

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

DUALISTICKÁ KONCEPCE MYSLI A TĚLA U
R. DESCARTESA
Kateřina Kubelková

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Dualistická koncepce mysli a těla u R. Descartesa

Kateřina Kubelková

Vedoucí práce:

Mgr. Michal Polák, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2012

.....

Ráda bych vyjádřila zvláštní poděkování vedoucímu práce, panu doktorovi Michalu Polákovi, za cenné rady a podporu během celé práce, dále mým rodičům a mému bratrovi.

Obsah

1	Úvod	1
2	Inspirační zdroje Descartesova myšlení.....	3
3	Vztah mysli a těla v Descartesově filosofii	9
3.1	Metafyzická argumentace.....	11
4	Vztah mysli a těla v Descartesově „fyziologii“ a „psychologii“	20
4.1	„Fyziologie“	21
4.1.1	Hybní duchové a šišinka	22
4.1.2	Vnímání, paměť a představivost	27
4.1.3	Pohyb těla.....	31
4.1.4	Empirická argumentace.....	33
4.2	„Psychologie“ afektů	36
5	Problémy Descartesovy koncepce vztahu mysli a těla	40
5.1	Sjednocení mysli a těla v lidské bytosti	40
5.2	Interakce mezi myslí a tělem	44
6	Závěr	48
7	Bibliografie.....	51
8	Summary	54

1 Úvod

Práce se pokouší přinést výklad Descartesovy dualistické koncepce mysli a těla, přičemž vychází z analýzy Descartesových děl, jež jsou pro dané téma stěžejní, a rovněž ze sekundární literatury věnované této problematice. V práci se snažím zohlednit jak teoretické, tak empirické argumenty Descartesovy koncepce s poukazem na hlavní inspirační zdroje Descartesových úvah o mysli a těle. Vedle výkladu je mým dalším cílem poukázat na Descartesův prvořadý zájem o praktickou část koncepce mysli a těla, a pojednat tak o Descartesově koncepci z úhlu pohledu, jenž nebývá vždy zmiňován, ačkoliv je dle mého názoru nedílnou součástí Descartesovy teorie mysli a těla. V samotném závěru práce uvádím dva hlavní problémy, jež z Descartesovy koncepce vyplývají.

První část je věnována inspiračním zdrojům Descartesova myšlení s akcentem na ty, jež nejvíce ovlivnily Descartesovy úvahy o mysli, těle a jejich vzájemném vztahu. Výčet inspiračních zdrojů Descartesova myšlení není zcela vyčerpávající, neboť Descartes své zdroje neuváděl. Pojednávám tedy o těch zdrojích, jež jsou s Descartesem spojovány nejčastěji a odborníci se na nich téměř jednohlasně shodují. Jmenovitě jsou to soudobá scholastika, matematizace a mechanistický způsob myšlení, četná přátelství a zejména korespondence se soudobými mysliteli.

Ve druhé části se zabývám teoretickými argumenty Descartesovy koncepce mysli a těla v jeho filosofických dílech. Vycházím zejména z *Meditací o první filosofii* a *Principů filosofie*, přičemž za stěžejní považuji výklad tzv. metafyzického argumentu. Jádro metafyzického argumentu se nachází v Šesté meditaci a jeho cílem je dokázat reálnou odlišnost mysli a těla jakožto dvou na sobě nezávislých substancí. V rámci výkladu zmiňuji nejčastější protiargumenty soudobých myslitelů, jež byly uvedeny v *Námitkách* a jsou tak rovněž nedílnou součástí *Meditací o první filosofii*.

Ve třetí části se nejprve věnuji Descartesově fyziologii lidského těla, již nalezneme zejména v jeho spise *Traité de L'Homme*, z něhož při svém výkladu čerpám. Dále uvádím tzv.

empirický argument pro dualistickou koncepci mysli a těla. Cíl tohoto argumentu je totožný s cílem metafyzického argumentu, ale jak již jeho název napovídá, nevychází z Descartesovy metafyziky, nýbrž spíše z přírodní filosofie. Nakonec se zabývám Descartesovou psychologií v díle *Vášeň duše*.

Ve čtvrté části se zaměřuji na dva hlavní problémy související s Descartesovou dualistickou koncepcí mysli a těla, přičemž vycházím jak z námitek Descartesových současníků, tak i z kritiky současných badatelů, jež se Descartesovou koncepcí mysli a těla zabývají. Za prvé se jedná o problém interakce mezi myslí a tělem, jelikož není zcela zřejmé, jak na sebe mohou vzájemně působit zcela odlišné substance, jež nemají žádnou společnou vlastnost. Za druhé je to myšlenka zvláštního druhu sjednocení mysli a těla v lidské bytosti, o němž Descartes na mnoha místech hovoří.

2 Inspirační zdroje Descartesova myšlení

René Descartes bývá označován za zakladatele moderní filosofie. Musíme si však také uvědomit, že vše nové je výsledkem vývoje.¹ Ačkoliv chtěl tedy Descartes stavět pouze na svých vlastních základech,² a jakkoliv už se jeho myšlení od předchozí tradice v řadě aspektů odlišuje, je třeba mít na paměti, že ani on se nemohl od této tradice zcela oprostít.

Vzhledem ke skutečnosti, že Descartes neměl ve zvyku citovat své zdroje a původ svého myšlení se rozhodl držet v tajnosti, je dnes velmi obtížné přesně určit vlivy, jež působily na jeho myšlení.³ Je však jisté, že byl dobře obeznámen se soudobou scholastickou filosofií, a to především díky svému studiu na La Flèche. Descartesův vztah ke scholastické filosofii je často popisován spíše jako negativní, k čemuž dal popud i Descartes sám. V *Rozpravě* píše: „Nic neřeknu o filosofii, než to, že vida, jak při všem pěstování nejznamenitějšími duchy, jací žili od mnohých staletí, přece není v ní ještě ani jediné věci, o níž by se nedisputovalo, jež by tedy nebyla pochybná...“⁴ Kritikou nešetří ani na dalších místech tohoto díla: „Avšak věda již od časů svých kolejných studií, že nelze si vymyslet nic tak zvláštního a tak málo hodného víry, co by nebývalo řečeno některým z filosofů...“⁵

Přes tyto a mnohé jiné příklady Descartesovy nespokojenosti se scholastickou filosofií, lze nalézt i příklady zcela opačného charakteru. Když byl požádán, aby poradil ohledně dobrého vzdělání, napsal anonymnímu tazateli v dopise z roku 1638 mimo jiné následující slova: „Na světě není žádné jiné místo, kde by se filosofie vyučovala lépe, než na La Flèche.“⁶ Ačkoliv se v dopise jedná spíše o upřednostnění La Flèche před školami

¹ Röd, W. 2001: *Novověká filosofie I.: Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha: Oikoymenh, s. 9.

² Descartes, R. 1947: *Rozprava o metodě*. Praha: Jan Laichter, s. 21. Dále jen *Rozprava*.

³ Röd, W. 2001: *Novověká filosofie I.: Od Francise Bacona po Spinozu*, s. 72.

⁴ Descartes, R. 1947: *Rozprava o metodě*, s. 13.

⁵ Tamt., s. 21-22.

⁶ Ariew, R. 2006: Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought. In: Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 59.

v Holandsku, kladné hodnocení, jež v dopise nalezneme, vrhá na Descartesův vztah ke scholastice odlišné světlo.⁷

Podobným příkladem může být i dopis, jež Descartes zaslal svému starému učiteli z La Flèche. K dopisu přiložil výtisk *Rozpravy* a učitele nazval tím, kdo *zasel semínka* myšlenek, z nichž toto dílo vyrostlo.⁸ Nakolik upřímná byla Descartesova slova, není jisté. Určitou náповědou může být Descartesovo úsilí o uznání jeho filosofie ze strany jezuitského řádu a teologie obecně. V tomto ohledu se Descartesovi nedařilo uspět. Podle jezuitského *Ratio Studiorum* z roku 1586 a z dalších doporučení, jež byla podle něho sepsána, jasně vyplývá, že by se profesori a teologové měli držet pouze toho, co předepisuje soudobá scholastika a vyvarovat se všech novinek, jež by mohly ohrozit víru. Ačkoliv se Descartes domníval, že jeho filosofie víru neohrožuje a na některých místech se s tradicí shodoval, mnoho z jeho názorů bylo v rozporu s doktrínami oficiálně uznávané filosofie. Spíše než s přijetím se tedy setkal s kritikou.⁹

Navzdory svým ambicím se Descartes neodvažoval jít s církví do otevřeného sporu. Důkazem je reakce na odsouzení Galilea Galileiho v roce 1633. Galilei mohl díky svému výzkumu fázi planety Venuše potvrdit Koperníkovu teorii, podle níž se planety otáčejí okolo Slunce, a tedy nikoliv kolem Země. Tato teorie tak zpochybnila tradiční geocentrismus. Galilei byl vyšetřován inkvizicí a 22. června 1633 uznán vinným z kacířství a neposlušnosti církvi. Následně byl uvězněn.¹⁰ V tomtéž roce se Descartes chystal vydat již zmíněné pojednání *Le Monde ou Traité de la Lumière*. Když se však doslechl o Galileiho odsouzení, rozhodl se od vydání spisu upustit, jelikož zde rovněž zastával nauku o pohybu Země kolem Slunce. V dopise Mersennovi z listopadu 1633 píše: „připouštím, že jestliže je toto pojetí [heliocentrismus, K.K.] nesprávné, pak jsou nesprávné i celé základy mé filosofie...“¹¹

⁷ Tamt., s. 61.

⁸ Tamt., s. 62.

⁹ Tamt., s. 63-67.

¹⁰ Thomson, G. 2004: *Descartes*. Bratislava: Albert Marenčin - Vydavateľ'stvo PT, s. 7.

¹¹ Descartes, R. 1991: *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III, The correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 41.

Nicméně v *Rozpravě* a poté ve čtvrté části *Principů filosofie*¹² uveřejnil některé výsledky z nevydaného pojednání.

Na těchto několika málo příkladech můžeme pozorovat Descartesův ambivalentní vztah ke scholastice. Na jedné straně si této pravděpodobně vážil za poskytnuté vzdělání, usiloval o uznání své filosofie ze strany soudobé teologie a dokonce doufal, že by se jeho díla mohla stát oficiální učební pomůckou. Na straně druhé se snažil zbavit jejích pověr a omylů, což v *Rozpravě* barvitě vylíčil. Ať tak či onak, scholastika sehrála v Descartesově myšlení důležitou roli a Descartes nemohl stát zcela mimo její dosah.

Vedle scholastiky byl Descartes bezpochyby ovlivněn vědou 17. století, jež přinesla zcela nové pojetí přírody. Ta se v novověku stává prostředkem pro lidské účely, prostorem, kde platí matematicky vyjádřitelné zákony. Spíše než kvalita se napříště stala důležitou kvantita. Vše se stalo přesně spočitatelným a měřitelným. Na počátku novověku tedy docházelo k dalšímu rozvoji matematiky a postupy, jež se v matematice využívaly, našly své uplatnění i ve filosofii.¹³ Obdiv k matematice nalézáme i u Descartesa. V *Rozpravě* píše: „Zvláště jsem si liboval v matematice pro jistotu a zřejmost jejích závěrů, avšak neznal jsem posud jejího pravého užití, a domnívaje se, že prospívá toliko uměním mechanickým, divil jsem se, že při jejím pevném a trvanlivém základu nic vyššího se na ní nevystavělo.“¹⁴ Descartes se domníval, že se v matematice skrývá veliký potenciál a využil ji při vytváření metody, jež měla posloužit k reformě a sjednocení celé vědy. Následující úryvek z *Rozpravy* ukazuje, jak by taková metoda měla vypadat.¹⁵ „Ony dlouhé řetězce docela prostých a snadných důvodů, jichž geometrové obvykle užívají, aby došli svých nejnepřehlednějších závěrů, daly mi popud k názoru, že všechny věci, jež se mohou státí předměty lidského vědění, následují po sobě stejným způsobem, a že, když se jen vyhneme tomu, přijímati nějakou věc nepravdivou za pravdivou, a když zachováváme vždy pořádek, jakého je potřebí

¹² Dále jen *Principy*.

¹³ Coreth, E. – Schöndorf, H. 2002: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, s. 12.

¹⁴ Descartes, R. 1947: *Rozprava o metodě*, s. 12.

¹⁵ Fiala, J. 2005: Descartesova metoda a mathesis universalis. In: Fiala, J. - Polák, M. (eds.). *René Descartes: Scientia & Conscientia*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 13.

k vyvozování jedněch z druhých, nemůže být nic tak vzdáleného, aby se toho na konec nedosáhlo, ani tak skrytého, aby to nebylo objeveno.“¹⁶ Z úryvku rovněž vyplývá Descartesova víra v pokrok, jež je příznačná pro celý novověk,¹⁷ a ideál dokonalého vědění, vědění, jehož můžeme správnou metodou dosáhnout.¹⁸

S ideou matematizace souvisí rovněž mechanistický způsob myšlení. Tento způsob myšlení byl také podporován nárůstem technických vynálezů. Byly konstruovány stroje, jež se pohybovaly pouze za pomoci mechanických sil či ohřevem. K takovým vynálezům patřil například knihtisk sestrojený Johannesem Gutenbergem kolem roku 1450 nebo první kapesní hodinky od Petera Henleina z roku 1570. Spolu s objevem krevního oběhu, jež v roce 1628 dokázal William Harvey, vedl nárůst automatů ke snaze uplatnit mechanistický výklad i ve fyziologii.¹⁹ S pojetím těla jakožto stroje se setkáme právě u Descartesa. Po odchodu z La Flèche strávil Descartes nějaký čas v St.-Germain-en-Lay u Paříže. V tamních Královských zahradách se nacházely jeskyně a fontány se sochami, jež byly také takovými automaty. Tyto sochy se pohybovaly samy, pouze na hydraulickém principu. Podobná zařízení popsal Descartes v *Traité de L'Homme* při výkladu pohybu lidského těla. Je možné, že měl na mysli právě ty, jež viděl v Královských zahradách v St.-Germain-en-Lay.²⁰

K dalším okolnostem, jež Descartesovo myšlení ovlivnily, patří bezpochyby setkání a následná spolupráce s Isaakem Beeckmanem, jež posílily Descartesův zájem o vědu. Setkali se v roce 1618 v Bredě, během Descartesovy vojenské služby v Holandsku. Beeckman přivedl Descartesa k zájmu o mechaniku a hydrauliku a spolupracovali na problémech spadajících do těchto oblastí.

Vlivný byl i Descartesův pobyt v Paříži v letech 1625-1628. Zde se seznámil například s Mydorgem, významným matematikem a optikem. Sám Descartes se tehdy začal optikou zabývat a objevil zákon lomu světla. Své poznatky z této oblasti poté uplatnil i v

¹⁶ Descartes, R. 1947: *Rozprava o metodě*, s. 24-25.

¹⁷ Coreth, E. – Schöndorf, H. 2002: *Filosofie 17. a 18. století*, s. 15.

¹⁸ Röd, W. 2001: *Novověká filosofie I.: Od Francise Bacona po Spinozu*, s. 13.

¹⁹ Coreth, E. – Schöndorf, H. 2002: *Filosofie 17. a 18. století*, s. 14.

²⁰ Thomson, G. 2004: *Descartes*, s. 17.

Traité de L'Homme při výkladu lidského zraku. Spřátelil se rovněž s Marinem Mersennem, francouzským teologem, filosofem a matematikem.²¹ Díky Mersennovi se Descartesova práce dostala do rukou mnoha významných soudobých myslitelů, jako byli například Antoine Arnauld, Pierre Gassendi či Thomas Hobbes, již mu poté poskytli námitky k jeho *Meditacím o první filosofii*.²²

Pojednání *Traité de L'Homme* je spolu s pozdější prací *Description du Corps Humain* důkazem Descartesova zájmu o lidské tělo. Existují různé výklady týkající se původu Descartesových znalostí z této oblasti. Někteří se domnívají, že vědomosti získal již na La Flèche. Další názor tvrdí, že Descartes vedle svého hlavního oboru v Poitiers absolvoval i kurzy medicíny.²³ Jisté však je, že v dopise z prosince 1629 oznámil Mersennovi, že začal studovat anatomii.²⁴ Také je známo, že se v témže roce přistěhoval do Amsterdamu, kde si vybral dům v ulici Kalverstrat, tedy v „telecí ulici“, kde od tamního řezníka získával čerstvé orgány, jež potřeboval pro své pokusné pitvy. Dalším zdrojem poznatků bylo Descartesovi přátelství s Plempem. Plemp, celým jménem Vopiscus-Fortunatus Plemp, byl holandský lékař a filosof. Přátelství s Descartesem začalo kolem roku 1629. Zasvětil ho do anatomie a technik pitev. V roce 1637 obdržel od Descartesa kopii *Rozpravy* a tehdy začala jejich korespondence týkající se problematiky krevního oběhu.²⁵

Vzhledem k tématu této práce je rovněž důležité zmínit vliv, jež měla na Descartesa princezna Alžběta Falcká. O Descartesovi se Alžběta dozvěděla pravděpodobně od piemontského šlechtice, dvořana knížete Oranžského a Descartesova přítele Alphonse de Pollota, jenž jí dal přečíst *Meditace*. Alžběta projevila zájem o setkání. Když se Descartes v roce 1643 odstěhoval dále od Haagu, kde Alžběta žila, namísto návštěv si začali dopisovat. Alžběta se zajímala především o Descartesovo pojetí vztahu mysli a těla. Dále ji oslovila problematika vášní a požádala Descartesa, aby se pokusil tyto podrobněji popsat. Díky jejich

²¹ Tamt., s. 19.

²² Dále jen *Meditace*.

²³ Rodis-Lewis, G. 2006: Descartes' life and the development of his philosophy. In: Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 28.

²⁴ Tamt., s. 37.

²⁵ Tamt., s. 53.

vzájemné korespondenci, jež byla Descartesovi motivací k sepsání díla *Vášeň duše*, máme k dispozici mnohá upřesnění týkající se Descartesova pojetí vztahu mysli a těla.²⁶

²⁶ Marvan, T. – Glombíček, P. 1998: Předmluva. In: Descartes, R. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, s. 7.

3 Vztah mysli a těla v Descartesově filosofii

Descartesovo pojetí vztahu mysli a těla označujeme pojmem substanční dualismus,²⁷ podle něhož jsou mysl a tělo dvě odlišné substance,²⁸ jež mohou existovat jedna bez druhé. Ačkoliv je většinou současných filosofů Descartesův dualismus odmítán, stále si udržuje jejich pozornost. Jednou z hlavních příčin tohoto přetrvávajícího zájmu může být i skutečnost, že Descartesovi bývá přičítána odpovědnost za ustanovení psychofyzického problému, jelikož svým dualismem znemožnil vědecké vysvětlení mentálního prostřednictvím fyzikální vědy.²⁹ Stojí tedy u samého zrodu otázky, jak je možná interakce mezi zcela odlišnými substancemi - mezi myslí a tělem.

Současně musíme mít na paměti, že Descartes nebyl prvním filosofem, jenž považoval mysl za netělesnou. Toto pojetí duše nalzáme například již u Platóna a v sedmnáctém století bylo přijímáno aristotelskou scholastikou.³⁰ Descartes se s aristotelskou scholastikou rozešel až v odpovědi na otázku, co má být přičítáno myslí a co tělu. Pro aristotelskou scholastiku byla mysl pouze částí duše a principem její rozumové aktivity. V návaznosti na Aristotela přičítala scholastika duši další funkce (vyživovací, růstovou, pohybovou) a považovala duši za formu těla.³¹ U Descartesa je mysl neboli substance myslící (*res cogitans*) totéž co duše, nikoliv tedy pouze jedna z jejích částí.

Každá substance má podle Descartesa právě jeden hlavní atribut.³² V *Principech* píše: „Přesto má každá substance jednu hlavní vlastnost. Ta určuje její přirozenost a esenci a vztahují se k ní všechny ostatní vlastnosti.“³³ Hlavní atribut je tedy tím, co určuje další

²⁷ Pojem substanční dualismus užíváme pro jeho odlišení od jiných dualistických koncepcí mysli a těla (například dualismus vlastností, epifenomenalismus či paralelismus).

²⁸ Pojmem substance označuje Descartes takovou věc, jež k tomu, aby existovala, nepotřebuje žádnou jinou věc. Tuto podmínku splňuje zcela pouze substance nekonečná – Bůh. Substance konečné – mysl a tělo – potřebují ke své existenci Boží součinnost.

²⁹ Gálíková, S. 2001: *Úvod do filozofie mysle: případ psychofyzického problému*. Martin: Honner, s. 34.

³⁰ Rozemond, M. 1998: *Descartes's Dualism*. Cambridge: Harvard University Press, s. 3.

³¹ Tamt.

³² Atributem označuje Descartes základní vlastnost substance, jež jí náleží nutně.

³³ Descartes, R. 1998: *Principy filosofie*, s. 55.

vlastnosti substance, jež Descartes nazývá *mody*.³⁴ Hlavní atribut bychom mohli přirovnat k atomové struktuře zlata. Tato struktura pak určuje další vlastnosti zlata, jako například jeho barvu či tíži.³⁵ Další vlastnosti substance, *mody*, jsou způsobem bytí hlavního atributu. Descartes doslova říká, že *mody předpokládají* hlavní atribut, nemohou bez něj existovat. Naopak existence hlavního atributu nevyžaduje existenci *modů*.

Hlavním atributem substance myslící je myšlení (*cogitatio*), jež Descartes definuje jako „vše to, co se v nás vědomých děje tak, že jsme si toho vědomi.“³⁷ Vše ostatní, co k myslí náleží, je pak *modem* tohoto hlavního atributu, *modem* myšlení. „Všechny *mody* myšlení, které v sobě zakoušíme, mohou být vztaženy ke dvěma obecným. Z nich jeden je poznání, čili úkon chápavosti; druhý pak volba neboli úkon vůle. Smyslové vnímání, představování a čisté chápání jsou totiž různé *mody* poznávání. A stejně tak chtění, odmítání, tvrzení, popírání a pochybování jsou různé *mody* volby.“³⁸

Co se týče těla neboli substance tělesné (*res extensa*), Descartes mu již nepřičítá kvality smyslové,³⁹ jež nalzáme ve scholastickém pojetí fyzického světa. Hlavním atributem substance tělesné je rozlehlost (*extensio*) do délky, šířky a hloubky. Stejně jako u myslí jsou i všechny ostatní vlastnosti těla *mody* jeho hlavního atributu, tedy *mody* rozlehlosti – například tvar, poloha či dělitelnost částí.

K pojetí vztahu myslí a těla jakožto substančního dualismu se ve své knize *The Concept of Mind* vyjadřuje Gilbert Ryle. Podle Ryla je substanční dualismus zodpovědný za zavedení dvou odlišných světů, světa mentálního, jenž je tvořen vědomím či funkcemi vědomí, a světa fyzického, jež tvoří hmota či její funkce. Tímto způsobem také rozděluje

³⁴ Modus je u Descartesa označením pro vlastnost substance, jež tuto substancí ovlivňuje či obměňuje a nenáleží jí nutně (jako atributy).

³⁵ Rozemond, M. 1998: *Descartes's Dualism*, s. 9.

³⁷ Descartes, R. 1998: *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, s. 17.

³⁸ Tamt., s. 39.

³⁹ Například barva, chuť, vůně atd.

život lidské bytosti na dva - veřejný (vnější) a soukromý (vnitřní).⁴⁰ Ryle se rovněž přiklání k názoru, že Descartes nese velký podíl na ustanovení psychofyzického problému.

3.1 Metafyzická argumentace

Nyní je třeba uvést, jakým způsobem Descartes argumentuje ve prospěch substančního dualismu. Podle Roberta Kirka můžeme u Descartesa nalézt dva zcela odlišné typy argumentů.⁴¹ První argument označuje Kirk jako *Descartesův metafyzický argument pro dualismus* a druhý argument jako *Descartesův empirický argument pro dualismus*, o němž bude pojednáno v kapitole 4.1.4.⁴²

Descartes uvedl metafyzický argument ve zkrácené podobě v *Rozpravě*. Sám se k tomuto kroku vyjádřil v předmluvě k *Meditacím*, kde píše: „Otázek o Bohu a lidské mysli jsem se již krátce dotkl v *Rozpravě* o metodě, jak správně vést svůj rozum a hledat pravdu ve vědách, vydané francouzsky roku 1637, nikoliv ovšem abych je tam pečlivě pojednal, ale abych je okusil a ze soudů čtenářů se poučil, jak tyto otázky pojednat později.“⁴³ Detailně argument rozpracoval až v *Meditacích*, přičemž ohniska tohoto argumentu nalezneme ve Druhé a Šesté meditaci.

Argument vychází z Descartesovy originální metody, jež si klade za cíl jisté a zřejmé poznání pravdy. Descartes se rozhodnul, že nejprve zavrhne vše, o čem by mohl mít sebemenší pochybnost, aby tak našel něco zcela nezpochybnitelného, co se poté stane základem, pevným bodem, na němž postaví ono jisté poznání pravdy. „Archimédés nežádal

⁴⁰ Ryle, G. 2009: *The Concept of Mind*. London: Routledge, s. 1-3.

⁴¹ Kirk, R. 2003: *Mind & Body*. Chesham: Acumen, s. 30.

⁴² Dále jen metafyzický a empirický argument.

⁴³ Descartes, R. 2010: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, s. 17.

nic než pevný bod, aby pohnul z místa celou zemí; a kdybych našel třeba jen něco úplně maličkého, co by bylo jisté a neotřesitelné, bylo by také možno doufat v něco velkého.“⁴⁴

V První meditaci Descartes dokazuje, že můžeme pochybovat o všech věcech a odvrhne tedy i to, co dříve pokládal za pravdivé. Tímto způsobem se zbavil všech nepravd a předsudků a připravil si tak cestu k nalezení pravdy, cestu, na níž už nebude muset pochybovat o tom, co bude považovat za pravdivé. Když se tedy v První meditaci ujistil, že na světě není vůbec nic, ptá se ve Druhé meditaci, zda není možné, že není ani on sám. Tuto možnost vzápětí zavrhne, jelikož i kdyby tu byl nějaký lstivý podvodník, jenž by ho neustále obelhával, musí tu být i on sám, jenž je klamán. Tento lstivý podvodník ho může obelhávat, jak chce, ale nemůže ho připravit o existenci, když si on sám bude myslet, že existuje. Zde Descartes našel onen nezpochybnitelný bod. „Takže, když jsem vše dost a víc než dost zvážil, je třeba stanovit, že výpověď: Já jsem, já existuji, je nutně pravdivá, kdykoliv ji pronesu a pojmu myslí.“⁴⁵ Descartes pokračuje otázkou, „kdo jsem vlastně ten já, který už nutně jsem...“⁴⁶ Zvažuje vše to, co dříve pojímal jako sobě vlastní. Podle Descartesa můžeme zpochybnit vše, co nám přináší smysly, jež nás již v minulosti mnohdy zklamaly. Můžeme dokonce zpochybnit, že máme nějaké tělo, protože zde může být onen zlotřilý podvodník, jenž nás neustále klame. Jediné, co od sebe odloučit nemůžeme, je myšlení. „Nepřipouštím teď nic než to, co je nutně pravdivé, a jsem tudíž precizně pouze věc myslící, tj., řečeno výrazy, jejichž význam mi dosud nebyl znám, mysl čili duch čili chápavost čili rozum. Jsem věc pravdivá a opravdu existující – a jaká věc? Už jsem řekl: myslící.“⁴⁷ Věc myslící definuje Descartes jako „věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, něco si představující a smyslově vnímající.“⁴⁸ Podle Descartesa je to právě jeho mysl, jejíž vnímání je pro něj nejsnazší a nejzřejmější.

⁴⁴ Tamt., s. 37.

⁴⁵ Tamt., s. 39.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ Tamt., s. 41.

⁴⁸ Tamt., s. 43.

Závěry následujících tří meditací v metafyzickém argumentu, tak jak ho vykládá Kirk, nejsou zahrnuty. Přesto si pro úplnost dovolím jejich krátké shrnutí. Ve Třetí meditaci Descartes přináší svůj dobře známý důkaz Boží existence. Ve Čtvrté meditaci prokazuje, že vše co vnímáme jasně a rozlišeně, je pravdivé. Tento závěr je důležitý pro metafyzický argument. Pro reálnou odlišnost mysli a těla musí být splněna podmínka, že je vnímáme jasně a rozlišeně jednu bez druhé. Descartes definuje jasný poznatek jako poznatek, jenž „je přítomný a zjevný pro pozornou mysl.“⁴⁹ Rozlišený poznatek je takový poznatek, jenž „je jakožto jasný oddělen a precizován od všeho ostatního tak, že v sobě zahrnuje jen to, co je jasné.“⁵⁰ V Páté meditaci se pojednává o esenci materiálních věcí a opět dokazuje Boží existenci, na níž závisí jistota a pravda našeho vědění.

Pro náš výklad je důležitá Šestá meditace. Nejprve je potřeba dokázat, že existují materiální věci, u nichž byla již v předchozí meditaci prokázána existence jakožto předmětů čisté matematiky, a to díky tomu, že je jako takové můžeme vnímat jasně a rozlišeně. Descartes píše, že v sobě nalézáme určité ideje smyslově vnímatelných věcí, jež si však nevytváříme my sami, naopak jsou často vytvářeny nám navzdory. Proto zde musí existovat od nás různá substance, od níž tyto ideje pocházejí. Jsou dvě možnosti. Buď může být touto substancí těleso nebo je touto substancí Bůh či jiné stvoření dokonalejší než těleso. Jelikož nás však vše vede k tomu, že ideje pocházejí od tělesných věcí a Bůh nás neklame, je prokázáno, že tělesné věci reálně existují.⁵¹

Nyní můžeme přistoupit ke stěžejní a závěrečné části metafyzického argumentu, již Kirk vidí v následujícím úryvku ze Šestá meditace. „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 nepozoruji, že by k mé

⁴⁹ Descartes, R. 1998: *Principy filosofie*, s. 48.

⁵⁰ Tamt., s. 49.

⁵¹ Descartes, R. 2010: *Meditace o první filosofii*, s. 101-113.

přirozenosti či esenci patřilo cokoliv 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 ... sice tělo, které je ke mně velmi těsně připojeno, ale na jedné straně mám jasnou a rozlišenou ideu sebe sama, nakolik jsem věc myslící, nikoliv rozlehlou, a na druhé straně rozlišenou ideu těla, nakolik je pouze věcí rozlehlou, nikoliv myslící. Je tedy jisté, že jsem od svého těla opravdu odlišný a že mohu existovat i bez něj.⁵²

Kirk zpracoval celý metafyzický argument do následujících premis a z nich plynoucích závěrů.⁵³

(P1) Nemohu konzistentně pochybovat, že existuji.

(P2) Nemohu konzistentně pochybovat, že jsem myslící věcí.

(P3) Mohu konzistentně pochybovat, že mé tělo existuje.

(P4) Pokud mohu „chápat jasně a rozlišeně jednu věc bez druhé“, pak jsem si „jistý, že jedna z nich je různá od té druhé“.

(Z1) Proto mé tělo není stejná věc jako já.

(Z2) Proto jsem nefyzická věc myslící.

Uznáme-li premisy (P1), (P2), (P3) a (P4) za pravdivé, měly by být pravdivé i závěry (Z1) a (Z2). Premisy (P1) a (P2) můžeme jen stěží zpochybnit a premisa (P3) bývá filosofy často přijímána. Zbývá tedy premisa (P4). Právě tu považuje Kirk za nejproblematictější. Jako ukázkou obtíže s touto částí argumentu uvádí příklad s planetou Venuší. Pokud ji vidím na noční obloze, mluvím o ní jako o Večernici. Pokud ji však vidím ráno, označím ji jako Jitřenku. Zdá se tedy, že mohu „jasně a rozlišeně“ pojímat Večernici bez Jitřenky. Podle premisy (P4) by to pak vedlo k závěru, že Večernice je odlišná od Jitřenky a může existovat i bez ní. Ve skutečnosti však vím, že Večernice a Jitřenka jsou tentýž objekt, tedy planeta

⁵² Tamt., s. 110-112.

⁵³ Viz Kirk, R. 2003: *Mind & Body*, s. 31-32.

Venuše.⁵⁴ Podle Kirka se Descartes snaží dokázat, že mysl je odlišná od těla a že mysl může existovat bez těla. I kdybychom uznali, že mysl je různá od těla, nevyplývá z toho závěr, že mysl může existovat bez těla. Můžeme to vidět na příkladu s Venuší. I když být Večernicí je něco jiného než být Jitřenkou, neznamená to, že mohou existovat jedna bez druhé.

Kirk nebyl první, kdo označil tuto část Descartesova argumentu pro dualismus za problematickou. S její kritikou se setkáme již v *Námitkách*. Příkladem mohou být Čtvrté námitky, jejichž autorem je teolog a filosof Antoine Arnauld. Právě jeho připomínek si Descartes cenil nejvíce. V dopise Mersennovi Descartes napsal, že Arnauld jako nikdo před ním správně pochopil smysl toho, co napsal.⁵⁵

Arnauld ve Čtvrtých námitkách cituje úryvek ze Šesté meditace (viz výše) a dodává, že právě v této části nalézá hlavní problém Descartesovy argumentace.⁵⁶ Podle Arnaulda je k platnosti tohoto sylogismu nutné, aby ono poznání věci, byť jasné a rozlišené, bylo poznání přiměřené, tedy celkové a úplné. Descartes v Odpovědi na První námitky píše: „Avšak úplně chápu, co je těleso, když ho pokládám pouze za něco, co má rozlehlost, tvar, pohyb atd., a popírám o něm vše, co náleží přirozenosti mysli; a naopak chápu, že mysl je úplná věc, která pochybuje, chápe, chce atd., i když popřu, že je v ní cokoli z toho, co je obsahem ideje těla. Mezi tělem a myslí je tedy reálná odlišnost.“⁵⁷ Arnauld se však domnívá, že tento předpoklad není nezpochybnitelný. Descartes podle něj uvádí jediný vhodný argument, aby prokázal, že mysl lze úplně chápat bez těla, když píše: „mohu popřít, že je nějaké tělo, nějaká rozlehlá věc, a přece jsem si jist, že jsem, zatímco to popírám či myslím; jsem tedy věc myslící, nikoli tělo, a k znalosti mne samotného tělo nenáleží.“⁵⁸ Descartes podle Arnaulda došel pouze k závěru, že můžeme nabýt nějakou znalost sebe sama bez znalosti těla, to však neprokazuje, že je ona znalost úplná a přiměřená, a že se nemýlíme, když ze své esence vyloučíme tělo.

⁵⁴ Tamt., s. 32-33.

⁵⁵ Descartes, R. 1991: *The philosophical writings of Descartes, Vol. III, The correspondence*, s. 175.

⁵⁶ Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, s. 174.

⁵⁷ Tamt.

⁵⁸ Tamt., s. 175.

Arnauld uvádí ke své námitce příklad: „Někdo s jistotou poznal, že je úhel v půlkruhu pravý, a že tudíž i trojúhelník tvořený tímto úhlem a průměrem kruhu je pravouhlý; pochybuje však a nepostřehl dosud s jistotou – ba dokonce, sveden nějakým sofizmatem, popírá -, že je čtverec přepony pravouhlého trojúhelníku roven čtvercům odvěsen. Na základě stejného úsudku, jaký předkládá slovatný muž, se podle všeho utvrdí ve svém nepravdivém přesvědčení a řekne: Jasně a rozlišeně totiž vnímám, že je tento trojúhelník pravouhlý, pochybuji však, zda je čtverec jeho přepony roven čtvercům odvěsen; k jeho esenci tedy nenáleží, že je čtverec jeho přepony roven čtvercům odvěsen.“⁵⁹ Podle Arnaulda osoba v tomto příkladu chápe jasně a rozlišeně pravouhlý trojúhelník, aniž by zároveň chápala, že čtverec jeho přepony je roven čtvercům odvěsen a z toho díky Descartesovu metafyzickému argumentu vyplývá, že Bohem může být učiněn takový pravouhlý trojúhelník, jehož čtverec přepony nebude roven čtvercům odvěsen. Osoba z příkladu ve skutečnosti nevnímá pravouhlý trojúhelník jasně a rozlišeně. Arnauld se tedy ptá, jak můžeme vědět, že při vnímání naší mysli nečiníme stejnou chybu. Je totiž možné, že se rovněž mýlíme, a že k přirozenosti naší mysli náleží i něco jiného než pouze to, že je věcí myslící. Možná k ní náleží právě ona rozprostraněnost.

K Arnauldově námitce můžeme uvést Descartesovu odpověď. Descartes se nedomnívá, že bychom k rozpoznání reálné odlišnosti dvou věcí potřebovali jejich přiměřené poznání. Přiměřené poznání musí obsahovat všechny vlastnosti poznávané věci, ale jen Bůh může vědět, že má přiměřené poznání. My sice můžeme mít přiměřené poznání, ale nemůžeme vědět, že je máme, pokud nám to Bůh nezjeví. Nemůžeme totiž vědět, zda Bůh nemohl do věci, již poznáváme, vložit i něco dalšího. Když tedy nemůžeme vědět, zda je naše poznání přiměřené, není nutné, aby k rozpoznání odlišnosti dvou věcí bylo naše poznání těchto věcí přiměřené.⁶⁰ Když tedy Descartes napsal, že reálná odlišnost dvou věcí se odlišuje pouze z toho, že každá z nich se chápe bez jiné úplně, čili jako úplná věc“,⁶¹ nemyslel tím, že musíme věc chápat přiměřeně, ale pouze tak, abychom věděli, že je úplná. Následně definuje

⁵⁹ Tamt., s. 176.

⁶⁰ Tamt., s. 192.

⁶¹ Tamt.

úplnou věc jakožto substanci s těmi formami či atributy, jež stačí k tomu, aby podle nich poznal, že je substancí. Jak již totiž napsal v Odpovědi na Třetí námitky, substanci poznáváme pouze skrze její atributy.⁶²

Co se tedy týče Arnauldova příkladu s pravoúhlým trojúhelníkem, nelze ho podle Descartesa srovnávat s problematikou odlišení mysli a těla. Za první, vlastnost „mít čtverec přepony roven čtvercům odvěsen“ nelze pokládat za substanci. Z tohoto důvodu ji nelze považovat za úplnou věc, jako to lze u mysli a těla. Za druhé, Descartes se domnívá, že i když můžeme jasně a rozlišeně chápat, že trojúhelník vepsaný do půlkruhu je pravoúhlý, aniž bychom si všimli, že čtverec jeho přepony je roven čtvercům odvěsen, nemůžeme jasně a rozlišeně chápat trojúhelník, kde je čtverec přepony roven čtvercům odvěsen, aniž bychom si zároveň všimli, že je pravoúhlý. Jinak je tomu u mysli a těla, jelikož zde můžeme jasně a rozlišeně chápat jak mysl bez těla, tak i tělo bez mysli.⁶³ Za třetí, Descartes uvádí, že ačkoliv lze mít pojem trojúhelníku vepsaného do půlkruhu neobsahující rovnost mezi čtvercem přepony a čtverci odvěsen, nelze mít tento pojem, aniž bychom chápali, že k tomuto trojúhelníku nutně patří i poměr mezi čtvercem základny a čtverci odvěsen. I když tedy nemusíme vědět, jaký je mezi nimi poměr, nelze tento poměr zcela popřít. Avšak k pojmu těla nenáleží nic, co náleží pojmu mysli a naopak.

Dále Descartes píše: „Neboť když zkoumám přirozenost těla, nenalézám v ní stejně tak vůbec nic, co by zavánělo myšlením. A nelze mít větší doklad odlišnosti mezi dvěma věcmi než to, že ke kterékoli z nich se obrátíme, nepostřehneme v ní vůbec nic, co by od té druhé nebylo různé.“⁶⁴ Použití tohoto „dokladu“ pro problematiku mysli a těla je dle mého názoru obtížné. Když se totiž Descartes obrací ke své mysli, je to ve skutečnosti jeho mysl, jež se obrací sama k sobě. Když se však Descartes obrací k tělu, tatáž mysl se obrací k tělu. Je to vždy mysl, jež chápe. Jednou sebe sama, podruhé něco mimo ní.

⁶² Tamt., s. 193.

⁶³ Tamt., s. 195.

⁶⁴ Tamt., s. 197.

Podobný názor se vyskytuje v Pátých námitkách, jejichž autorem je teolog, filosof a matematik Pierre Gassendi. Ten píše: „K vyvolání poznatku nějaké věci je však nutné, aby věc vyvíjela činnost na poznávací schopnost odjinud, totiž vyslala do ní svůj vzhled čili ji svým vzhledem zformovala: zřetelně vidíme, že ona schopnost, ježto není vně sebe, nemůže sama do sebe přenést svůj vzhled, ani následně vyvolat poznatek sebe samé čili (což je totéž) sebe samu vnímat.“⁶⁵ Následně nabádá Descartesa: „Dej mi tedy zrcadlo, na které bys byla⁶⁶ takto činná! Slibuji, že až do tebe odrazí tvůj vzhled, konečně se (sice ne přímo, ale reflexivním poznatkem) budeš vnímat. Dokud je však neposkytneš, není naděje, že sebe samu poznáš.“⁶⁷

Problém tedy spočívá v tom, že mysl nemůže vystoupit ze sebe sama a nezaujatě se posoudit. Sebe poznává jiným způsobem než tělo, od sebe odlišnou věc. Kdyby Descartes uznal, že mysl a tělo jsou totéž, tedy slovy představitelů teorie identity, že „stavy mysli jsou ve skutečnosti stavy těla, resp. mozku“,⁶⁸ poznání mysli a těla by probíhalo za stejných podmínek. S tímto řešením by však Descartes pravděpodobně nesouhlasil. Descartes ve skutečnosti neviděl problém v tom, že mysl poznává sebe samu přímo. Podle Descartesa i jiných soudobých filosofů „je každý z nás v privilegovaném autoritativním postavení vzhledem ke svým mentálním obsahům. Jinak řečeno, tyto obsahy jsou primárně přístupné z pozice první osoby.“⁶⁹ Introspekce je pro něj tudíž adekvátním poznáním mysli. Osobně se však domnívám, že je sporné, zda můžeme tento druh poznání, tedy z hlediska první osoby, považovat za zcela objektivní.

Kdybychom však spolu s Descartesem uznali poznatelnost mysli skrze introspekci, zůstává zde stále problém mysli druhých lidí. Řekněme, že máme privilegovaný přístup k vlastním myšlenkám a můžeme si být jistí tím, co se v našem vědomí odehrává. Ale jak můžeme soudit, že i druzí lidé mají mysl? Podle Ryla je toto další problém, jež Descartesova

⁶⁵ Tamt., s. 249.

⁶⁶ P. Gassendi oslovuje Descartesa v průběhu svých námitek jako „mysl“.

⁶⁷ Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*, s. 250.

⁶⁸ Marvan, T. – Hvorecký, J. (eds.). 2007: *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*. Nymburk: O.P.S., s. 201.

⁶⁹ Tamt., s. 8.

koncepce přináší.⁷⁰ Ryle se domnívá, že z Descartesovy koncepce vyplývá, že jako vnější pozorovatelé nejsme schopni nahlédnout do mysli druhého člověka a rozhodnout, zda je jeho pozorovatelné chování v souladu s jeho mentálními procesy. Někdo se může chovat a reagovat stejně jako ostatní, ale při tom nemusí mít žádný vnitřní svět, žádný proud vědomí. To může připomínat problém tzv. zombie, s nímž se setkáváme v současné filosofii mysli. Jedná se o hypotetického tvora, jenž ačkoli se po fyzické stránce s člověkem zcela shoduje, postrádá mentální stavy.⁷¹ Mohly bychom se tedy domnívat, že si nemůžeme být zcela jistí, zda ostatní lidé nejsou pouze zombie bytosti a my jsme tak jedinými vlastníky mysli.

S využitím poznatků dnešních neurověd můžeme poznat strukturu mozku druhého člověka a popsat procesy, jež se v něm odehrávají. Můžeme tedy pozorovat, co se děje v mozku, když člověk například mluví nebo si něco představuje, a tyto procesy popsat pojmy fyzikálních, chemických a elektrických vlastností mozku.⁷² Ale můžeme subjektivní zkušenosti redukovat pouze na tento popis? Domnívám se, že ani poznání mysli z hlediska třetí osoby není zcela adekvátním řešením. Zkoumání mozku nám totiž neřekne, jaké je to pro jeho majitele číst *Meditace* nebo cítit vůni kávy.

⁷⁰ Ryle, G. 2009: *The Concept of Mind*, s. 4-5.

⁷¹ Marvan, T. – Hvorecký, J. (eds.). 2007: *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, s. 219.

⁷² Gálíková, S. 2001: *Úvod do filozofie mysle: případ psychofyzického problému*, s. 52.

4 Vztah mysli a těla v Descartesově „fyziologii“ a „psychologii“

Descartesova díla zabývající se fyziologií a psychologií významně přispívají k problematice vztahu mezi myslí a tělem. Neměli bychom jim však přikládat druhotný význam a považovat je pouze za pomocné pilíře Descartesovy filosofie, neboť je tomu právě naopak. Dokládá to i sám Descartes svým „stromem vědění“, jehož kořeny tvoří metafyzika, kmen fyzika a větve medicína, mechanika a etika. Filozofie má sloužit pouze jako základ vědění, jež by mělo ideálně směřovat k vědění uvedenému v praxi a k obecnému dobru všech lidí. Zvláště medicíny si proto Descartes velmi cenil. V *Rozpravě* k tomu píše: „zdraví, jež je nepochybně prvním statkem a základem všech ostatních statků tohoto života; neboť i duch závisí tak značně na temperamentu a na dispoziaci tělesných orgánů, že je asi nutno hlavně v medicíně hledati prostředek, činící lidi obecně moudřejšími a obratnějšimi...“⁷³

Descartesův prvořadý zájem o přírodní filosofii dokládá i skutečnost, že se jejímu výkladu věnoval dříve než metafyzice, k níž dospěl až později, jelikož potřeboval pro svou přírodní filosofii pevné základy. Rovněž stojí za zmínku, že ve všech Descartesových hlavních dílech nalezneme témata týkající se fyziologie či psychologie, jež jsou čteně obsažena i v Descartesově korespondenci.

Před samotným výkladem je potřeba upřesnit význam pojmů „fyziologie“ a „psychologie“, pokud je jich užito ve spojení s Descartesem. V 17. století se setkáme se dvěma příbuznými významy pojmu fyziologie, jež byly převzaty z antiky. První označuje obecně teorii přírody a druhým je myšlena ta část medicíny, jež se zabývá přirozeností lidského těla, přičemž využívá poznatky obecné teorie přírody. Druhého významu slova využívali například Galén či Jean Fernel, jehož díla Descartes dobře znal.⁷⁴ Pojem psychologie byl pravděpodobně poprvé užít v 16. století jakožto označení pro teorii duše, především jak ji nalezneme u Aristotela, a neodpovídal příliš dnešnímu významu. Témata, jež

⁷³ Descartes, R. 1947: *Rozprava o metodě*, s. 69.

⁷⁴ Hatfield, G. 2006: Descartes' physiology and its relation to his psychology. In: Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 338.

by mohla být označena jako psychologická v dnešním slova smyslu, nalezneme v 17. století spíše v literatuře týkající se medicíny a optiky. Sám Descartes užil pojem fyziologie pouze dvakrát, a to ve druhém významu, a pojem psychologie nepoužil nikdy. I přesto můžeme podle Garyho Hatfielda tyto pojmy použít pro označení příslušných částí v rámci Descartesova díla.⁷⁵ Pojmu fyziologie odpovídá Descartesova rozsáhlá studie funkcí lidského těla, již nalezneme především ve spisech *Traité de L'Homme* a *La Description du Corps Humain*. Stejně tak u něj můžeme nalézt fenomény spadající dnes do psychologie, a to především v díle *Vášně duše*.

4.1 „Fyziologie“

Podle Desmonda Clarka byl Descartesův projekt přírodní filosofie motivován především jeho pojetím výkladu, jež stavěl proti výkladu, jehož využívala soudobá scholastika. Descartes chtěl dokázat, že veškerá příroda, včetně živých věcí, může být vysvětlena mechanisticky bez užití nadbytečných a temných entit scholastiky.⁷⁶ Do tohoto mechanistického pojetí přírody spadá i Descartesova fyziologie. Ačkoliv jeho fyziologie není zcela originální a Descartes čerpá z mnoha zdrojů, například z Hippokrata, Galéna, komentátorů z Coimbrы a z dalších autorů 16. a 17. století zabývajících se biologií a medicínou, v jedné věci se Descartes od všech svých předchůdců skutečně liší, a to právě svým ryze mechanistickým výkladem.⁷⁷ V *Traité de L'Homme* píše: „Přeji si, abyste vzali v úvahu, že procesy odehrávající se v tomto stroji [v lidském těle, K.K.] plynou pouze z dispozic jeho orgánů stejně přirozeně, jako je tomu u pohybů hodin a jiných automatů, jež plynou z dispozic jejich závaží a kol. Pro vysvětlení těchto procesů není potom třeba vymýšlet jakoukoli vegetativní či smyslovou duši, nebo jakýkoli jiný princip pohybu či

⁷⁵ Hatfield, G. 2006: *Descartes' physiology and its relation to his psychology*, s. 339-340.

⁷⁶ Clarke, D. 2003: *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: University Press, s. 40-41.

⁷⁷ Gaukroger, S. 2004: Introduction. In: Descartes, R. *The World and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, s. xxiii-xxiv.

života...⁷⁸ Mnoho funkcí a procesů bylo tradičně připisováno jedné ze tří kvalitativně odlišných částí duše. Trávení, pohyb, vyživování, růst, reprodukce a dýchání spadaly do funkcí vegetativní duše, jež byla společná pro rostliny, zvířata a člověka. Vnímání, pudy a živočišný pohyb byly záležitostmi smyslové duše u zvířat a lidí. Descartes toto pojetí odmítl a všechny organické procesy vysvětlil mechanisticky.

Spis *Traité de L'Homme* začíná slovy: „Tito lidé budou složeni, stejně jako my, z duše a těla.“⁷⁹ Descartes sice hovoří o imaginárním mechanistickém světě a jeho „lidech“, ale cílem je dokázat, že se nikterak neliší od toho našeho.⁸⁰ Pokud tedy k označení těla těchto imaginárních lidí užívá výrazu „tento stroj“, hovoří zároveň o našem těle. Descartes předpokládá, že byl tento stroj vytvořen Bohem tak, aby byl co možná nejvíce takový, jací jsme my. Od ostatních strojů, jako jsou například hodiny, mlýny a jiné automaty vytvořené lidmi, se liší tím, že jelikož ho vytvořil Bůh, je schopen obrovského množství pohybů a je příkladem velkého důmyslu, jehož je schopen pouze Bůh.⁸¹

4.1.1 Hybní duchové a šišinka

Podle Descartesa jsou jediným principem pohybu a života tohoto stroje krev a hybní duchové⁸², jejichž pohyb je umožněn žárem ohně, jenž je neustále přítomen v srdci.⁸³ O tomto ohni Descartes píše: „zapálil [Bůh, K.K.] v jeho srdci jeden z oněch ohňů bez světla, o kterých jsem již vyložil a jimž jsem připsal povahu onoho ohně, který zapařuje seno, uložené před vyschnutím, nebo který způsobuje kvašení mladého vína, nechá-li se rozdrcené kvasiti

⁷⁸ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*. In: Gaukroger, S. (ed.). *The World and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 169.

⁷⁹ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 99.

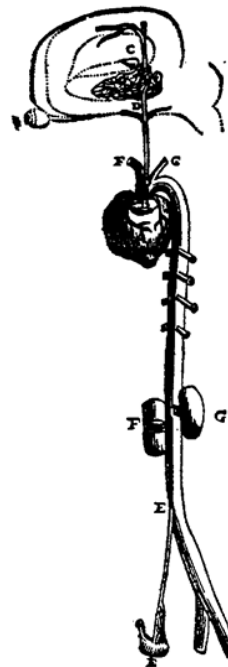
⁸⁰ Gaukroger, S. 2004: *Introduction*, s. xxiii.

⁸¹ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 99.

⁸² Rovněž se používají termíny *životní duchové* či *životní proudy*.

⁸³ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 169.

v kádích.“⁸⁴ Jedná se tedy vlastně o teplo bez světla. Krev vzniká v rámci trávení potravy, jež je v žaludku rozrušována a zahřívána žaludeční tekutinou, již Descartes přirovnává k „aqua fortis“.⁸⁵ Nejhrubší části jsou z těla vyloučeny a z těch nejjemnějších vzniká tekutina, jež postupně putuje do jater, kde získává barvu a formu krve. Odtud pokračuje do pravé komory srdce, kde se setkává s ohněm, jehož jediným účelem je rozšiřovat, zahřívát a čistit přichozí krev. V srdci mění krev své skupenství a vznikají páry, jež z pravé komory srdce vstupují do plic. Zde jsou znovu zhuštěny do podoby krve a ta se navrácí do levé komory srdce. Odtud je krev rozváděna do celého těla, a i když její část prochází skrz žíly a vyživuje určité části těla, většina se jí navrácí zpět do srdce. Pohyb krve v těle je tudíž neustávajícím koloběhem. Z části krve také vznikají různé tekutiny v těle – například žaludeční šťáva, sliny, moč či pot.⁸⁶



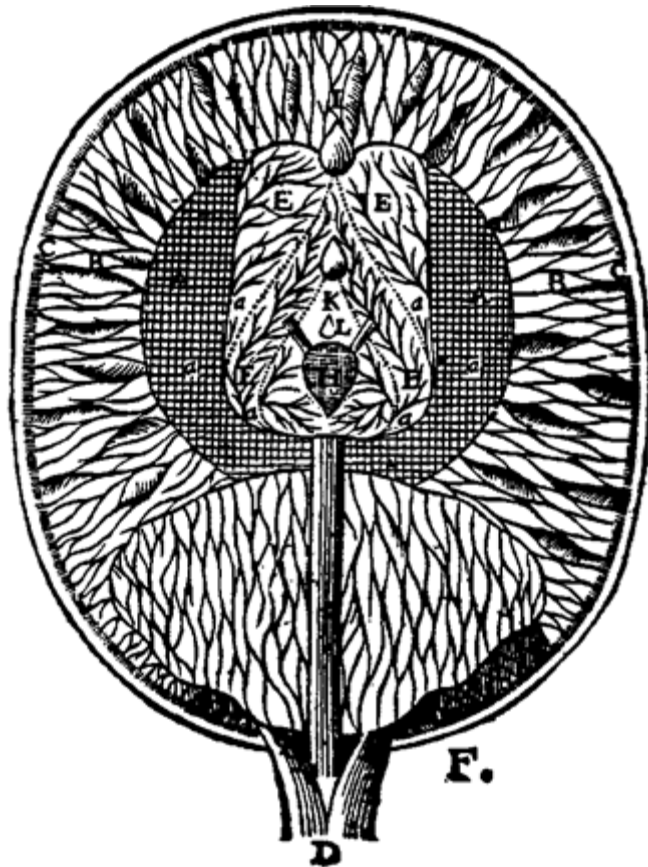
Obrázek 1. Přímochárý pohyb krve ze srdce do dutin mozku. Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 105.

⁸⁴ Descartes, R. 1947: *Rozprava o metodě*, s. 54.

⁸⁵ Aqua fortis, neboli lučavka, slouží k rozpouštění stříbra a jiných kovů.

⁸⁶ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 100-104.

Krev, jež má nejvíce energie a jejíž části jsou těmi nejjemnějšími, postupuje ze srdce pomocí tepen přímočarým pohybem do dutin mozku (Obrázek 1). Je tomu tak proto, že průchody, jimiž krev proudí k mozku, nejsou dostatečně velké, aby jimi mohlo projít celé množství krve. Krev, jež pronikne až do mozku má dvě funkce. Za první vyživuje a udržuje mozek. Za druhé zde produkuje již dříve zmíněné hybné duchy. Descartes je přirovnává k velmi jemnému vzduchu či velmi živému a čistému plameni, nejsou tudíž nemateriálním principem, jak bychom se mohli díky tradičnímu významu pojmu „duchové“ mylně domnívat. Hybní duchové vstupují v mozek do žlázy, jež se nachází blízko jeho středu a nazývá se šišinka. Odtud pak hybní duchové proudí všemi směry do dutin mozku, přičemž jejich pohyb je umožněn tím, že si uchovávají rychlost a teplotu získanou od ohně v srdci.⁸⁷



Obrázek 2. Frontální řez mozkiem. Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 143.

⁸⁷ Tamt., s. 104-106.

Šišinka je důležitá jak pro Descartesovu fyziologii a psychologii, tak i pro jeho filosofii, jelikož je místem, jež umožňuje vzájemnou interakci mezi myslí a tělem. V *Meditacích* píše: „Dále pozoruji, že mysl není ovlivňována bezprostředně všemi částmi těla, nýbrž pouze mozkiem, nebo dokonce pouze jednou maličkou částí, totiž tou, v níž je takzvaný společný smysl...“⁸⁸ Maličkou částí zde Descartes myslí šišinku, jak se můžeme přesvědčit i z jeho slov v *Traité de L'Homme*: „na povrchu žlázy H⁸⁹, kde je sídlo představivosti a společného smyslu.“⁹⁰ Šišinka je podle Descartesa z velmi měkkého materiálu a není bezprostřední součástí mozku. K mozku je připojena pomocí malých tepen, jejichž membrány jsou uvolněné a poddajné. Šišinka je udržována v rovnováze proudem krve ze srdce, jenž je díky teplu neustále směřován k ní. Stačí tedy málo, aby byla proudem hybných duchů pohybována všemi směry.⁹¹

V rámci Descartesova výkladu je funkce šišinky zahrnuta v tělesných funkcích vnímání, představování, paměti a v určitých druzích pohybu.⁹² Aby mohl Descartes pojednat o těchto tělesných funkcích, musí nejprve popsat stavbu mozku, a to následujícím způsobem. Tkáň mozku je tvořena vlákny a póry, jež jsou vlastně prostory mezi vlákny a touto tkání. Povrch AA (Obrázek 2), jež se nachází naproti dutinám EE, je hustou a pevnou sítí tvořenou mnoha malými trubicemi, do nichž vstupují hybní duchové vycházející z šišinky H, a jež se mohou různým způsobem natočit směrem k této šišince. Z každé části této sítě AA vystupuje několik jemných vláken, jež různě prostupují oblast B. Nejdlejší z těchto jemných vláken sestupují až do oblasti D a odtud se rozbíhají do celého těla.⁹³ Vlákna či trubice, jež podle Descartesa vedou z mozku do celého těla, se podobají koaxiálním kabelům (Obrázek 3). Hlavní vlákno, zvané dřev, vede uvnitř trubice od jednoho konce k druhému, přičemž dřev je obklopena hybnými duchy, jež ji pomáhají udržovat napnutou a umožňují okamžitý přenos

⁸⁸ Descartes, R. 2010: *Meditace o první filosofii*, s. 121.

⁸⁹ Žláza označovaná v *Traité de L'Homme* písmenem H je šišinka.

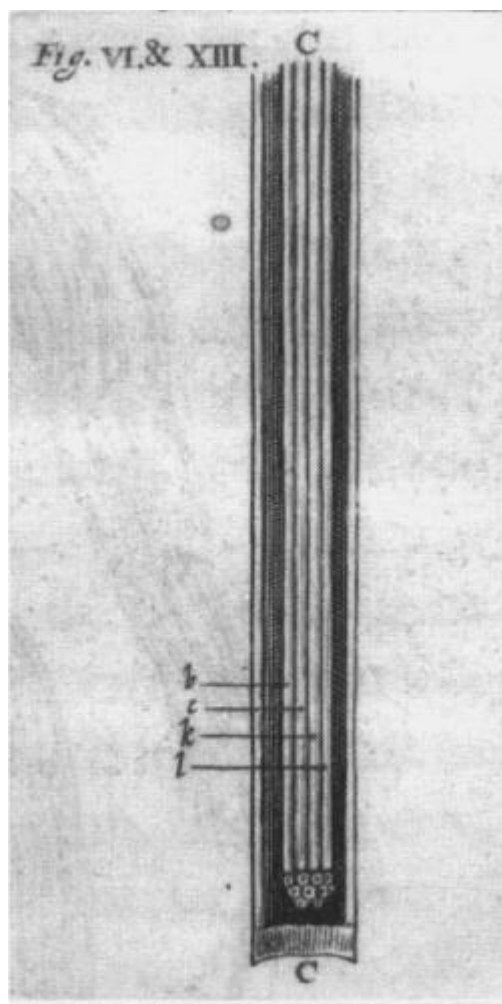
⁹⁰ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 149.

⁹¹ Tamt., s. 152.

⁹² Lokhorst, G.-J. 2011: Descartes and the Pineal Gland. In: Zalta E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné z WWW: < <http://plato.stanford.edu/entries/pineal-gland/>>.

⁹³ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 142-145.

vzruchů.⁹⁴ Důležitými vlastnostmi vláken je jejich flexibilita, díky níž mohou být silou hybných duchů ohýbána jakýmkoli způsobem, a zároveň jejich schopnost udržet si určitý tvar do té doby, než jim bude proudem hybných duchů určen tvar odlišný. Co se týče pórů mozku, ty mohou být různě rozšířeny a zúženy, přičemž závisí na síle a hojnosti hybných duchů do nich vstupujících.⁹⁵



Obrázek 3. Stavba vlákna rozvádějícího hybné duchy z mozku do těla. Martensen, R. 2004: *The Brain Takes Shape*. Oxford: Oxford University Press, s. 64.

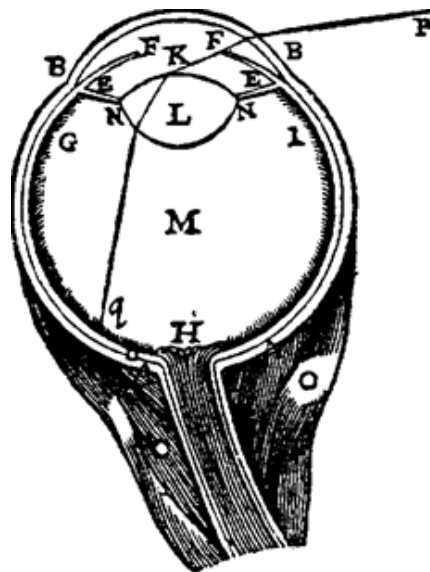
⁹⁴ Clarke, D. 2003: *Descartes's Theory of Mind*, s. 53.

⁹⁵ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 145.

Dále je třeba ještě zmínit, jak jsou distribuováni hybní duchové. Podle Descartesa je proud hybných duchů neustálý a tito se nikdy nikde nezastavují.⁹⁶ Po opuštění otvorů šišinky *H* vstoupí nejprve do dutin *EE* a poté směřují do trubic *aa*. Pokud nejsou tyto trubice dostatečně otevřené, aby mohly pojmout všechny hybné duchy, prostoupí jimi alespoň ty nejsilnější a nejživější. Zbytek proudí do průchodů označených *I*, *K* a *L*, jež stojí před nozdrami a patrem. Důležité je, že hybní duchové, jež proudí z šišinky *H* do trubic *aa*, tak činí pouze ve směru, jenž je jim v tu danou chvíli určen dispozicemi mozku.⁹⁷

4.1.2 Vnímání, paměť a představivost

Nyní je třeba pojednat o tom, jak Descartes popisuje vnímání a vytváření idejí objektů, což bude ilustrováno na příkladu zraku, na něž Descartes v *Traité de L'Homme* soustředí největší

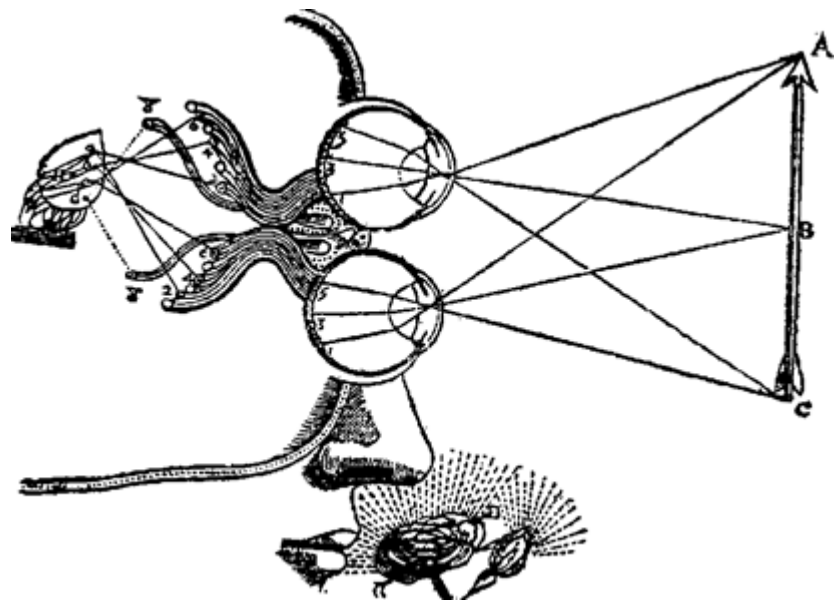


Obrázek 4. Průřez oka a zrakového nervu. Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 125.

⁹⁶ Neustálý pohyb hybných duchů se týká pouze živého člověka.

⁹⁷ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 145-146.

pozornost. Pevná membrána AB vytváří jakousi kulatou schránku, v níž nalezneme všechny ostatní části oka (Obrázek 4). DEF je tenčí membrána tvořící vnitřní povrch membrány AB . Nerv GHI , jehož vlákna HG a GI se rozbíhají všemi směry z H do G a I , zcela pokrývá zadní část oka. Tři druhy čisté a průhledné bílkoviny či tekutiny K , L a M vyplňují vnitřní prostor membrán. Část označená BB je průhledná a více klenutá než zbylá část membrány AB . Paprsky, jež zde vstupují do oka, jsou lámány kolmým směrem. Vnitřní povrch části označené EF je zcela černý a neprůhledný. V jeho středu je malý kulatý otvor, jenž se nazývá zornice. Zornice nemá vždy stejnou velikost, jelikož část EF plave volně v tekutině K a může být zúžena či rozšířena. Krystalická látka L má tvar čočky a paprsky, jež na ni z určitých bodů viděného objektu dopadají, přeměruje do určitých bodů na zadní části oka. Drobná černá vlákna E a N obklopují tuto krystalickou látku a mohou v případě potřeby měnit její tvar, například při různých vzdálenostech objektu či odlišné kvalitě osvětlení prostředí, v němž se na objekt díváme. Poslední částí je šest či sedm svalů o , jež slouží k pohybu oka.⁹⁸



Obrázek 5. Transformace vnímaného objektu na ideu. Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 157.

⁹⁸ Tamt., s. 124-125.

Představme si, že se člověk dívá na určitý objekt, například šíp (Obrázek 5). Drobná vlákna 12, 34, 56 atd., jež tvoří zrakový nerv, vedou z bodů 1,3,5 apod. na zadní části oka do bodů 2, 4, 6 atd. na vnitřním povrchu mozku. Pokud se paprsek směřující z bodu *A* na pozorovaném objektu dostane do bodu 1 na zadní části oka, zatáhne za celé vlákno 12 a zvětší tak otvor 2. Ke stejnému procesu dojde i u ostatních bodů objektu.⁹⁹ Tímto způsobem se celá figura přenesla na zadní část oka a poté na vnitřní povrch mozku.

Hybní duchové, jež proudí z šišinky *H* do otvorů 2, 4, 6 atd. směřují vždy z určitého bodu šišinky *H* do určitých otvorů na vnitřním povrchu mozku. Tak například z bodu *a* proudí hybní duchové do otvoru 2, z bodu *b* do bodu 4, z bodu *c* do bodu 6 atd. Pokud se tedy dané otvory na vnitřním povrchu mozku vlivem paprsků rozšíří, hybní duchové do nich z příslušných bodů šišinky *H* začnou proudit snadněji a rychleji. Tímto způsobem se figura přenesla i na povrch šišinky *H*.¹⁰⁰ Dalo by se říci, že se obraz objektu jaksi „přepíše“ do určitého způsobu proudění hybných duchů z šišinky *H*. Na stejném principu fungují všechny ostatní smysly a konečná idea vnímaného objektu, k níž má naše mysl přístup, je tvořena různými smysly současně. Například současně vidíme a cítíme květinu.

Je však důležité mít na paměti, že tyto figury nejsou stejné jako objekty, jež mají zobrazovat. Descartes se k tomuto vyjadřuje v *Dioptrice*: „neexistují žádné obrázky, které by se musely zcela podobat předmětům, jež představují: neboť jinak by nebyl žádný rozdíl mezi předmětem a jeho obrazem: stačí však, aby se jim podobaly v několika málo věcech. [...] Je třeba, abychom stejným způsobem uvažovali o obrazech, které se tvoří v našem mozku, a abychom poznamenali, že je to otázka pouze vědění, jak mohou poskytnout duši prostředky k cítění všech různých kvalit předmětů, k nimž se vztahují, a nikoli jak se samy o sobě těmito předmětům podobají.“¹⁰¹

Dále Descartes upozorňuje, že pouze jeden druh figur lze označit za ideje. „Nyní mezi těmito figurami, nejsou to ty, jež jsou otištěné na orgány vnějších smyslů, ani ty na vnitřním

⁹⁹ Tamt., s. 148-149.

¹⁰⁰ Tamt., s. 149.

¹⁰¹ Descartes, R. 2010: *Dioptrika*. Praha: Oikoymenth, s. 69.

povrchu mozku, jež můžeme považovat za ideje, ale pouze ty na povrchu žlázy H, kde je sídlo představivosti a společného smyslu. To znamená, že pouze tyto mohou být považovány za formy či obrazy, o nichž bude duše spojená s tímto strojem uvažovat, pokud si něco představí nebo bude něco vnímat.¹⁰² V *Úsudcích prokazujících existenci Boha a odlišnost duše od těla, rozvržených podle geometrických zásad* k tomu Descartes píše: „vůbec je nenazývám idejemi, pokud jsou ve fantazii tělesné, to jest, pokud jsou vykreslené v nějaké části mozku, nýbrž jedině pokud informují samotnou mysl, která je do této části mozku obrácena.“¹⁰³ Z toho tedy jasně vyplývá, že pokud má být figura ideou, musí být pojímána myslí.

Dalšími tělesnými funkcemi, jichž se šišinka účastní, jsou paměť a představivost. Poté co proud hybných duchů z šišinky *H* projde trubicemi 2, 4, 6 atd., pokračuje do pórů či mezer ležících mezi vlákny tvořícími oblast *B* v mozku (Obr. 2). Jelikož jsou hybní duchové dostatečně silní, mohou tyto póry trochu rozšířit a ohnout vlákna, s nimiž se setkají. Toto působení je různé v závislosti na tom, skrze které trubice a jakým způsobem hybní duchové do oblasti *B* vstoupí. Tímto způsobem se vlastně daná figura, jež byla před tím na šišince *H*, „přepíše“ do mezer v oblasti *B*. Čím častěji k tomuto procesu dochází a čím déle trvá, tím přesněji figura v oblasti *B* odpovídá figuře na šišince *H*. Figury jsou tímto způsobem uchovávány v oblasti *B* a mohou být opětovně vyvolány, aniž by musel být přítomen objekt, jemuž odpovídají. Takto podle Descartesa funguje paměť.¹⁰⁴ V rámci Descartesovy korespondence lze nalézt několik zmínek o paměti intelektuální, jež nezávisí na tělu, ale pouze na duši. Podle Clarka se však pravděpodobně jedná pouze o Descartesovu snahu vypořádat se s teologickou doktrínou týkající se posmrtného života.¹⁰⁵ S pomocí intelektuální paměti Descartes vysvětluje, jak je možné, že si po smrti duše uchovává vzpomínky z života na tomto světě.

Co se týče představivosti, pokud bdící člověk sní a nechává tak svou fantazii volně putovat, aniž by ji zaměřil k určitému objektu a řídil ji pomocí rozumu, různé figury se

¹⁰² Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 149.

¹⁰³ Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*, s. 138.

¹⁰⁴ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 150.

¹⁰⁵ Clarke, D. 2003: *Descartes's Theory of Mind*, s. 99-101.

zobrazují na stejném místě v mozku a výsledná impresie je jejich složeninou. Tak například vznikají chiméry či hippogriffové. Descartes píše: „A pokud tyto [ideje, K.K.] závisejí na přítomnosti objektů, mohou být všechny připsány společnému smyslu; ale mohou také pocházet z jiných příčin [...], a potom mohou být připsány představivosti.“¹⁰⁶ Představivostí tedy chápe určitou spontánní aktivitu mozku, jež připomíná vnímání, ale s tím rozdílem, že při ní není přítomen vnímaný předmět.

4.1.3 Pohyb těla

Poslední tělesnou funkcí, o níž je třeba pojednat, je pohyb. Descartes rozlišuje mezi dvěma druhy pohybu. První je pohyb způsobený šišinkou a druhý označuje jako reflexy, u nichž se mění pohyb hybných duchů v tunelech uvnitř hemisfér mozku, přičemž nemusí nutně docházet k tvorbě idejí.¹⁰⁷ „A když ti, kteří padají z výšky, před sebe natahují ruce k zemi, aby si kryli hlavu, nečiní tak vůbec na radu rozumu, ale pouze protože vidina hrozící nehody, sotva se dotkne mozku (třeba navzdory mysli a tak jako ve stroji), vysílá do nervů životní proudy tak, jak je nutno k provedení tohoto pohybu.“¹⁰⁸

Jinak je tomu u pohybů způsobených šišinkou. Podle Descartesa každá z drobných trubic na vnitřním povrchu mozku odpovídá určité tělesné části, přičemž každý bod na šišince *H* odpovídá směru, v němž mohou být tělesné části pohybovány. Pohyb určité tělesné části a jeho idea se mohou vzájemně způsobovat recipročním způsobem.¹⁰⁹ Opět je možné použít příklad lidského zraku.

Dejme tomu, že se člověk chce podívat na nějaký objekt po své pravici. Šišinka *H* se nasměruje tak, aby vyslala proud hybných duchů do příslušných trubic na vnitřním povrchu

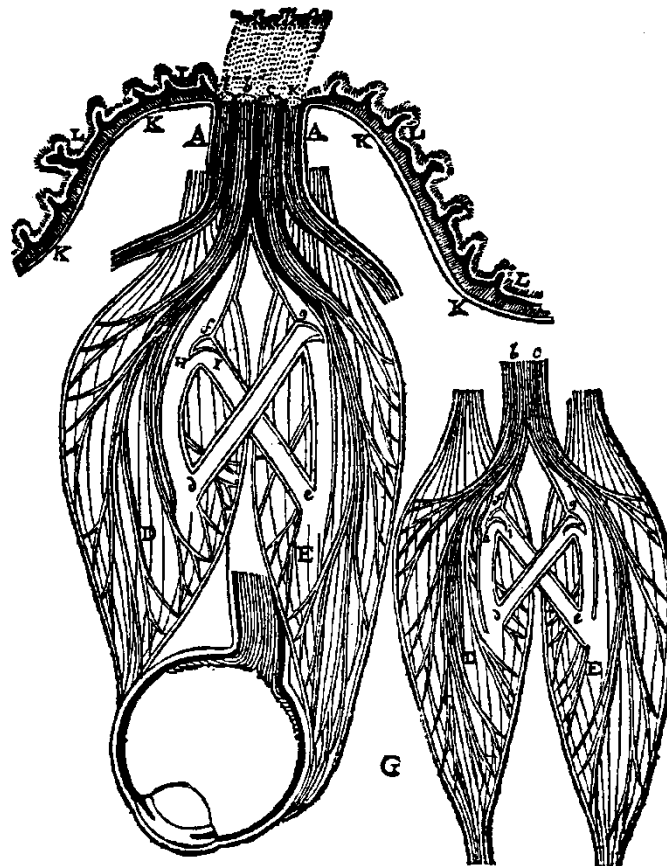
¹⁰⁶ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 150.

¹⁰⁷ Lokhorst, G.-J. 2011: *Descartes and the Pineal Gland*.

¹⁰⁸ Descartes, R. 2010: *Meditace o první filosofii*, s. 199.

¹⁰⁹ Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 154-155.

mozku. Hybní duchové se dostanou až do trubice či drobného nervu *bf* a skrze něj do svalu *D*, tedy do žilek, z něhož je složen (Obrázek 6). Když do těchto žilek vstoupí hybní duchové, celý sval se nafoukne a zkrátí. Tímto způsobem je oko, jež je ke svalu *D* připojeno, taženo do pravé strany.¹¹⁰ Na stejném principu funguje pohyb všech ostatních částí našeho těla.



Obrázek 6. Oko se svalovým aparátem. Descartes, R. 2004: *Treatise on Man*, s. 111.

¹¹⁰ Tamt., s. 109.

Podrobnější vysvětlení, proč Descartes zvolil ze všech orgánů v lidském těle zrovna šišinku jakožto místo „spojení“ mezi myslí a tělem, spis *Traité de L'Homme* nepřináší. Lze ho však nalézt v rámci Descartesovy korespondence. „Podle mého názoru je tato žláza hlavním sídlem duše a místem, v němž vznikají všechny naše myšlenky. Věřím, že důvod je ten, že nemohu nalézt žádnou část mozku, kromě této, jež by nebyla párová. Protože vidíme pouze jednu věc dvěma očima, slyšíme pouze jeden hlas dvěma ušima, a stručně řečeno nemáme nikdy více než jednu myšlenku v jednom okamžiku, musí nezbytně dojít k tomu, že se imprese, jež vstupují skrze dvě oči nebo dvě uši, spojí v jednu v nějaké části těla ještě před tím, než je tato konečná imprese pojata duší. Je nemožné nalézt jakékoli takové místo v hlavě kromě této žlázy; navíc je pro tento účel situována na nejpříhodnějším místě, v prostředku všech dutin; a je podporována a obklopena malými větvemi karotenových tepen, jež přivádí duchy do mozku.“¹¹¹

Nicméně, Descartes učinil ve svých předpokladech několik chyb, a to nikoli pouze podle dnešních znalostí šišinky, ale také podle znalostí soudobých. Descartes se například domníval, že šišinka leží ve středu komor, ale již Galén ukázal, že tomu tak není. Dále Descartes tvrdil, že je šišinka plná hybných duchů, jež jsou do ní vedeny mnoha malými tepnami, jež ji obklopují. Podle Galéna je však šišinka obklopena žilami. Descartes popisoval hybné duchy jakožto zvláštní druh vzduchu, jež plní komory mozku. Avšak o století později bylo prokázáno, že komory jsou naplněny tekutinou.¹¹²

4.1.4 Empirická argumentace

Nyní je namístě zmínit také druhý argument pro dualismus, tedy empirický argument. Tento argument sice nalezneme v páté části Descartesovy *Rozpravy*, ale v podstatě následuje po myšlenkách z tehdy ještě nevydaného spisu *Traité de L'Homme*, jež se Descartes rozhodl

¹¹¹ Descartes, R. 1991: *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III, The correspondence*, s. 143.

¹¹² Lokhorst, G.-J. 2011: *Descartes and the Pineal Gland*.

ve zkrácené podobě uveřejnit na příslušném místě *Rozpravy*, kde se k tomu sám vyjádřil: „Vysvětlil jsem dosti podrobněji všechny tyto věci v pojednání, jež jsem dříve měl v úmyslu uveřejniti.“¹¹³ V *Traité de L'Homme* Descartes prokázal, že tělesné funkce, jež jsou společné pro zvířata a lidi, lze vysvětlit zcela mechanisticky bez zapojení mysli. Na rozdíl od zvířat má však člověk i mysl, a to se také Descartes pomocí empirického argumentu snaží prokázat.

Podle Descartesa není možné, aby tělesná substance vykonávala funkce, jež přísluší mysli. Píše: „kdyby existovaly stroje, podobající se našim tělům a napodobující naše úkony potud, pokud by to mravně bylo možné, měli bychom vždy dva velice vážné důvody, abychom poznali, že proto ještě nejsou skutečnými lidmi.“¹¹⁴

Prvním důvodem je ten, že by tyto stroje nemohly používat jazyk stejným způsobem jako lidé. Bylo by možné sestrojiti je tak, že kdybychom se dotkli jejich „ruky“, řekly by, že je to bolí. Nelze však sestrojiti stroje, jež by byly schopny vědomě sestavovat slova do vět a vyjádřit tím to, co si myslí, „jak to i nejtupější lidé mohou činiti.“¹¹⁵ Druhým důvodem je, že i kdyby tyto stroje vykonávaly některé věci stejně nebo lépe než my, nedokázaly by se přizpůsobit, „neboť rozum je všestranný nástroj, kterého lze užívat ve všech možných případech.“¹¹⁶

Stejným způsobem můžeme podle Descartesa poznat rozdíl mezi lidmi a zvířaty, neboť ta se od strojů vůbec neliší. Zvířata jsou stejně jako stroje pouze tělesnou věcí a veškeré jejich chování lze vysvětlit mechanicky. Zvířata jsou tedy pouhými automaty bez duše. Pokud některé zvíře vydává zvuky podobné naší řeči, nebo dokonce používá některá slova, jako například papoušek, neznamená to, že ví, co mluví. Stejně tak, když se zvíře chová podobně jako člověk, neznamená to, že má rozum, je to jen výsledek sestavení jeho orgánů. Zvířata jsou podle Descartesa „jako hodinky, složené z koleček a per...“¹¹⁷

¹¹³ Descartes, R. 1947: *Rozprava o metodě*, s. 62.

¹¹⁴ Tamt., s. 63.

¹¹⁵ Tamt.

¹¹⁶ Tamt.

¹¹⁷ Tamt., s. 65.

Empirický argument měl podle Descartesa prokázat, že kdyby mysl nebyla různá od těla, mohly by i tělesné věci, například stroje a zvířata, myslet. Ve skutečnosti v nich však není nic, co bychom mohli nazvat myslí. Dnes bychom podle Kirka mohli namítat, že počítačové programy umožňují, aby se stroj přizpůsobil změně podmínek. To však Descartes nemohl v 17. století tušit.¹¹⁸ Avšak již v 17. století nalezneme proti empirickému argumentu námitky.

Je to například opět Arnauld, jenž považuje Descartesem předložené důkazy o tom, že zvířata nemají duši, za nedostatečné. Ve Čtvrtých námitkách píše: „Obávám se ale, že toto přesvědčení nemůže najít v lidských duších důvěru, pokud nebude podepřeno závažnými důvody. Na první pohled totiž vypadá neuvěřitelně, že by světlo odražené od vlčího těla do očí ovce mohlo bez přispění nějaké duše podráždit jemná vlákna zrakových nervů a že by tímto podrážděním, dosahujícím až do mozku, byly do nervů rozptýleny životní proudy tak, jak je nutno, aby se ovce dala na útěk.“¹¹⁹

Rovněž Gassendi uvádí v Pátých námitkách podobnou kritiku, když píše: „Pravíš: Ve zvířatech se vše děje slepým puzením proudů a ostatních orgánů: stejně jako v orloji. To by snad mohla být pravda o ostatních funkcích (jako vyživování, pulsování tepen a podobně), ke kterým dochází stejně i v člověku. Lze ale tvrdit, že třeba činnost smyslů, nebo to, čemu říkáš „pocity duše“, je ve zvířatech prováděno slepým popudem, v nás však nikoli?“¹²⁰ Následně Gassendi dodává, že i zvíře je poznávacím principem vedeno k tomu, aby se něčemu vyhýbalo, nebo je naopak vedeno k tomu, aby něco vyhledávalo, stejně jako to činí svobodná mysl u člověka. Poté se snaží vyvrátit Descartesovy důvody, podle nichž zvíře nemá rozum. Podle Gassendiho nemůžeme tvrdit, že zvíře nemá rozum a nemluví. Zvířata mají rozum, pouze nemají ten náš lidský. A i když nepoužívají naše výrazy, používají své vlastní.

Na tuto námitku odpovídá Descartes velmi stručně: „I tady hodně křičíš, ale není to hodno odpovědi o nic víc než výše. Tvé dotazy o zvířatech zde totiž nejsou namístě, neboť

¹¹⁸ Kirk, R. 2003: *Mind & Body*, s. 34.

¹¹⁹ Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*, s. 179.

¹²⁰ Tamt., s. 233.

mysl ponořená v osamělé meditaci může zakoušet, že ona sama myslí, ale ne, zda myslí či nemyslí zvířata.¹²¹ Rovněž v odpovědi na námitku Arnaulda poznamenává, že úvaha o duši zvířat není v *Meditacích* namístě, a že o tom dostatečně pojednal již v páté části *Rozpravy*. Přesto ho neodbyde, jako to učinil v případě Gassendiho, a pokouší se na námitku reagovat. Descartes se domnívá, že ani v lidech nepohybuje mysl tělem bezprostředně, nýbrž pomocí proudů, jež plynou přes mozek do svalů. Dokonce v nás dochází k pohybům, jež na myslí vůbec nezávisí. Například, když padáme a dáme před sebe automaticky ruce, tento pohyb není vůbec způsoben naší myslí. Podle Descartesa není tedy nic zvláštního na tom, když se ovce dá před vlkem na útěk, aniž by jí to velel rozum. Rozdíl mezi lidmi a zvířaty je však v tom, že u zvířat dochází pouze k pohybům tohoto druhu, ale u lidí dochází i k pohybům, jež spočívají v mysli.¹²²

4.2 „Psychologie“ afektů

V díle *Vášeň duše* se Descartes pokouší o ucelenou teorii lidské emocionality. Ačkoliv má tato jistě vliv i na otázky morální, Descartesovi šlo v první řadě o teorii založenou pouze na fyziologických a psychologických analýzách.¹²³ Snažil se tedy vysvětlit přirozený vznik vášní na základě různých podmínek v lidském těle. Rovněž se snažil popsat, jak se různé vášně projevují navenek, například červenaním či pocením apod. Hlavním cílem *Vášně duše* je vysvětlení toho, jak jsou stavy duše způsobeny příslušnými stavy těla.¹²⁴ Při definování vášní je tedy pro Descartesa východiskem dualita duševní a tělesné substance a jejich vzájemná interakce. „co je v duši afektem, je v těle obvykle působením; takže není lepší cesty k poznání

¹²¹ Tamt., s. 298.

¹²² Tamt., s. 198-199.

¹²³ Švec, O. 2002: Předmluva. In: Descartes, R. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, s. 10.

¹²⁴ Clarke, D. 2003: *Descartes's Theory of Mind*, s. 108-109.

našich afektů, než zkoumání rozdílů, který je mezi duší a tělem, abychom poznali, které z obou substancí je třeba přiřadit každou jednotlivou funkci, jež se v nás nachází.“¹²⁵

Na začátku *Vášní duše* Descartes v krátkosti rekapituluje hlavní myšlenky z *Traité de L'Homme*, aby tak uvedl všechny funkce, jež náleží pouze tělu. Poté přistupuje k popisu funkcí, jež náleží duši. „nezůstává nic, co bychom mohli přičíst naší duši, než naše myšlenky, které jsou především dvojího druhu: jedny jsou činnostmi duše, druhé jsou jejími afekty.“¹²⁶ Afekty, o nichž chce Descartes pojednat, jsou ty vjemy, jež vztahujeme pouze k duši a jejich účinky pocítujeme jakoby v duši samotné. U takovýchto afektů obvykle neznáme bezprostřední příčinu a jejich příkladem může být radost, hněv apod. Afekty Descartes definuje následovně: „vjemy, pocity nebo také hnutí duše, které vztahujeme především k ní a které jsou zapříčiněny, udržovány a posilovány určitým pohybem duchů.“¹²⁷ Tyto afekty jsou natolik niternou záležitostí duše, že je nemůžeme vnímat jinak, než jaké ve skutečnosti jsou. I když tedy spíme, nemohli bychom se cítit smutní, pokud by v sobě tento afekt duše neměla.¹²⁸ V afektech se tedy podle Descartesa nemýlíme.

V popisu vzniku afektů navazuje Descartes na svůj výklad fyziologie lidského těla. Pokud se člověk setká například s nějakým zvířetem, vzezření tohoto zvířete se zobrazí na šišince, jež ho umožní spatřit duši. Pokud má toto nebo jakékoliv jiné vzezření, jež duše takto spatří, něco společného s věcmi, jež byly v minulosti tělu nějak škodlivé, je v duši člověka vzbuzen afekt strachu. V takovém případě se může stát, že je mozek tohoto člověka uzpůsoben tak, že se hybní duchové, jež na šišince vytvořili dané vzezření, odrazí směrem k nervům, jež uvedou tělo v pohyb a umožní mu útěk, a rovněž k nervům vedoucím do srdce, jež poté bude zasílat do mozku hybné duchy a udržovat afekt strachu. Podobná věc nastává i při všech ostatních afektech, jelikož i tyto jsou způsobovány především pohybem hybných duchů v mozkových dutinách. Může se stát, že u dvou osob způsobí stejná situace či objekt odlišný afekt. To je zapříčiněno tím, že všechny mozky nejsou uspořádány stejným

¹²⁵ Descartes, R. *Vášně duše*, s. 32.

¹²⁶ Tamt., s. 43.

¹²⁷ Tamt., s. 50.

¹²⁸ Tamt., s. 49.

způsobem. Stejný pohyb šišinky pak může vyvolat u jednoho člověka strach a u druhého odvahu.¹²⁹ V každém případě spočívá uplatnění všech afektů v tom, že přimějí duši k tomu, aby chtěla věci, jež jsou jí přirozeností předkládány jako užitečné, přičemž stejný vzruch většinou přiměje i tělo, aby vykonalo to, co je pro získání těchto věcí potřebné.¹³⁰

Afekty nelze přímo vzbudit či přímo odstranit působením vůle. I přesto je lze ovládat nepřímou a to tak, že si člověk představí ty věci, jež v něm vyvolávají afekty, jež by chtěl mít a jež jsou v protikladu k těm, jichž se chce zbavit. Pokud se člověk chce zbavit například strachu, měl by začít uvažovat o důvodech, jež ho mohou přesvědčit, že nebezpečí není tak velké, jak se zdá. Důvod, proč duše nemůže pohotově ovládat své afekty, souvisí se vzruchem, jenž afekty doprovází. Tento vzruch vzniká v srdci a přetrvává v krvi a hybných duších, čímž je afekt neustále přítomen v naší mysli, dokud vzruch neustane. Jediné, co může duše v daný okamžik učinit, je ubránit se pohybům, jež afekt podněcuje.¹³¹ Pokud je tedy člověk strachem nabádán k útěku, může se přemoci a zůstat na místě.

Někdy se hovoří o tom, že dochází k souboji mezi nižší a vyšší částí duše, tedy mezi částí smyslovou a rozumovou neboli mezi přirozenými žádostmi a vůlí. Podle Descartesa však mylně rozdělujeme duši na části a souboj, jež v sobě zakoušíme, má zcela jinou podstatu. Ve skutečnosti dochází k tomu, že se duše i tělo svými hybnými duchy snaží ve stejný okamžik vyvolat pohyb na šišince. Šišinka je tak ve stejnou chvíli tažena na jednu stranu duší a na druhou stranu tělem, a pouze v tom podle Descartesa spočívá onen souboj. Síla duše se pak podle něj pozná v tom, zda se dokáže řídit svými úsudky týkajícími se poznání dobra a zla. Descartes je v tomto ohledu dosti optimistický, neboť tvrdí, že žádná duše není tak slabá, aby pod správným vedením nemohla získat nadvládu nad svými afekty. Podle Descartesa může člověk zvykem spojit určitý pohyb šišinky, duchů či mozku s odlišnými afekty, než s jakými byly spojeny původně.¹³² „Vždyť jestliže lze s trochou důvtipu pozměnit pohyby uvnitř mozku u rozumem neobdařených zvířat, pak je zřejmé, že to

¹²⁹ Tamt., s. 56-58.

¹³⁰ Tamt., s. 70.

¹³¹ Tamt., s. 61-62.

¹³² Tamt., s. 63-67.

lze provést ještě lépe u lidí a že ti, kdo mají nejslabší duše, by mohli získat absolutní nadvládu nad všemi svými afekty, pokud by se použilo dostatečného důvtipu k jejich vycvičení a řízení.¹³³

Převážnou část obsahu *Vášní duše* tvoří Descartesova klasifikace afektů. Podle něj máme šest základních afektů – údiv, láska, nenávist, touha, radost a smutek, jež tvoří jakýsi druhový základ pro všechny ostatní afekty. Důvod jejich prvotnosti je trojí. Za prvé je to jejich logická jednoduchost – jejich předmětem je pouze vzácné a nové (údiv), přítomné dobré (láska), přítomné zlé (nenávist), budoucí dobré či zlé (touha), vlastní dobré (radost), vlastní zlé (smutek). Za druhé je to jejich projev v určitém jasně stanoveném fyziologickém projevu. Za třetí je jejich nadřazenost potvrzena tím, že se v dětství vyvíjejí jako první, a to jako přirozené reakce na různé druhy tělesného rozpoložení, jež souvisí zejména s kvalitou a množstvím potravy.¹³⁴

Pro téma této práce je pravděpodobně nejpodstatnější psycho-fyziologická jednotka vášní. Každý člověk v sobě tuto jednotu zakouší a Descartes se jí snaží ve své teorii vášní uchovat. V prvním článku *Vášní duše* zavádí kauzální model příčiny a následku, jež poté ve druhém článku použije k vysvětlení tělesně-psychické povahy vášní.¹³⁵ Nejprve tedy řekne, že „ačkoli jsou původce a příjemce děje často značně odlišní, přesto je afekt i působení vždy jednou a toutéž věcí, která má tato dvě jména vzhledem ke dvěma různým subjektům, k nimž ji můžeme vztahovat.“¹³⁶ Ve druhém článku pak píše, že si nejsme vedle našeho těla vědomi jiného subjektu, jenž by bezprostředněji působil na naši duši. Naše duše je podle Descartesa spojena s naším tělem a to, co je v naší duši afektem, je v našem těle obvykle působením.

¹³³ Tamt., s. 68.

¹³⁴ Švec, O. 2002: *Předmluva*, s. 17-18.

¹³⁵ Tamt., s. 16.

¹³⁶ Descartes, R. *Vášně duše*, s. 31-32.

5 Problémy Descartesovy koncepce vztahu mysli a těla

Z Descartesovy koncepce vztahu mysli a těla, jak ji lze nalézt v jeho filosofii, fyziologii a psychologii, vyplývají dva hlavní problémy. Jelikož Descartes rozlišil mysl a tělo jako dvě zcela odlišné substance, je velmi obtížné přinést uspokojivou odpověď na otázku týkající se jejich sjednocení v lidské bytosti a jejich vzájemné interakce.

5.1 Sjednocení mysli a těla v lidské bytosti

Tento úryvek je často citován autory, již se zabývají problémem sjednocení mysli a těla u Descartesa: „Za prvé se domnívám, že v nás jsou jisté jednoduché pojmy, které jsou jakoby původními vzory, podle kterých utváříme všechny naše ostatní poznatky. A takových pojmů je jen velmi málo; neboť vedle těch nejobecnějších, jako <jsou pojmy> jsoucna, počtu, trvání atd., které se vztahují na vše, co můžeme pojímat, máme pro těleso pouze pojem rozlehlosti, z něhož plynou pojmy tvaru a pohybu. A pro duši samotnou máme pouze pojem myšlení, ve kterém jsou zahrnuty poznatky chápavosti a sklony vůle. A konečně, pro duši a tělo společně máme pouze pojem jejich spojení, na němž závisí pojem síly, kterou má duše k pohybování tělem a tělo k působení na duši, způsobující její vjemy a pocity.”¹³⁸ Těmito slovy se Descartes pokouší v dopise z května 1643 vysvětlit Alžbětě Falcké, v čem spočívá veškerá lidská věda, a tj. ve správném rozlišování těchto jednoduchých pojmů.

Z úryvku vyplývá, že mysl a tělo vytváří jakousi jednotu či spojení. Toto spojení patří podle Descartesa mezi základní pojmy a jsou mu podřazeny další pojmy – volní pohyby těla, vjemy a vášně - tedy funkce, o nichž bylo pojednáno v kapitole 4. V *Pravidlech pro vedení rozumu* Descartes píše: „jednoduchými nazveme pouze ty [věci], jejichž poznání je natolik průhledné a zřetelné, že je mysl není schopna rozdělit na větší počet zřetelně poznáných

¹³⁸ Descartes, R. 1998: *Principy filosofie*, s. 163.

věcí.¹³⁹ Nebo dále: „jednoduché podstaty jsou všechny známy samy o sobě...“¹⁴⁰ Právě o Descartesovo pojetí jednoduchých podstat se opírá nejčastější námitka proti spojení mysli a těla jakožto základnímu pojmu, a to námitka, jež bývá formulována následovně. Spojení mysli a těla nemůže být základním pojmem, jelikož k pochopení základního pojmu by nemělo být zapotřebí jiného pojmu. K pochopení spojení mysli a těla však potřebujeme další tři pojmy – pojem mysli, pojem těla a pojem vzájemného vztahu.

Justin Skirry argumentuje ve prospěch pojetí spojení mysli a těla jakožto základního pojmu, přičemž vychází z Descartesových *Pravidel* a z Odpovědí na První námitky.¹⁴¹ V Pravidle VI nalezneme pět bodů, jež se týkají absolutních a relativních věcí. Skirry považuje tyto body za přínosné pro řešení problematiky základního pojmu sjednocení mysli a těla.

1. „Absolutním nazývám vše, co obsahuje čistou a jednoduchou podstatu, na niž se ptáme: jako třeba všechno to, co je považováno za nezávislé...“¹⁴²
2. „Relativní je naproti tomu to, co má sice tutéž podstatu, nebo se aspoň na ní podílí a může být podle toho vztaženo k absolutnímu a z něho určitým řetězcem vyvozeno...“¹⁴³
3. „Relativní...navíc ve svém pojmu zahrnuje něco dalšího, co nazývám vztahy: je to cokoliv, co se označuje jako závislé, účinek, složené...“¹⁴⁴
4. „Některé věci jsou sice z jednoho hlediska více absolutní než jiné, ale z jiného pohledu jsou více relativní... jako třeba když pozorujeme jednotlivé věci, jejich druh je něco absolutního, ale pokud jde o rod, je to něco relativního.“¹⁴⁵

¹³⁹ Descartes, R. 2000: *Pravidla pro vedení rozumu*. Praha: Oikoymenh, s. 107. Dále jen *Pravidla*.

¹⁴⁰ Tamt., s. 109.

¹⁴¹ Skirry, J. 2005: *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. New York: Continuum.

¹⁴² Descartes, R. 2000: *Pravidla pro vedení rozumu*. Praha: Oikoymenh, s. 45.

¹⁴³ Tamt.

¹⁴⁴ Tamt., s. 45-47.

¹⁴⁵ Tamt., s. 47.

5. „je pouze málo čistých a jednoduchých podstat, které lze prvotně a samy o sobě pozorovat, ne v závislosti na nějakých jiných, nýbrž pomocí samotných zkušeností, či jakéhosi nám vrozeného světla; tvrdíme, že se musí pozorovat pečlivě, protože jsou to právě ty, které označujeme v jakémkoli řetězci jako nejjednodušší. Na druhé straně, všechny ostatní nelze postihnout jinak, než že se z oněch nejjednodušších odvozují...“¹⁴⁶

Podle Skirryho z těchto pěti bodů vyplývá, že základní pojmy budou absolutní a jejich podřazené pojmy budou relativní, přičemž absolutní a základní považuje v tomto kontextu za synonyma. Pojem *sjednocení mysli a těla* zahrnuje jemu podřazené pojmy, jež jsou na něm závislé a tudíž relativní – *volní pohyby, vjemy a vášně*. Ačkoliv pojem *sjednocení mysli a těla* vyžaduje pojem *mysli* a pojem *těla* a je vůči nim relativní, z jiného úhlu pohledu je to pojem absolutní, a to ve vztahu ke svým podřazeným pojmům. Taktéž mysl a tělo mohou být z jednoho úhlu pohledu absolutními, úplnými substancemi, ale z jiného úhlu pohledu substancemi relativními a neúplnými. „mysl a tělo jsou neúplné substance, když se vztahují k člověku, v nějž se skládají, ale brány samostatně jsou úplné.“¹⁴⁷

Navzdory tomu, že je pojem *sjednocení mysli a těla* z určitého úhlu pohledu absolutní, zůstává přesto složenou přirozeností a nelze ho pochopit pouze z něho samotného, ale pouze skrze další pojmy. Vedle pojmů *mysli* a *těla* je podle Skirryho potřeba ještě jednoho důležitého pojmu, a to jejich *vztahu*, jež Skirry označuje jako jednotu *per se*¹⁴⁸ tvořící úplnou lidskou přirozenost.¹⁴⁹ Aby Skirry dokázal, že i složená přirozenost jako *sjednocení mysli a těla* může být základním pojmem, upozorňuje na Descartesovu odpověď na První námitky, kde Descartes hovoří o rozdílu mezi složenými přirozenostmi, jež jsou skutečné a neměnitelné, a těmi, jež jsou uměle vytvořené naší myslí.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Tamt., s. 47-49.

¹⁴⁷ Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*, s. 194.

¹⁴⁸ Latinské *per se* znamená *sám o sobě*. Například *ens per se* – věc/substance, jež je schopna být samostatně sama o sobě.

¹⁴⁹ Skirry, J. 2005: *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 151.

¹⁵⁰ Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*, s. 92-106.

Složená přirozenost, jež je skutečná a neměnitelná, se skládá z částí, jež jsou od sebe sice reálně odlišné (tj. vlastnosti jakékoli části nemohou být připisovány jiné části, jednotlivé části mohou existovat odděleně), ale nejsou reálně odlišné od celku, jež společně utváří (celek nemůže existovat bez svých částí). Jednotlivé části utvářející celek umožňují vznik určitých vlastností, jež náleží pouze celku jako takovému. Skirry se domnívá, že sjednocení mysli a těla je příkladem takovéto složené přirozenosti. Mysl, tělo a jejich vztah jednoty *per se* umožňují vznik specifických vlastností této složené přirozenosti – volní pohyby těla, vjemy a vášně.

Stejný názor zastává i Clarke. Rovněž on se domnívá, že Descartes považoval sjednocení mysli a těla za zvláštní druh kombinace dvou substancí, jež společně dávají vzniknout novým vlastnostem, jež patří k výslednému celku, nikoli k jednotlivým jeho částem. Dále se stejně jako Skirry přiklání k názoru, že Descartes považoval mysl a tělo sjednocené v lidské bytosti za *ens per se*.¹⁵¹

Toto zvláštní spojení mysli a těla nezmiňuje Descartes pouze v dopise Alžbětě, ale i na jiných místech. Například v Šesté meditaci hovoří o jednotě a jakoby propletení mysli s tělem¹⁵² a uvádí známý příklad s lodníkem: „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, takže se s ním skládám v jakési jedno.“¹⁵³ Kdyby byl člověk ve vztahu ke svému tělu jako lodník k lodi, tak by vnímal poškození svého těla pouze svým myšlením, stejně jako lodník vidí, když se na jeho lodi něco rozbije.¹⁵⁴ Pro přiblížení charakteru tohoto spojení mysli a těla lze citovat Descartesova slova z odpovědi na Šesté námítky, v nichž porovnává mysl s tíhou těla. „Viděl jsem, že i když zůstávala [tíha tělesa, K.K.] po těžkém tělese rozložena rovnoměrně, mohla celou svou sílu uplatnit v jakékoli jeho části, protože když se ono těleso připevnilo na lano v kterékoli své části, táhlo za ně celou svou tíhou, jako kdyby byla jeho tíha rozestřena jen v přivázané části a

¹⁵¹ Clarke, D. 2003: *Descartes's Theory of Mind*, s. 223-224.

¹⁵² Descartes, R. 2010: *Meditace o první filosofii*, 115.

¹⁵³ Tamt., s. 113.

¹⁵⁴ Tamt., s. 113-114.

v ostatních nikoliv. Stejně tak i mysl chápu jako rozloženou rovnoměrně po těle, celou v celém a celou v kterékoli jeho části.”¹⁵⁵

Descartes nikdy nepřinesl zcela ucelenou teorii, jež by pojednávala o podstatě zvláštního spojení mysli a těla v lidské bytosti. Sám si byl vědom nedostatků ve své teorii o vztahu mysli a těla. V dopise Alžbětě z června 1643 napsal: „A nezdá se mi, že by lidský duch byl schopen zároveň a zcela rozlišeně pojímat jak odlišnost mezi duší a tělem, tak jejich spojení. K tomu by totiž bylo nutné pojímat je jako pouze jednu věc, a zároveň je pojmovat jako věci dvě, což je přeci rozporné.“¹⁵⁶ Descartes se tímto výrokiem nevzdává myšlenky sjednocení mysli a těla, pouze poukazuje na omezení lidské mysli, jež není schopna uvažovat o věci jako celku a zároveň jako o souhrnu různých částí.

5.2 Interakce mezi myslí a tělem

Druhým často zmiňovaným problémem Descartesovy teorie vztahu mysli a těla je jejich vzájemná interakce. Gassendi a Alžběta patří mezi první, jež Descartesa na tento problém upozornili. Gassendi v Pátých námitkách píše: „jak je možné vyvíjet snahu směrem k nějaké věci a pohybovat jí bez vzájemného dotyku pohybujícího se a pohybovaného a jak je možný dotyk bez tělesa, když (jak je přirozeným světlem obzvláště zřetelné): žádná věc se nemůže dotýkat bez tělesa, a nic se nemůže dotýkat jí.“¹⁵⁷ Podle Gassendiho Descartes neobjasnil, jak je možné, aby se mysl, jež nemá žádnou rozprostraněnost a tedy ani žádné části, mohla dotýkat těla a způsobovat tak jeho pohyb. Stejný problém platí i naopak, tedy působení těla na nerozprostraněnou mysl.

Alžběta vznesla stejnou námitku v dopise z května 1643: „Žádám vás tedy o odpověď na otázku, jak může duše lidské bytosti (jsoucí pouze myslící substancí) ovlivnit tělesné

¹⁵⁵ Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*, s. 344.

¹⁵⁶ Descartes, R. 1998: *Principy filosofie*, s. 173.

¹⁵⁷ Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*, s. 286.

duchy, aby tak uplatnila svou vůli. Neboť se zdá, že pohyb je určován pohybovanou věcí, tedy způsobem, jímž je tato věc pohybována jinou věcí, nebo určitými vlastnostmi a tvarem povrchu té druhé věci. Pro první dvě podmínky je vyžadován fyzický kontakt a pro třetí rozprostraněnost. Rozprostraněnost jste zcela vyloučil z pojmu duše a fyzický kontakt se mi zdá neslučitelný s netělesnou věcí.¹⁵⁸

Gassendi a Alžběta postavili svou námitku na předpokladu, že aby jedna věc mohla uvést druhou do pohybu, musejí být tyto dvě věci ve vzájemném kontaktu. Mysl a tělo by pro ně tedy byly jako dvě kulečnickové koule, kdy jedna narazí do druhé a tím ji uvede do pohybu. Pokud by Descartes uvažoval o interakci mezi myslí a tělem stejným způsobem, byl by nucen uznat, že pochybil.¹⁵⁹ Podle Descartesa je však interakce mezi myslí a tělem zcela jiného druhu než je ten, o němž hovoří Gassendi a Alžběta.

V odpovědi na výše uvedený Alžbětin dopis Descartes píše: „A protože nám užívání smyslů učinilo pojmy rozlehlosti, tvarů a pohybů mnohem známějšími než ostatní, spočívá hlavní příčina našich omylů v tom, že chceme běžně používat těchto pojmů k vysvětlování věcí, na které se nevztahují,...jako kdybychom chtěli pojímat způsob, jímž duše hýbe tělem, pomocí toho, jímž jedno těleso pohybuje druhým.“¹⁶⁰ Podle Descartesa tedy činíme tu chybu, že jsme „smísili pojem síly, kterou duše působí v těle, s [pojemem] té, kterou jedno těleso působí na druhé...“¹⁶¹ Z toho vyplývá, že Descartes neuvažoval o interakci mezi myslí a tělem jako o kauzálním působení zobrazeném na příkladu s kulečnickovými koulemi.

Ke stejnému závěru dochází i Paul Hoffman. Model kauzality zobrazený na příkladu dvou kulečnickových koulí podle něj převládá až v období po Humovi. Descartes měl blíže k aristotelskému modelu kauzality, jež by bylo možno zobrazit na osobě zvedající vázu. Zatímco u kulečnickových koulí se jedná o dvě po sobě následující události, z nichž jedna je příčinou druhé, u aristotelského modelu se dvě události odehrávají současně. To znamená, že

¹⁵⁸ Shapiro, L. (ed.). 2007: *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 62.

¹⁵⁹ Skirry, J. 2005: *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 163.

¹⁶⁰ Descartes, R. 1998: *Principy filosofie*, s. 163.

¹⁶¹ Tamt., s. 165.

osoba zvedá vázu a současně je tu váza, jež je zvedána, přičemž za příčinu lze označit jak osobu zvedající vázu, tak i akt této osoby, a za výsledek vázu, jež je zvedána.¹⁶² Podle Hoffmana bychom mohli dokonce tvrdit, že se nejedná o dvě události, nýbrž o událost jedinou.

Důkaz, že byl tento aristotelický model Descartesovi skutečně blízký, nalezneme ve *Vášních duše*. „pozoruji, že vše, co se děje či co opakovaně nastává, bývá obvykle filosofy nazýváno afektem vzhledem k subjektu, jemuž se to děje, a působením vzhledem k tomu, jež působí, že se to děje. Z toho plyne, že ačkoliv jsou původce a příjemce děje často značně odlišní, přesto je afekt i působení vždy jednou a toutéž věcí, která má tato dvě jména vzhledem ke dvěma různým subjektům, k nimž ji můžeme vztahovat.“¹⁶³ A z toho poté vyvozuje závěr, že „co je v duši afektem, je v těle obvykle působením.“¹⁶⁴ Descartes tedy původní aristotelický model upravil. V aristotelickém modelu je působení činitele umístěno do věci, na níž se působí, jelikož právě v ní dochází oním působením k určité změně, například je uvedena do pohybu. Avšak Descartes umístil působení do činitele. Pokud tedy činitel působí na druhou věc, podle Descartesa se tato událost odehrává v obou věcech současně, tj. v činiteli i příjemci.¹⁶⁵

Pokud tento model použijeme na interakci mezi myslí a tělem, dojde k následujícímu. Představme si, že naše tělo působí na naši mysl. Pokud o tomto působení hovoříme jako o události probíhající v mozku, jedná se o pohyb. Pokud však o tomto působení hovoříme jako o určité události v naší mysli, jedná se o vjem či afekt. Nebo si představme, že naše mysl působí na naše tělo. Na straně mysli se jedná o vůli a na straně těla o pohyb.¹⁶⁶ Zůstává však otázka, jak je možné, že se v mysli a těle současně odehrává tatáž událost.

¹⁶² Hoffman, P. 2008: The Union and Interaction of Mind and Body. In: Broughton, J. – Carriero, J. (eds.). *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 399.

¹⁶³ Descartes, R. *Vášně duše*, s. 31-32.

¹⁶⁴ Tamt., s. 32.

¹⁶⁵ Hoffman, P. 2008: *The Union and Interaction of Mind and Body*, s. 400.

¹⁶⁶ Tamt.

Podle Descartesa „přirozenost [Bůh, K.K.] či zvyk různým způsobem připojily každý pohyb šišinky ke každé myšlence.“¹⁶⁷ Je to tedy v první řadě Bůh, kdo ustanovil spojení mezi určitým stavem mysli a odpovídajícím stavem těla, přičemž člověk má možnost tato spojení pozměnit.¹⁶⁸ Ve *Vášních duše* Descartes píše: „duše způsobí pouze tím, že něco chce, aby se malá šišinka, s níž je úzce spjata, pohnula způsobem nezbytným pro vykonání účinku, jenž náleží k tomuto úmyslu.“¹⁶⁹ Podle Descartesa je to tedy naše vůle, jež způsobí určitý pohyb v mozku a následně dojde k námi požadovanému výsledku, například k pohybu ruky či jiné části našeho těla. Ale jak může vůle způsobit pohyb v mozku? Nebo naopak, jak může pohyb v mozku přimět duši, aby něco vnímala či pociťovala? Podle Descartesa se jedná o zvláštní druh interakce mezi myslí a tělem, jež nelze ztotožnit se vzájemným působením mezi dvěma tělesy. Uspokojivější odpověď na tuto otázku však nepřinesl.

¹⁶⁷ Descartes, R. *Vášeň duše*, s. 60.

¹⁶⁸ Viz kapitola 4.2.

¹⁶⁹ Descartes, R. *Vášeň duše*, s. 59.

6 Závěr

V práci jsem se pokusila o výklad Descartesovy dualistické koncepce mysli a těla, jíž bývá přičítána odpovědnost za ustanovení tzv. psychofyzického problému. Nejprve jsem se zaměřila na inspirační zdroje, jež podle dostupných informací mohly mít vliv na Descartesovu teorii mysli a těla. Jako jeden ze stěžejních vlivů jsem uvedla soudobou scholastiku a oficiální teologii. Tyto daly Descartesovi základní vzdělání v mnoha oblastech, a i když Descartes tvrdí, že se z jejich působení vymanil v rámci své metody pochybování, nelze jim jejich vliv upřít. Dalšími inspiračními zdroji, jimž jsem věnovala pozornost, byly soudobý rozvoj mechaniky a idea matematizace. Jejich vliv můžeme nalézt jak v Descartesově metodě zkoumání, tak i ve výsledné teorii mysli a těla. Mezi inspirační zdroje jsem dále zahrнула jak Descartesovy přátele, s nimiž si o problematice mysli a těla dopisoval, tak i jeho oponenty, s jejichž námitkami jsem pracovala v rámci výkladu v následujících kapitolách této práce.

Po inspiračních zdrojích jsem se zaměřila na samotný výklad Descartesovy teorie mysli a těla, přičemž jsem se nejprve soustředila na jeho metafyzickou argumentaci v dílech *Meditace* (zejména Druhá a Šestá meditace) a *Principy*. Descartes zastává názor, že mysl a tělo jsou dvě reálně odlišné substance, jež mohou existovat nezávisle jedna bez druhé. Při výkladu jsem využila zpracování Descartesovy metafyzické argumentace do premis a z nich plynoucích závěrů od Roberta Kirka, jež uvedl v knize *Mind and Body*. Toto zpracování jsem uvedla pro jeho přehlednost a akcent na problematičnost Descartesova důkazu reálné odlišnosti mysli a těla. Rovněž jsem se snažila ukázat, že tento problém pojednávali již Descartesovi oponenti v *Námitkách*. Dále jsem uvedla námitku Pierra Gassendiho, jež je blízká mému vlastnímu postoji. Problém shledávám v tom, že se Descartes ve své metafyzické argumentaci spoléhá na adekvátnost poznání mysli z pozice první osoby. Dle mého názoru je však sporné, zda můžeme tento druh poznání považovat za zcela objektivní. Pokud bychom tento druh poznání uznali za relevantní, pak je možné klást otázku, co vede Descartesa k jistotě o existenci myslí druhých lidí. Poznání z hlediska třetí osoby tak pro mne představuje stejný problém.

Ve svém výkladu jsem postupně přešla od Descartesovy filosofie k tomu, co bychom dnes označili pojmem *fyzilogie*. Čerpala jsem zejména z Descartesova díla *Traité de L'Homme*, v němž si Descartes kladl za cíl pojednat samostatně o těle, o mysli a nakonec o jejich spojení v člověku. Nakonec však Descartes podrobně pojednal pouze o těle a kapitoly, jež by samostatně pojednávaly o duši a její interakci s tělem, nedokončil. Navzdory tomu nám toto dílo ukazuje, že Descartesova koncepce mysli a těla nebyla pouze filosofickou teorií. Podle Descartesa není duše zdrojem života, jak se domnívala soudobá scholastika a teologie. Lidské tělo je pro Descartesa soběstačné a fungující dle zákonů mechaniky. Považuje ho v podstatě za velmi složitý stroj, v čemž se pro něj nijak neliší například od hodin či zvířete. Oproti nim mu však připisuje mysl, duši. Mysl je podle Descartesa něco zcela odlišného od těla, i když s ním spojená a vytvářející tak lidskou bytost. Veškerou „komunikaci“ mezi myslí a tělem umožňuje podle Descartesa hypofýza neboli šišinka a tzv. hybní duchové. S ohledem na téma práce jsem se zaměřila na Descartesův výklad těch funkcí, jež vyplývají ze spojení mysli a těla v lidské bytosti – vnímání, paměť, představivost a volní pohyby.

Celou část věnovanou fyziologii jsem zakončila Descartesovou empirickou argumentací, jež se nachází v páté části *Rozpravy*. Jejím cílem je prokázat, že i když se naše tělo příliš neliší od strojů a zvířat, přeci jenom je zde něco, co nás nad ně vyvyšuje a činí z nás lidskou bytost. A toto „něco“ je právě naše mysl. Dále jsem pro úplnost výkladu pojednala o Descartesově pojetí afektů, jež nalezneme v díle *Vášně duše*. Naše city jsou totiž vedle funkcí, jež jsem uvedla v rámci Descartesovy fyziologie, další oblastí našeho života, jež je umožněna spojením mysli a těla a odlišuje nás tak od pouhých strojů či zvířat.

Poslední část práce jsem věnovala dvěma hlavním problémům vyplývajícím z Descartesovy koncepce. Jedná se o problém sjednocení mysli a těla v lidské bytosti a problém jejich vzájemné interakce. Jistě by bylo možné uvést mnohem více různých názorů týkajících se jak sjednocení mysli a těla, tak jejich interakce v Descartesově díle. Nicméně jsem se pokusila nastínit hlavní protiargumenty a ukázat, že ani sám Descartes neuvedl zcela jasné vysvětlení obou obtíží, na něž byl upozorňován již svými současníky. S pomocí výkladu Descartesovy fyziologie a psychologie jsem se snažila ukázat, že Descartes nebyl pouze zastáncem jakési metafyzické spekulace, jenž se nezabýval jejím dopadem v reálném životě.

Je jisté, že mezi představiteli současné filosofie mysli bychom jen stěží hledali zastánce substančního dualismu, jak ho nalezneme u Descartesa. I přesto se téměř všichni vůči Descartesovi nějakým způsobem vymezují, už jen z toho důvodu, že jeho koncepce stojí za ustanovením jednoho z hlavních problémů, jimiž se současná filosofie mysli zabývá, tedy za ustanovením problému vztahu mezi myslí a tělem. Descartes sice provedl striktní oddělení mysli a těla ve formě substančního dualismu, ale ona intuice, že naše duše je nějakým způsobem odlišná od toho, co můžeme vidět, ta tu byla již před Descartesem. Descartes sice nevysvětlil, jak je možné, že pouze aktem chtění můžeme uvést do pohybu určitou část mozku a vyvolat tak požadovanou změnu v našem těle, ale osobně se domnívám, že zcela uspokojivou odpověď nenalezneme ani dnes. Tento problém a další otázky spojené s pojmem *mysli* tudíž stále čekají na zodpovězení.

7 Bibliografie

- Ariew, R. 2006: Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought. In: Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-36696-8.
- Clarke, C. 2003: *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press. ISBN 0-19-926123-7.
- Coreth, E. – Schöndorf, H. 2002: *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc. ISBN 80-7182-119-5.
- Descartes, R. 2010: *Dioptrika*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7043-962-3.
- Descartes, R. 2003: *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-084-X.
- Descartes, R. 1991: *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III, The correspondence*. Cambridge: The Cambridge University Press. ISBN 0-251-40323 5.
- Descartes, R. 2000: *Pravidla pro vedení rozumu*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-000-9.
- Descartes, R. 1998: *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma dopisy princezně Alžbětě Falcké*. 2. vyd. Praha: Filosofia. ISBN 80-7007-120-6.
- Descartes, R. 1947: *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách*. Praha: Jan Laichter.
- Descartes, R. 2004: The Treatise on Man. In: Gaukroger, S. (ed.). *The World and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-511-03579-9.
- Descartes, R. 2002: *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0963-7.
- Fiala, J. - Polák, M. (eds.). 2005: *René Descartes: Scientia & Conscientia*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni. ISBN 80-7043-430-9.

- Gáliková, S. 2001: *Úvod do filozofie mysle: případ psychofyzického problému*. Martin: Honner. ISBN 80-968399-3-4.
- Gaukroger, S. (ed.). 2004: *The World and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-511-03579-9.
- Hoffman, P. 2008: The Union and Interaction of Mind and Body. In: Broughton, J. – Carriero, J. (eds.). *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing. ISBN 978-1-4051-2154-5.
- Kirk, R. 2003: *Mind and Body*. Chesham: Acumen Publishing Limited. ISBN 1-902683-80-3.
- Lokhorst, G.-J. 2011: Descartes and the Pineal Gland. In: Zalta E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné z WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/pineal-gland/>>.
- Martensen, R. 2004: *The Brain Takes Shape*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0-19-515172-0.
- Marvan, T. – Glombíček, P. 1998: Předmluva. In: Descartes, R. *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma dopisy princezně Alžbětě Falcké*. 2. vyd. Praha: Filosofia. ISBN 80-7007-120-6.
- Marvan, T. – Hvorecký, J. (eds.). 2007: *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*. Nymburk: O.P.S. ISBN 978-80-903773-3-2.
- Röd, W. 2001: *Novověká filosofie I: Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-039-4.
- Rodis-Lewis, G. Descartes' life and the development of his philosophy. In: Cottingham, J. (ed.). 2006: *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-36696-8.

- Rozemond, M. 1998: *Descartes's Dualism*. Cambridge: Harvard University Press. ISBN 0-674-19840-9.
- Ryle, G. 2009: *The Concept of Mind*. London, New York: Routledge. ISBN 0-203-87585-0.
- Shapiro, L. (ed.). 2007: *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago: The University of Chicago Press. ISBN 978-0-226-20441-3.
- Skirry, J. 2005: *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. New York: Continuum. ISBN 0-8264-8637-1.
- Švec, O. 2002: Předmluva. In: Descartes, R. *Vášně duše*. Praha: Mladá fronta. ISBN 80-204-0963-7.
- Thomson, G. 2004: *Descartes*. Bratislava: Albert Marenčin - Vydavateľ'stvo. ISBN 80-88912-63-6.

8 Summary

The main goal of this thesis is to provide the interpretation of Descartes's dualistic concept of mind and body, which is sometimes regarded as the main cause of the introduction of the mind-body problem. In this thesis, I attempt to take into account both theoretical and empirical arguments of Descartes's dualism because I would like to show that Descartes was not only metaphysics, but that he was primarily a scientist and a natural philosopher.

In the first part, I present the main sources of inspiration for Descartes's thinking, in particular those which might have affected his theory of the relationship of mind and body. As the main sources of inspiration, I mention scholasticism, mathematization and mechanistic way of thinking, numerous friendships and correspondence with contemporary thinkers. The second part presents Descartes's metaphysical arguments, which seek to prove that mind and body are two completely different substances. The third part discusses a relationship between mind and body in Descartes's theory of human physiology and psychology. This part also provides Descartes's empirical arguments for dualism.

In the last part, I focus on the main problems in Descartes's theory. The first problem is a special union of mind and body in human beings. The second problem is the interaction of mind and body, since these are two completely different substances. Descartes failed to adequately explain these two problems. These issues therefore remain the main theme of the contemporary philosophy of mind.