddělit rovnost rozměrů jeho tří úhlů se dvěma úhly pravými, nebo od ideje hory ideu svahu, takže myslet Boha (to jest nanejvýš dokonalé jsoucno), jemuž schází existence (to jest, jemuž schází nějaká dokonalost), si neodporuje více,⁵⁵ než myslet horu, jíž schází svah.

⁵⁴ V prvním vydání: „existovat v aktu“.

⁵⁵ Ve franc. verzi „méně“ (AT IX-1, str. 52).

Ale i když nemohu myslet Boha jinak než jako existujícího, stejně jako nemohu myslet horu bez svahu, přesto stejně jako z toho, že myslím horu se svahem, ještě neplyne, že je na světě nějaká hora, tak ani z toho, že myslím Boha jako existujícího, jistě podle všeho neplyne, že Bůh existuje: mé myšlení totiž neukládá věcem žádnou nutnost a stejně jako si lze představovat okřídleného koně, byť žádný kůň křídla nemá, tak snad mohu Bohu přibájit existenci, i když žádný Bůh neexistuje.

Zde se však skrývá sofizma: z toho, že nemohu myslet horu jinak než se svahem, totiž nevyplývá, že hora a svah někde existují, ale 67 pouze, že horu a svah nelze od sebe navzájem odloučit, ať už existují či neexistují. Avšak z toho, že nemohu myslet Boha jinak než jako existujícího, vyplývá, že existence je od Boha neoddělitelná, a on proto doopravdy existuje - ne že by to mé myšlení způsobilo či že by uložilo některé věci nějakou nutnost, ale naopak nutnost té věci (totiž Boží existence) mi určuje tak myslet: nemám totiž svobodu myslet Boha bez existence (to jest nanejvýš dokonalé) jsoucno bez nejvyšší dokonalosti), tak jako mám svobodu představovat si koně s křídly nebo bez křídél.

A také se tu nemůže říkat, že je sice nutné, abych předpokládal existujícího Boha poté, co jsem předpokládal, že má všechny dokonalosti, neboť existence je jednou z nich, ale že tento dřívější předpoklad nutný nebyl, tak jako není nutné, abych mnil, že všechny tvary o čtyřech stranách lze vepsat do kruhu, ale za předpokladu, že tak míním, musím nutně přiznat, že kosočtverec lze vepsat do kruhu, což je přece očividně nepravdivé. Neboť ačkoli není nutné, abych kdy připadl na nějakou myšlenku o Bohu, přesto kdykoli si přejí přemýšlet o prvním a nejvyšším jsoucnu a jakoby vytáhnout jeho ideu z pokladnice své mysli, musím mu nutně připsat všechny dokonalosti, i kdybych je tehdy výřtem neuvědli všechny a nevímal si všech jednotlivě - a tato nutnost zcela postačí na to, abych později, když zpozoruji, že existence je dokonalost, správně dovodil, že první a nejvyšší jsoucno existuje; právě tak není nutné, abych si kdy představoval nějaký trojúhelník, ale kdykoli chci uvažovat z přímek složený tvar mající pouze tři úhly, musím mu nutně 68 připsat to, z čeho se správně vyvozuje, že jeho tři úhly nejsou větší

než dva úhly pravé, i kdybych to tehdy nepozoroval. Když však vyšetřuji, které tvary lze vepsat do kruhu, není vůbec nutné mít za to, že do jejich výřtu patří všechny tvary o čtyřech stranách; naopak, nemohu to ani předstírat, nechci-li připustit nic než to, co jasně a rozlišeně chápu. Mezi takovými nepravdivými předpoklady a pravdivými idejemi, s nimiž jsem se narodil (z nichž je idea Boha první a hlavní), je tudíž velký rozdíl. Zajisté totiž mnoha způsoby chápu, že tato idea není nějakou na mém myšlení závislou smyslnou, ale že je představou pravdivé a neměnné přirozenosti: za prvé, nemohu vymyslet žádnou jinou věc, k jejíž esenci by patřila existence, kromě jediného Boha; dále, nemohu chápat dva nebo více takových Bohů⁵⁶ - a za předpokladu, že už jeden existuje, vidím, že je naprosto nutné, aby existoval i dříve od věčnosti a zůstal věčný; a konečně, v Bohu vnímám mnoho jiného, z čeho nemohu nic ubrát ani na tom nic změnit.

Ale ať už nakonec k prokazování použiju jakýkoli úsudek, věc vždy skončí u toho, že mne zcela přesvědčuje jedině to, co vnímám jasně a rozlišeně. Něco z toho, co takto vnímám, je sice zjevné každému, a jiné odhalí jen ti, kdo se podívají blíže a provedou důkladné zkoumání, avšak poté, co je to odhaleno, považuje se to druhé za neméně jisté než to první. Byť by například to, že čtverec základny v pravoúhlém trojúhelníku je roven čtvercům zbývajících stran, ne- 69 bylo tak snadno zjevné jako to, že tato základna leží proti jeho největšímu úhlu, přesto tomu nebudeme věřit méně, když už to jednou zjistíme. Co se však týče Boha, kdybych netonul v předsudcích a na

⁵⁶ Burman se zde ptá: „Ale proč ne, když to přece Bohové budou?“

Descartes odpovídá: „Nikoli, Bohové to nebudou, protože ‚Bůh‘ se říká něčemu, co v sobě dokonale pojímá úplně všechny dokonalosti.“

Burman: „Ale to je pravda o Bohu braném, abych tak řekl, druhově, ne však jednotlivě, protože jeden by takto nevyloučil jiného, stejně jako má jedna mysl všechny dokonalosti myslí, a přesto nevyloučuje jinou mysl.“

Descartes: „Ale to je jiný úsudek, neboť o myslí se neříká, že má úplně všechny dokonalosti jako Bůh; a proto mohou být pouze v jediném. Kdyby jich totiž bylo více, nebyl by to Bůh, protože by nebyli nejvyšší, což je spor. Neodporuje si však, aby byly tři osoby, protože jejich esence je tatáž a jsou jediným Bohem.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 161.

mé myšlení neútočily ze všech stran představy smyslově vnímatelných věcí, jistě bych nepoznával nic dřívě či snáze než jeho; neboť co je samo o sobě očividnější než to, že je nejvyšší jsoucno čili že existuje Bůh, u něhož jediného k esenci patří existence?

A byť jsem musel pozorně uvažovat, abych to vnímal, nejenže jsem si tím teď jist stejně jako vším ostatním, co vypadá zcela jistě, ale navíc si všímám, že na tom natolik závisí jistota ostatních věcí, že bez toho nikdy nelze nic vědět dokonale.

70 Neboť ačkoli je má přirozenost taková, že dokud něco velmi jasné a rozlišeně vnímám, nemohu nevěřit, že je to pravda, zároveň je i taková, že nemohu upírat pohled myslí stále na tutéž věc, abych ji vnímal jasně, a vzpomínka na dřívě vyneseny soud se často vrací tehdy, když už nepozoruji důvody, proč jsem tak a tak soudil, 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 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 myslí, pak byť si ještě budu vzpomínat, že mi byl zcela jasný, mohu - pominu-li ovšem Boha - snadno začít pochybovat o jeho pravdivosti. Mohu být totiž přesvědčen, že jsem přirozeně učiněn tak, že se někdy mýlím v tom, co podle mne vnímám s naprostou zřejmostí - především když si budu pamatovat, že jsem často měl za pravdivé a jisté mnohé, o čem jsem později, veden jinými důvody, soudil, že je to nepravdivé.

Pak jsem však začal vnímat, že Bůh je, protože jsem také zároveň pochopil, že na něm vše ostatní závisí a že neklame; odtud jsem dovodil, že vše, co vnímám jasně a rozlišeně, je nutně pravdivé; a byť bych už nepozoroval důvody, proč jsem soudil, že je to pravdivé, stačí si vzpomenout, že to pro mne bylo jasné a rozlišené, abych o tom měl pravdivé a jisté vědění a nebylo možné uvést žádný opačný důvod, který by mě přiměl pochybovat. A takové vědění mám nejen o tomto, ale také o všem ostatním, co jsem, jak si pamatuji, někdy dokázal (jako o záležitostech geometrie a podobně). Co

lze teď postavit proti mně? Že jsem učiněn tak, abych se stále mýlil? Vím už, že v tom, co zřetelně chápu, se mýlit nemohu. Že jsem měl za pravdivé a jisté mnoho jiného, v čem jsem později postřehl nepravdivost? Avšak nic z toho jsem nevnímal jasně a rozlišeně, nýbrž jako neznalý tohoto pravidla pravdivosti jsem tomu možná věřil z jiných příčin, jež se později ukázaly být ne zcela pevné. Co tedy říci? Že možná (jak jsem si namítal před nedávnem) sním a že vše, co nyní myslím, není pravdivější než to, co napadá spícího? Dokonce ani to nic nemění: je-li mé chápavosti něco zřejmé, je to jistě naprosto pravdivé, i kdybych snil.

A tak bezpečně vidím, že jistota a pravda všeho vědění závisí výhradně na poznání pravého Boha, takže než jsem ho poznal, nemohl jsem o žádné jiné věci nic vědět dokonale. Nadále pro mne může být zcela známé a jisté mnohé jak o samotném Bohu a jiných věcech přístupných jen chápavosti, tak o veškeré tělesné přirozenosti, která je předmětem čisté matematiky.⁵⁷

VI. MEDITACE

O existenci materiálních věcí a o reálné odlišnosti myslí od těla.

Zbývá mi už jen vyšetřit, zda materiální věci existují. A přinejmenším už vím, že jakožto předmět čisté matematiky mohou existovat, poněvadž je vnímám jasně a rozlišeně. Vše, co já dokážu takto vnímat, totiž Bůh bezpochyby dokáže způsobit - nikdy jsem nesoudil, že od něho něco nemůže vzniknout, leda když bylo vyloučeno, abych to rozlišeně vnímal. Navíc ze schopnosti představovat si, kterou (jak zakouším) užívám, když se oněmi materiálními věcmi zabývám, podle všeho vyplývá, že existují:⁵⁸ pozornější úvaha o tom,

⁵⁷ Ve franc. verzi poslední vedlejší věta zní: „nakolik může být předmětem důkazů geometrů, kteří vůbec nepřihlížejí k její existenci“ (AT IX-1, str. 56).

⁵⁸ „Totiž že existuje mé tělo, jež využívám při představování si.“ Viz R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 162.

72 co to je představovat si, totiž vyjevuje, že představovat si není nic jiného než jaksi soustředit poznávací schopnost na těleso jí niterně přítomné, a tudíž existující.

Aby to bylo zcela zjevné, vyšetřím nejprve, jaký je rozdíl mezi představováním si a čistým chápáním. Když si totiž například představuji trojúhelník, pak nejen chápu, že je to tvar vytyčený třemi přímkami, ale zároveň nahlížím pohledem mysli tyto tři přímkami jakoby před sebou - a toto nazývám představováním si. Chci-li však přemýšlet o tisícúhelníku, chápu sice, že jde o tvar sestávající z tisíc stran, stejně dobře jako chápu, že trojúhelník je tvar sestávající ze tří stran, ale oněch tisíc stran si už tak nepředstavím - nebudu je nahlížet jakoby před sebou. A byť si pak možná ze zvyku něco si představovat pokaždé, když přemýšlím o tělesné věci, smíšeně reprezentuji nějaký tvar, je přesto patrné, že nejde o tisícúhelník, ježto není ve skutečnosti nijak různý od toho, který si reprezentuji, přemýšlím-li o desetitřicetúhelníku či o jakémkoliv jiném tvaru o mnoha stranách, a nijak mi nepomůže k poznání vlastností, v nichž se tisícúhelník různí od jiných mnohoúhelníků. Jde-li však o pětúhelník, mohu sice jeho tvar chápat (stejně jako tvar tisícúhelníku), aniž bych si jej představoval, ale mohu si jej též představovat, soustředím-li totiž pohled mysli na jeho pět stran a zároveň na plochu v nich obsaženou - a zjevně tu pozoruji, že představování si vyžaduje jakési zvláštní zaostření mého ducha, které při chápání nepotřebuji, a toto nové zaostřování jasně ukazuje rozdíl mezi představováním si a čistým chápáním.

73 Při tom uvažuji, že oně síly představovat si, která je ve mně, nakolik se různí od síly chápat, není třeba k mé esenci, to jest k esenci mé mysli: neboť i kdybych ji neměl,⁵⁹ zůstal bych bezpochyby tím, kým jsem nyní, a z toho snad plyne, že závisí na nějaké ode mne různé věci. A snadno chápu, že existuje-li nějaké tělo, s nímž je mysl spojena tak, že se může rozhodnout jakoby si je prohlížet,⁶⁰

⁵⁹ „Tehdy bych byl jako anděl, kteří si nic nepředstavují.“ Viz tamt., str. 162.

⁶⁰ Burman: „Co je ono *prohlížení*? Chápání? Pokud ano, proč je tedy kládeno jako od chápání odlišné? Pokud ne, pak je mysl víc než věc chápa-

mohu si takto představovat tělesné věci: takže se tento modus myšlení od čistého chápání liší jen v tom, že když mysl chápe, obrací se jaksi k sobě samé a ohlíží se na některou z idejí, které jsou v ní, když si však představuje, obrací se k tělu a nahlíží v něm něco shodného s idejí, kterou chápala nebo vnímala smysly. Snadno totiž chápu, že k představování si může takto docházet, existuje-li tělo, a ježto se nenaskýtá jiný stejně vhodný způsob, jak je vysvětlit, s pravděpodobností se odtud domýšlím, že tělo existuje. Ale jen s pravděpodobností, a byť vše pečlivě zkoumám, stále nevidím, že lze z rozlišené ideje tělesné přirozenosti, jakou nacházím, když si něco představuji, získat argument, který by nutně vedl k závěru, že nějaké tělo existuje.

Často si totiž kromě té tělesné přirozenosti, která je předmětem 74 čistě matematiky, představuji ledacos jiného (jako barvy, zvuky,

jíci čili myslící, a má tak oproti tělu potenci prohlížet si tělo; nebo snad toto prohlížení vyvstává v mysli z její jednoty s tělem?”

Descartes: „Srv. str. 81 [str. 111 nn. tohoto vydání]: je jakýmsi zvláštním modem myšlení, jenž vzniká takto. Když jsou vnější předměty činné vzhledem k mým smyslům a malují do nich svou ideu či spíše tvar, pak mysl, když si všimá představ, jež jsou takto vymalovány v šišince, jak se říká, *smyslově vnímá*; když jsou však ony představy v šišince vymalovány nikoli vnějšími věcmi, ale samotnou myslí, která si je bez účasti vnějších věcí v mozku bájí a dává jim formu, pak jde o *představování si*; takže rozdíl mezi představováním si a smyslovým vnímáním spočívá pouze v tom, že při smyslovém vnímání jsou představy malovány vnějšími předměty za jejich přítomnosti, při představování si jsou zase zachovávány myslí bez vnějších předmětů a jakoby při zavřených oknech. Z toho je pak jasné, proč si mohu představit trojúhelník, pětúhelník a podobně, ne však tisícúhelník atd. Když totiž mysl může v mozku snadno dát formu třem přímkám a namalovat je, může si je snadno prohlížet, a představit si tak trojúhelník, pětúhelník a podobně. Když však tisíce přímeček nemůže vést v mozku a dát jim formu stejně, nýbrž jen smíšeně, nepředstavuje si tisícúhelník rozlišeně, ale jen smíšeně; a chodí to tak, že i sedmiúhelník či osmiúhelník si můžeme představit jen velmi obtížně. Autor, který má dost dobrou představivost a dlouho v tom cvičil své nadání, si je může představovat dost rozlišeně, jiní však nikoli. A z toho už je také patrné, jak ony přímečky nahlížíme jako přítomné a jak je třeba zvláštního úsilí ducha k představování si a takovému prohlížení těla. To je totiž z řečeného zjevné.“ Viz tamt., str. 162.

chutě, bolest a podobně), ale nic tak rozlišeně, a protože toto vnímám lépe pomocí smyslových vjemů, z nichž to podle všeho díky paměti přechází do představivosti, je třeba, má-li se o tom pojednat náležitě, provést tutéž práci se smyslovým vnímáním a podívat se, zda z toho, co se vnímá oním myšlenkovým modem, jež nazývám 'smyslové vnímání', mohu dospět k nějakému jistému argumentu pro existenci tělesných věcí.

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

Takže nejprve jsem smysly vnímal, že mám hlavu, ruce, nohy a další údy, z nichž sestává tělo, na které jsem se díval jako na svou část, či snad dokonce jako na sebe celého – a vnímal jsem smysly, že toto tělo pobývá mezi jinými těly, jimiž může být příjemné či nepříjemné ovlivňováno; to příjemné jsem zaznamenával jakýmsi smyslovým vjemem rozkoše a to nepříjemné smyslovým vjemem bolesti. A kromě bolesti a rozkoše jsem v sobě smyslově vnímal též hlad, žízeň a jiné takové žádosti a také jakési tělesné sklony k veselosti, smutku, hněvu a jiným podobným stavům;⁶¹ a kolem sebe jsem u těles kromě jejich rozlehlosti, tvarů a pohybů smyslově vnímal také jejich tuhost, teplo a jiné hmatové kvality a navíc světlo, barvy, vůně, chutě a zvuky, podle jejichž rozmanitosti jsem od sebe navzájem rozlišoval nebe, zemi, moře a ostatní tělesa. A podle idejí všech těch kvalit, které se mému myšlení nabízely a které jediné jsem vlastně a bezprostředně smysly vnímal, jsem vůbec ne bezdůvodně mínil, že smyslově vnímám jakési věci zcela různé od mého myšlení, totiž tělesa, z nichž ony ideje pocházely; zakoušel jsem totiž, že ke mně přicházejí bez mého nejmenšího souhlasu, takže bych nemohl žádný předmět smyslově vnímat, byť bych sebevíc chtěl, kdyby se nenaskytl smyslovému orgánu, a nemohl bych jej smyslově nevnímat, kdyby se mu naskytl. A ježto ideje vnímané smysly byly daleko živější a výraznější, a svým způsobem dokonce rozlišenější

⁶¹ K Descartově klasifikaci smyslů srv. R. Descartes, *Principy filosofie*, IV, čl. 189 nn., AT VIII-1, str. 315 nn. (čes. překl. str. 127 nn.).

než kterákoli z těch, které jsem si sám s rozvahou a věděním vymyslel při meditaci nebo které jsem zpozoroval vtíštěné ve své paměti, zdálo se nemožné, že by pocházely jen ode mne, a tak zbývalo jen to, že přišly od nějakých jiných věcí. Ježto jsem neměl znalost těchto věcí odjinud než z těch idejí, nemohlo mi na mysl přijít nic jiného, než že jsou jim podobné. A poněvadž jsem si také vzpomínal, že jsem smyslů užíval dříve než rozumu, a viděl jsem, že ideje, které jsem si sám vybájl, nejsou tak výrazné, jako byly ty, které jsem vnímal smysly (a většina z nich se skládá z částí těch, které jsem vnímal smysly), snadno jsem došel k přesvědčení, že v chápavosti nemohu mít žádnou ideu, kterou bych neměl dříve ve smyslech. Také nikoli bezdůvodně jsem o těle, které jsem jakýmsi zvláštním právem nazýval svým, měl za to, že ke mně patří víc než jakákoli jiná těla: nikdy jsem se totiž od něj nemohl oddělit jako od ostatních, v něm a kvůli němu jsem smyslově vnímal všechny žádosti a stavy, a konečně bolesti a šimrání rozkoše jsem si všímal v jeho částech, nikoli v částech jiných, vně něj položených těl. Nenašel jsem však vůbec žádný jiný důvod, proč je ten nevím jaký smyslový vjem bolesti provázen jakýmsi smutkem ducha a smyslový vjem šimrání jakousi radostí, nebo proč mne ty nevím jaké křeče břicha, jimž říkám „hlad“, pobízejí k jídlu a vyprahlost v hrdle k pití (a tak i v ostatním), než že jsem tak naučen od přirozenosti – mezi těmi křečemi a chutí jíst či mezi smyslovým vjemem věci přinášející bolest a myšlenkou smutku, vyvolanou tímto smyslovým vjemem, totiž není vůbec žádná spřízněnost (přinejmenším taková, jakou bych chápal). Ale i vše ostatní, co jsem soudil o předmětech smyslových vjemů, jsem podle všeho dostal od přirozenosti: přesvědčení, že se to tak má, jsem totiž nabyl dříve, než jsem rozvinul úsudky, jimiž bych to prokázal.

Později však mnohé zkušenosti postupně zviklaly veškerou důvěru, již jsem měl ve smysly: neboť věže, které zdálky vypadaly kulaté, se někdy z větší blízkosti jeví hranaté a veliké sochy stojící na jejich vrcholcích při pohledu ze země nevypadaly velké. I v bezpočtu jiných takových věcí jsem postřehl, že soudy vnějších smyslů se takto mýlí. A nejen vnějších, ale i vnitřních: neboť co může být niternější než bolest? A od těch, kterým byla uřata noha či paže, jsem slyšel, že se jim občas zdává, jako by stále smyslově

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 věcí 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 neviděl, 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 odpověděl. Když jsem totiž uviděl, že jsem přirozeností puzen k ledasčemu, co rozum nedoporučuje, neměl jsem to, co učí přirozenost, za důvěryhodné. A byť smyslové vjemy nezávisely na mé vůli, neklonil jsem se proto k závěru, že pocházejí z věcí 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 chápu, 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 existují, a přitom nepozorují,

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 věcí. 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 myslí, jednak ježto myslí formálně reprezentuje poznanou věc, jednak ježto je opravdu vnitřní a formální mezi pojímání myslí, 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 myslí 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 předmětně v idejích touto schopností vytvořených (čehož jsem si povšiml již výše) - tato substance je buď těleso čili tělesná přirozenost, v níž je formálně obsaženo vše, co je v idejích předmětně,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 leccém dosti temné a smíšené, ale přinejmenším je na nich všechno, co chápu jasně a rozlišeně, to jest všeobecně vzato je na nich všechno, co se uchopuje na předmětu čisté matematiky.

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

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 pociťuji hlad či žízeň, a podobně - takže nemohu pochybovat, že je na tom něco pravdy.

Přirozenost také skrze tyto smyslové vjemy bolesti, hladu, žízně atd. učí, že nepatřím ke svému tělu jenom jako patří lodník k lodi, nýbrž že jsem s ním co nejpevněji 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 poškození těla bolest smyslově, nýbrž bych toto poškození 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 vyrůstající 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, chutě, teplo, tuhost a podobně, jistě činím správně závěr, že v tělesech 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 příjemné i nepřijemně 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 nenaskýtá nic, co by podráždilo 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 atak 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 přísněji než jako soubor všeho toho, co jsem dostal od Boha: tento soubor totiž obsahuje ledacos, co patří jen k myslí (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 tíhne dolů a podobně) – o tom zde také nepojednávám, nýbrž pojednávám jen o tom, co jsem dostal od Boha jako složený z myslí 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 83 pravdivé vědění o nich podle všeho patří jen k myslí, nikoli ke složení <těla a myslí>. 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 nejrannějšího mládí soudil bezdůvodně; a přestože smyslově vnímám teplo, když se 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, neplyne z toho, že v něm není žádné těleso, nýbrž vidím, že jsem tu (stejně jako leckde jinde) zvyklý převracet řád přirozenosti, neboť smyslových vjemů – které jsou přirozeností dány vlastně jen k tomu, aby myslí označily, co je pro složení, jehož je částí, příjemné a co nepřijemné, na což jsou

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

dost jasné a rozlišené – užívám jako jistých pravidel k bezprostřednímu rozeznávání esence vně nás ležících těles, ačkoli ji označuji 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: 84 třeba když někdo ošálen příjemnou chutí nějakého jídla pozře v něm skrytý jed. Ale pak je přece přirozeností puzen jen k žádosti toho, 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.⁷⁰ 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 myslí, <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 zmýlen 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).

toto tělo trápila například vodnatelnost, trpělo by onou vyprahlostí krku, jakou myslí přinášívá smyslový vjem žízně. A tato vyprahlost by rozvrhla jeho nervy a ostatní části tak, že by si vzalo nápoj zhoršující onemocnění stejně přirozeně, jako by je podobná vyschlost 85 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 přítom nepřispívá k jeho uchování, dostatečně však pozoruji, 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, srovnávacím 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 dvojit. 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 žízní, když mu pití uškodí - a tak nezbyvá než zkoumat, jak to, že Boží dobrota není na překážku tomu, aby se takto braná přirozenost mýlila.

Velký rozdíl mezi myslí a tělem tu pozoruji 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 myslící, 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 mysli neztrácí, a ani o schopnostech chtění, 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 myslet žádnou tělesnou čili rozlehlou věc, kterou bych myšlením snadno nerozdělil na části, a už proto ji chápu jako dělitelnou, což stačí, abych se poučil, že mysl a tělo jsou naprosto různé, i kdybych to stále dostatečně nevěděl odjinud.

Dále pozoruji, že mysl není ovlivňována bezprostředně všemi částmi těla, nýbrž pouze mozkiem, 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 pozoruji, že tělo má takovou přirozenost, že žádná jeho část nemůže být pohnuta jinou trochu vzdálenou částí tak, aby nemohla být stejně pohnuta každou z těch, které jsou mezi nimi, i kdyby ta vzdálenější třeba nedělala nic. Tak například, táhne-li se u provazu A, B, C, D za poslední část D, první část A se nepohne 87 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 mysli smyslovým vjemem bolesti, jenž existuje jakoby v noze. Ale ježto tyto nervy musí procházet holení, stehnem, bedry,

zády a krkem, aby došly z nohy k mozku, může se stát, že i když se třeba nic nedotkne části ležící v noze, ale jen některé z prostředních částí, vznikne v mozku zcela stejný pohyb, jaký vzniká v noze vystavené nepříznivým vlivům, a podle něj bude mysl nutně smyslově vnímat stejnou bolest. A totéž je třeba předpokládat o kterémkoli jiném smyslu.

Konečně pozorují, že jelikož každý z pohybů vznikajících v té části mozku, která bezprostředně ovlivňuje mysl, nepřináší myslí nic jiného než jeden nějaký smyslový vjem, nelze v této věci vymyslet nic lepšího, než že přináší ten vjem, který ze všech, které přinést může, nejvíce a nejčastěji vede k uchování lidského zdraví. A zkušenost potvrzuje, že takové jsou všechny smyslové vjemy, jež máme od přirozenosti, a proto se v nich nenachází nic, co by neodsvěčovalo Boží moc a dobrotu. Tak například, když se mohutně a nezvykle hýbe nervy, které jsou v noze, tento jejich pohyb dává (skrže míchu, jež přiléhá k nitru mozku) myslí znak, aby něco - totiž jakoby v noze existující bolest - smyslově vnímala, čímž je mysl podnětána, aby, jak jen může, odstranila příčinu této bolesti jakožto ohrožující nohu. Bůh však mohl lidskou přirozenost ustavit tak, aby tentýž pohyb v mozku ukazoval myslí cokoli jiného: sebe sama, nakolik je v mozku nebo nakolik je v noze nebo nakolik je na některém z mezi nimi ležících míst, nebo koneckonců něco jiného; ale nic jiného by nevedlo k uchování těla tak jako toto. Právě tak, když potřebujeme pít, vyrůstá to nějak ze sucha v hrdle, které hýbe jeho nervy a jejich pomocí nitrem mozku, a tento pohyb ovlivňuje mysl smyslovým vjemem žízně, protože na celé této záležitosti je pro nás nejužitečnější vědět, že k uchování zdraví potřebujeme pít, a stejně je tomu i jinde.

Z toho je naprosto zjevné, že i přes nezměrnou Boží dobrotu nemůže přirozenost člověka složeného z myslí a těla nebýt někdy omylná. Kdyby byl totiž z nějaké příčiny tentýž pohyb, který bývá podněcen v noze vystavené nepříznivým vlivům, podněcen nikoli v noze, ale v kterékoli jiné části těla, jíž se táhnou nervy z nohy do mozku, nebo dokonce v mozku samém, vnímala by se bolest smyslově jakoby v noze a smysly by se přirozeně mílily, poněvadž ten-

nýž pohyb v mozku musí myslí přinášet vždy tentýž smyslový vjem a daleko častěji vyrůstá z příčiny, která škodí noze, než z nějaké jiné existující jinde. Proto je rozumné, aby myslí vždy ukazoval spíš bolest nohy než jiné části těla. A je daleko lepší, že je vyprahlost v krku klamná tehdy, když nevyrůstá jako obvykle z toho, že k tělesnému zdraví přispívá nápoj, ale z nějaké opačné příčiny, jako tomu bývá u vodnatelných, než kdyby byla naopak klamná vždy, kdy je tělo ustaveno dobře - a tak i v ostatním.⁷³

Tato úvaha nadmíru pomáhá nejen tomu, abych si povšíml všech chyb, jimž je má přirozenost vystavena, ale také tomu, abych je mohl snadno napravit nebo se jim vyhnout. Víím, že všechny smysly, jde-li o to, co je tělu příjemné, naznačují daleko častěji pravdu než nepravdu, a téměř vždy mohu užívat většinu z nich k vyšetření jedné a téže věci a mohu také užívat paměť, která spojuje přítomné s předešlým, a chápavost, která už prohlédla všechny příčiny chybování. A tak se nemusím dále bát, zda není to, co mi denně ukazují smysly, nepravdivé, nýbrž je nevyhnutelné zavrhnout přemrštěné pochybnosti předchozích dní jako směšné. Zvláště onu nejvyšší pochybnost o snu, který jsem neodlišoval od bdění; nyní totiž pozoruji mezi obojím velký rozdíl v tom, že sny paměť nikdy nespojuje se všemi ostatními životními činnostmi, jako u toho, co se naskytá bdícímu. Kdyby se přede mnou během bdění někdo zničehonic objevil a hned zase zmizel, jak se stává ve snech, totiž tak, že bych neviděl, ani odkud přišel, ani kam odešel, oprávněně bych soudil, že je to spíš vidina nebo fantazma,⁷⁴ vybájené v mém mozku, než pravý člověk. Naskytají-li se však věci, u nichž rozlišeně pozoruji, odkud, kde a kdy ke mně přicházejí, a jejich vnímání spojuji bez jakéhokoli přerušení s celým zbývajícím životem, jsem si zcela jist, že se naskytají během bdění, nikoli ve snech. A pokud mi poté, co k jejich vyšetření povolám všechny smysly, paměť a chápavost, ani jedno z toho neohlásí nic, co by odporovalo ostatním, nemohu o je-

Srv. R. Descartes, *Responsiones*, AT V, str. 163 n.

Ve franc. verzi: „fantóm“ (AT IX-1, str. 71).