

Mezi filosofií a medicínou. Ke Kantovu překonání karteziánského dualismu mysli a těla¹

Robin Pech

Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy, Praha

robin.pech@natur.cuni.cz

Abstract:

Between Philosophy and Medicine: On Kant's Overcoming of the Cartesian Mind-Body Dualism

The aim of the study is to show that one of the essential motifs of Kant's critical philosophy is the issue of human health. Its starting point is therefore Kant's reflections in the *Metaphysics of Morals* (1797) and the *Conflict of the Faculties* (1798), where Kant presented his concept of so-called "universal medicine," which focuses on the problem of a healthy regimen. Since its basic assumption is that the body and mind of a person, however different they might be, are mutually connected so that the diseases of the body can be cured by way of the mind, it is the author's interpretation that this concept is a peculiar attempt to overcome the substantive dualism of mind and body seen in Descartes' *Meditations on First Philosophy* (1641). At the same time, however, Kant follows on from what Descartes himself attempted.

Keywords: Immanuel Kant, René Descartes, substantive dualism, philosophy, medicine

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.4r.649>

Úvod

Otázka přirozenosti a vzájemného vztahu mysli a těla patří mezi nejstarší problémy evropského myšlení. V rámci novověkého myšlení a novověké filosofie mu klasickou podobu dal René Descartes, a to svojí naukou o substanciálním dualismu mysli a těla. Během 17. a 18. století tato nauka pronikla také do německé univerzitní filosofie, kde byla na jejím základě vytvořena speciální filosofická disciplína, tzv. *racionální psychologie*. Od té doby byla proble-

1 Tento text vznikl s podporou Katedry filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy v rámci programu Cooperatio v oboru dějin filosofie a vědy.

matika karteziánského dualismu myslí a těla v německém prostředí diskutována zejména na půdě racionální psychologie. Do tehdejší odborné diskuse se svými přednáškami a texty zapojil také Immanuel Kant, který postupně dospěl k názoru, že problém přirozenosti a vzájemného vztahu myslí a těla přesahuje hranice možného teoretického poznání, ale za účelem odpovídajícího praktického jednání je možno je i nadále předpokládat.

Příkladem jednání, které z předpokladu odlišné přirozenosti a vzájemného vztahu myslí a těla přímo vychází, je podle Kanta péče o vlastní zdraví a životosprávu. Bylo by možno ukázat, že problematika lidského zdraví je nedílnou součástí Kantovy kritické filosofie jako takové.² Záměr předložené studie je však užší; jejím cílem je ukázat pouze to, jakým způsobem Kant problém lidského zdraví klade a řeší na poli praktické filosofie, a že tak činí v souvislosti s karteziánskou naukou o přirozenosti a vzájemném vztahu myslí a těla. Východiskem nám zde proto budou jednak vybrané pasáže z Descartových *Meditací o první filosofii*, jednak vybrané partie dvou Kantových spisů, *Metafyziky mravů* a *Sporu fakult*, kde jsou naznačeny jak předpoklady, tak důsledky Kantova odmítnutí substanciálního dualismu myslí a těla na poli jeho praktické filosofie.

Tělo a mysl v Descartově první filosofii

Jak víme z Descartových *Meditací o první filosofii*, ale také z dalších jeho textů, přirozenost lidské myslí spočívá podle jeho názoru v tom, že mysl je *věc myslící* (*res cogitans*), a přirozenost lidského těla zase v tom, že tělo je *věcí rozlehlou* (*res extensa*). V případě myslí se tedy v Descartově pojetí jedná o *substanci*, jejímž *atributem* je pouze *myšlení*, zatímco v případě těla o *substanci*, jejímž *atributem* je pouze *rozlehlost*.³ Pokud ale k přirozenosti myslí náleží pouze myšlení, a nikoli rozlehlost, a k přirozenosti těla naopak pouze rozlehlost, a nikoli myšlení, pak z toho, jak se zdá, vyplývá následující závěr: mysl je svou podstatou a přirozeností zcela odlišná od těla. Mysl a tělo člověka pak představují dvě naprosto odlišné *věci*, dvě naprosto odlišné *substance* se zcela odlišnými *atributy*. – Taková je, zhruba řečeno, základní formulace tzv. *substanciálního dualismu*, který se Descartovi tradičně připisuje a který

2 Viz již Rötgers, K., *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin – New York, de Gruyter 1975, s. 19–25; nověji a podrobně pak např. Vandewalle, B., *Kant: Santé et critique*. Paris, L'Harmattan 2001.

3 Srov. Descartes, R., *Méditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. Přel. P. Glombíček – T. Marvan – P. Zavadil. Praha, OIKOYMENH 2003, s. 27–35, 65–80. Toto dílo vyšlo ve francouzském souborném kritickém vydání pod názvem: Descartes, R., *Méditations de prima philosophia*. In: *Œuvres de Descartes*. Éd. Ch. Adam – P. Tannery. Paris, Vrin 1996. Na toto vydání odkazují dále zkratkou AT, za níž římská číslice definuje příslušný svazek a arabská pak čísla stránek. Zde citovaná místa: AT VII, s. 24–34; 71–90.

se již za Descartova života stal předmětem nejrůznějších diskusí a sporů týkajících se jednak reálné odlišnosti, jednak vzájemného vztahu mysli a těla. Je-li totiž mysl reálně odlišná od těla, je otázkou, zda a nakolik spolu oboje souvisí.

Diskuse a spory ohledně Descartova pojetí mysli a těla pokračují a trvají dodnes. V poslední době se ale stále častěji poukazuje na to, že substanciální dualismus, tedy přesvědčení o reálné odlišnosti mysli a těla, které, zdá se, vylučuje, nebo přinejmenším problematizuje možnost jejich vzájemného vztahu, není Descartovým posledním slovem v této věci.⁴ Descartes totiž ve skutečnosti nedokazuje pouze substanciální odlišnost, ale také, můžeme říci, substanciální jednotu mysli a těla. Pokud tedy uvažujeme o možném, nebo dokonce nutném *překonání* dualismu mysli a těla, nemusíme, jak se někdy uvádí, nutně opustit Descartovy úvahy o jejich substanciální odlišnosti; můžeme totiž také navázat na Descartovy úvahy o jejich substanciální jednotě.

Navázat lze v této souvislosti kupř. na Descartovo vlastní vyjádření k problému substanciálního dualismu, které nacházíme v *Odpovědích na čtvrté námitky* k jeho *Meditacím*, jejichž autorem byl Antoine Arnauld a jejichž první část se týkala právě Descartova pojetí mysli a těla. Descartes totiž v odpovědi na Arnauldovy námitky upřesňuje, jak sám chápe a užívá pojem *substance* a jakým způsobem lze podle jeho názoru dospět k závěru, že mysl a tělo jsou dvě zcela odlišné a samostatné substance. Rozlišuje přitom jednak substance *úplné* (*substantiae completae*), které existují samy o sobě, jednak substance *neúplné* (*substantiae incompletae*), které neexistují samy o sobě, ale pouze jako nesamostatné části nějakého vyššího celku.

Hned vzápětí se navíc ukáže, že Descartes od sebe tímto způsobem neodlišuje, jak by se mohlo zdát, dva různé druhy substancí, nýbrž dva různé aspekty každé jednotlivé substance. Příkladem takové substance je tu Descartovi lidská ruka: „Takto je neúplnou substancí ruka, když se vztahuje k celému tělu, jehož je součástí, ale je substancí úplnou, když se bere samostatně. A stejně mysl a tělo jsou neúplné substance, když se vztahují k člověku, v němž se skládají, ale brány samostatně jsou úplné.“⁵

Citovaná poznámka ukazuje, že na mysl i tělo člověka lze podle Descarta nahlížet ze dvou různých hledisek: buďto je možno je brát samostatně a chá-

4 Aucant, V., *La philosophie médicale de Descartes*. Paris, PUF 2006, s. 31–33; dále Sibony-Malpertu, Y., *Une liaison philosophique. Du thérapeutique entre Descartes et la princesse Élisabeth de Bohême*. Paris, Stock 2012; či Gress, G., *Dictionnaire Descartes*. Paris, Ellipse 2018, s. 78–82. Podobně, i když v odlišném smyslu, pak Hill, J., *Descartes and the Doubting Mind*. London – New York, Continuum 2012, s. 6 n., odkud také přebíráme výraz *substanciální dualismus* (*the substantial dualism*) označující Descartovo rozlišení myslící a rozlehlé substance, které má zásadní význam pro jeho úvahy o člověku a lidské přirozenosti.

5 Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, c.d., s. 194; překlad upraven (AT VII, s. 222).

pat jako úplné substance, které existují samy o sobě, anebo je možno brát je ve vztahu k celku, k němuž náleží, a chápat je jako neúplné substance, které existují jako nesamostatné části nějakého vyššího celku, jímž je v tomto případě, jak to Descartes vyjadřuje dále, „přirozenost celého člověka“.⁶ Je tedy zřejmé, že úvaha o přirozenosti lidské mysli a lidského těla, která poukazuje na jejich zásadní odlišnost a samostatnost, může a musí být doplněna navazující úvahou o přirozenosti celého člověka, která by poukázala na jejich vzájemný vztah a souvislost. V úvodní větě pojednání *O člověku* proto také čteme: „Lidé jako my jsou složeni z duše a těla. Je tedy třeba, abych vám nejprve popsal zvlášť tělo a poté zvlášť duši; nakonec vám pak musím ukázat, jak se tyto dvě přirozenosti musejí spojit a sjednotit.“⁷

Z uvedeného vyjádření jasně vyplývá, že úvaha o přirozenosti mysli a těla, která poukazuje k jejich substanciální odlišnosti, je podle Descarta součástí obecnější úvahy o přirozenosti celého člověka, která by měla poukazovat ke spojení a substanciální jednotě mysli a těla. Přesvědčení o substanciální odlišnosti mysli a těla tedy, jak vidno, v Descartově vlastním pojetí nijak nevylučuje ani neproblematizuje možnost jejich vzájemného vztahu a spojení. O tom, že je mysl v člověku spojena s tělem, Descartes podle všeho nikdy vážně nepochyboval; soustavně naopak upozorňoval na jejich vzájemný vztah a spojení. Ke vzájemnému vztahu a spojení mysli a těla proto poukazují také texty, které jinak dokazují jejich zásadní odlišnost, jako je tomu právě v *Meditacích*.

Descartova koncepce psycho-somatické medicíny

Descartova dualistická koncepce mysli a těla, která, připomeňme, je součástí důkazu nesmrtnosti lidské duše, dává odpověď na otázku po *rozdílu* a možném *oddělení* mysli od těla; nedává však odpověď na otázku po jejich *jednotě* a nutném *spojení*. Dualismus mysli a těla, jak je podán v *Meditacích*, ale i v jiných Descartových textech, je výsledkem specifického typu úvahy; totiž úvahy, kterou Descartes spojuje s výkonem tzv. „čistého chápání“ (*intellectus purus*), které se vedle matematiky a geometrie uskutečňuje také v oblasti první filosofie či metafyziky, a to bez účasti smyslové zkušenosti.⁸ Bez pomoci smyslové zkušenosti, na základě čistého chápání a myšlení, které se v tomto případě uskutečňuje na půdě první filosofie a metafyziky, lze ovšem s Descartem zodpovědět pouze otázku odlišnosti mysli a těla,

6 Tamtéž, s. 197 n. (AT VII, s. 228).

7 Descartes, R., L'Homme. In: AT XI, s. 119 n.

8 Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, c.d., s. 66 n. (AT VII, s. 72 n.).

nikoli otázku jejich jednoty. K zodpovězení této otázky je tak zapotřebí jediné: *opustit oblast první filosofie a metafyziky*.

Kýžené překonání dualismu myslí a těla, které, jak se ukazuje, nepožadují teprve Descartovy pokračovatelé a kritici, ale které požadoval již Descartes sám, není tedy, zdá se, podle jeho vlastního názoru možné provést na půdě a v oblasti první filosofie a metafyziky; předpokládalo by proto přesunutí a vstup do jiné oblasti a na jinou půdu. V jaké oblasti a na jaké půdě však hledí Descartes dualismus myslí a těla překonat? Na tuto otázku lze odpovědět následovně: problém dualismu myslí a těla hodlá Descartes překonat na půdě *medicíny*,⁹ Medicínu, která v jeho době platila za nauku o lidském těle, měl však Descartes v úmyslu za tímto účelem *zreformovat* tak, aby za svůj předmět pojala, jak se sám příležitostně vyjadřuje, „pravého člověka“ (*vray homme*),¹⁰ tedy nikoli pouze lidské tělo, které je společně s ostatními materiálními tělesy předmětem fyziky, ani pouze lidskou mysl, která je spolu se svými idejemi předmětem metafyziky, ale jak tělo, tak duši člověka v jejich jednotě, vzájemném vztahu a spojení.

Spojení myslí a těla, které se z hlediska metafyziky zdá být nemožné, nebo přinejmenším problematické, což potvrzují i některé Descartovy vlastní výrocky z korespondence,¹¹ se z hlediska medicíny, která by byla naukou o celku lidské přirozenosti, již tvoří jak tělo, tak mysl člověka, jeví naopak jako nezbytné a samozřejmé. Samozřejmost spojení a jednoty myslí a těla se však v tomto případě již nezakládá v čistém chápání, nýbrž ve vlastní smyslové zkušenosti. Jestliže odpověď na otázku týkající se rozdílnosti myslí a těla, která Descarta dovedla k přesvědčení o jejich substanciálním dualismu, předpokládá *obrat k čistému chápání*, a tedy *odvrat od smyslové zkušenosti*, pak odpověď na otázku týkající se jejich vzájemného spojení a jednoty, která by vedla k překonání substanciálního dualismu myslí a těla, předpokládá naopak *odvrat od čistého chápání*, a tedy *obrat k vlastní smyslové zkušenosti*.

Překování substanciálního dualismu, které se v Descartově pojetí, jak ho zde interpretujeme, uskutečňuje na půdě – reformované – medicíny a které předpokládá odklon od čistého chápání a příklon k vlastní smyslové zkušenosti, dobře ilustruje známé místo z *Meditací*, kde Descartes znovu opakuje a rozvíjí přesvědčení vyjádřené již dříve v *Rozpravě*. Podle tohoto přesvědčení není vztah myslí a těla možno chápat pouze instrumentálně a analogicky ke vztahu lodníka a lodi; dotyčné místo *Meditací* zní následovně: „Jinak bych totiž já, který nejsem nic jiného než myslící věc, nevnímal při po-

9 Podrobně viz Aucant, V., *La philosophie médicale de Descartes*, c.d., s. 31. Srov. Gress, G., *Dictionnaire Descartes*, c.d., s. 156 n.

10 Descartes, R., *Rozprava o metodě*. Přel. K. Šprunk. Praha, OIKOYMENH 2016, s. 45 (*Discours de la méthode*. In: AT VI, s. 59).

11 Viz např. Descartes, R., *Correspondence: janvier 1640 – juin 1643*. In: AT III, s. 693.

škození těla bolest smyslově, nýbrž bych toto poškození vnímal čistou chápavostí, jako lodník vnímá zrakem, když se na lodi něco poláme, a když tělo potřebuje jídlo nebo pití, výrazně bych to chápal a neměl bych smíšené vjemy hladu a žízně. Ony smyslové vjemy žízně a hladu, bolesti atd. totiž nejsou nic než jakési smíšené mody myšlení vyrůstající z jednoty a jakoby propletení mysli s tělem.¹² Citovaná pasáž jasně ukazuje, že jednotu a propojení mysli a těla (*unione & permixtione mentis cum corpore*) nelze podle Descarta postihnout čistým chápáním, ale pouze a jedině vlastní smyslovou zkušeností, jakou je např. zkušenost *hladu, žízně, bolesti* apod. Překonání substanciálního dualismu mysli a těla, který lze pro zjednodušení znázornit právě instrumentální metaforou lodníka a lodi, se tedy může a musí uskutečnit v obratu k těmto a dalším smyslovým zkušenostem. Nikoli tedy v odvratu od nich, který předpokládá výkon čistého chápání, jež se uskutečňuje na poli první filosofie a metafyziky. Snaha o překonání dualismu mysli a těla vede proto v Descartově pojetí nutně k opuštění metafyziky a vstupu na pole, můžeme říci, *psycho-somatické medicíny*, která je syntézou čistého chápání, jež umožňuje postihnout substanciální rozdíl mysli a těla, s vlastní smyslovou zkušeností, která dovoluje postihnout jejich substanciální jednotu a spojení.

Tělo a mysl v Kantově praktické filosofii

V § 4 „Metafyzických principů nauky o ctnosti“, druhé části *Metafyziky mravů*, a to v rámci obecnější úvahy o dělení morálních povinností, Kant krátce uvažuje o karteziánském substanciálním dualismu mysli a těla.¹³ Dělení povinností, o které se zde Kant pokouší, ovšem vyžaduje odpovídající pojem povinnosti, který má v Kantově pojetí dvě odlišné stránky: předpokládá na jedné straně zavazující, na druhé straně zavázaný *subjekt povinnosti*.¹⁴ Subjektem povinnosti je ale v tomto případě jeden a tentýž *člověk*, který si na jednu stranu povinnost sám aktivně *ukládá*, na druhou stranu se jí však také sám pasivně *podřizuje*. Tento zdánlivý rozpor, který spočívá v tom, že člověk je zároveň aktivním – zavazujícím – i pasivním – zavázaným – subjektem povinnosti, Kant řeší poukazem k tomu, že v člověku je možné rozlišit dvojí, jak sám říká, *kvalitu: kvalitu smyslovou a kvalitu rozumovou*.¹⁵

Pokud spolu s Kantem člověka chápeme jako bytost smyslovou, pojmáme ho v jiném ohledu, tedy v jiné kvalitě, než když jej chápeme jako bytost ro-

12 Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, c.d., s. 73 (AT VII, s. 81).

13 Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Akademie-Ausgabe. Kant's gesammelte Schriften von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, Reimer (ab 1922 de Gruyter) 1900 nn. Na tuto edici dále odkazují zkratkou AA, za níž následuje číslo svazku označené římskou číslicí a stránkový údaj označený číslicí arabskou. Zde citované místo: AA VI, s. 419.

14 Tamtéž, s. 417.

15 Tamtéž, s. 418.

zumovou. V prvním případě člověka chápeme jako *bytosť přírodní*, v případě druhém jako *bytosť morální*; jednou jej tedy chápeme jako *živočicha*, podruhé jako *osobu*.¹⁶ Na základě těchto rozlišení dospívá Kant nakonec k závěru, že morální povinnosti a závazky se vztahují k člověku ve smyslu osoby. Pouze jako osoba, a tedy jako rozumem nadaná morální bytosť je totiž člověk „bytosť schopnou závazku“ (*ein der Verpflichtung fähiges Wesen*).¹⁷ Otázkou však zůstává, jestli je touto schopností míněna schopnost si povinnost aktivně ukládat, nebo schopnost se povinnosti pasivně podřizovat. Nemá-li se tedy člověk v této souvislosti dostat sám se sebou do rozporu, nemá-li být zároveň a ve stejném smyslu aktivním i pasivním subjektem povinnosti, pak je zde zapotřebí rozlišit: aktivním – zavazujícím – subjektem povinnosti je člověk jakožto osoba, pasivním – zavázaným – subjektem povinnosti je člověk jakožto živočich, tzn. jakožto „živá tělesná bytosť“ (*ein lebendes körperliches Wesen*).¹⁸

Jestliže ale Kant v člověku rozlišuje jednak pasivní smyslovou, jednak aktivní rozumovou stránku, a pokud současně přepokládá, že jakožto bytosť rozumová je člověk bytosť morální, a tedy osobou, zatímco jakožto bytosť smyslová je bytosť přírodní, a tedy živým tělesným tvorem, mohli bychom se dále ptát, jak toto kantovské rozlišení souvisí s výše uvedeným karteziánským dualismem mysli a těla. K této otázce se Kant na uvedeném místě *Metafyziky mravů* v krátkosti vyjadřuje takto: „Jak zavázaným, tak zavazujícím subjektem je vždy pouze člověk, a pokud je nám v teoretickém ohledu dovoleno v člověku navzájem odlišovat duši a tělo jakožto přirozené lidské vlastnosti, pak nám přesto není dovoleno myslet je jako odlišné, člověka zavazující substance, abychom tím oprávnili rozdělení povinností vůči tělu a vůči duši.“¹⁹

Kant sám, jak vidno, morální povinnosti a závazky nerozlišuje podle toho, zda se vztahují k tělu nebo k duši člověka. Takové rozlišení a dělení povinností by totiž, jak z citovaného vyjádření vyplývá, předpokládalo, že v člověku lze navzájem odlišit tělo a duši jakožto dvě zcela odlišné substance, které člověka zavazují. Rozlišení mezi tělem a duší, které je z teoretického hlediska, kdy jde o to určit a rozlišit přirozené vlastnosti člověka, přípustné, je tedy podle Kanta z praktického hlediska, kdy jde o to určit a rozlišit morální povinnosti a závazky člověka, naopak nepřípustné. Kant to sám objasňuje následovně: „Ani zkušeností, ani rozumovými úsudky nejsme dostatečně poučeni o tom, zda má člověk duši (jakožto v něm sídlící, od těla odlišnou a schopnou nezá-

16 Tamtéž, s. 418 nn.

17 Tamtéž, s. 418.

18 Tamtéž.

19 Tamtéž, s. 419.

visle na něm myslet, tzn. duchovní substancí), nebo zda život nemůže být vlastností matérie; a má-li se to tím prvním způsobem, pak by nebyla myslitelná žádná povinnost člověka vůči jakémukoli tělesu (jakožto zavazujícímu subjektu), i kdyby se jednalo o lidské tělo.²⁰

Uvedená Kantova poznámka nabízí, zdá se, dva argumenty, které dokazují, proč je substanciální dualismus duše a těla problematický. *První* argument poukazuje na to, že ani smyslová zkušenost, ani rozumové úsudky, tedy ani věda, ani čistá filosofie či metafyzika, neskýtají dostatek poznatků o tom, zda má člověk duši, která je zcela odlišná od těla, ani o tom, zda život není jen určitou vlastností matérie. – *Druhý* argument však poukazuje na to, že i kdybychom předpokládali, a to přesto, že o tom nemáme dostatečné důkazy, že člověk skutečně má takovou duši, která se jakožto duchovní substance zásadně liší od těla coby substance materiální, což je v podstatě tradiční karteziánské pojetí, pak by odtud podle Kanta vyplýval zcela absurdní závěr: za tohoto předpokladu by totiž nebyla myslitelná žádná morální povinnost či závazek vůči jakémukoli tělesu, včetně lidského těla.

První argument je dostatečně znám z Kantovy teoretické filosofie.²¹ Druhý argument, který patří do kontextu Kantovy praktické filosofie, si však zaslouhuje zvláštní pozornost. Kant na příslušném místě *Metafyziky mravů* nijak nevysvětluje, proč, když předpokládáme substanciální odlišnosti duše a těla, jsou jakékoli morální povinnosti a závazky týkající se lidského těla, ať už vlastního, nebo cizího, nemyšlitelné.²² Tento důsledek jednoduše konstatuje. Bližší vysvětlení je proto zapotřebí rekonstruovat; souvisí však patrně s tím, že za předpokladu substanciálního rozdílu mezi duší a tělem, kdy duši pokládáme za duchovní, a tedy myslící, zatímco tělo za materiální, a tedy, dodejme, rozlehlou, substancí, nelze cizí ani vlastní tělo chápat jakožto „zavazující subjekt“ (*verpflichtendes Subjekt*).²³ Za takový subjekt by totiž v dualistickém chápání bylo možno pokládat pouze duši člověka, protože jedině ta je – na rozdíl od těla – schopna myšlení, bez něhož podle Kanta není žád-

20 Tamtéž.

21 Srov. úvahy o tzv. *paralogismech čistého rozumu* v *Kritice čistého rozumu*. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík. Druhý, upravené vydání připravili J. Kuneš a M. Sobotka. Praha, OIKOYMENH 2020, s. 273–289. První vydání *Kritiky čistého rozumu*, standardně označované písmenem A, vyšlo roku 1781 v Rize. Druhý vydání, označované písmenem B, bylo publikováno r. 1787 v Hamburku. Zde citované pasáže viz A 341–405/B 396–428. Odborná diskuse a sekundární literatura k tomuto tématu jsou velmi rozsáhlé; za všechny viz alespoň Snowdon, P. F., *The Lessons of Kant's Paralogism*. In: Gomez, A. – Stephenson, A. (eds.), *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*. Oxford, Oxford University Press 2017, s. 245–261), kde lze nalézt jednak shrnutí dosavadní odborné diskuse, jednak odkazy na další badatelskou a sekundární literaturu.

22 Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, c.d., s. 419.

23 Tamtéž.

ná morální povinnost ani možná, ani myslitelná.²⁴ Nevysloveným předpokladem druhého, řekněme *praktického*, Kantova argumentu proti substanciálnímu dualismu myslí a těla je tedy to, že mysl člověka nelze jednoduše oddělit od jeho těla, protože lidskou přirozenost společně tvoří jak mysl, tak tělo.

Kant sám, jak z řečeného vyplývá, nepovažoval morální povinnosti a závazky vůči cizímu či vlastnímu tělu za nemyslitelné. Nemyslitelnými se podle něj stávají pouze tehdy, pokud předpokládáme substanciální odlišnost myslí od těla. Kant tedy uznává a rozeznává morální povinnosti a závazky vůči cizímu i vlastnímu tělu; nebude je však odvozovat z předpokladu substanciální a reálné odlišnosti myslí od těla, nýbrž z rozlišení dvou odlišných stránek či kvalit člověka: kvality přírodní a kvality morální. Už z toho je ale zřejmé, že kantovské rozlišení mezi člověkem jako živočichem a člověkem jako osobou se nekryje s karteziánským rozlišením myslí a těla. Je ale třeba zároveň doplnit, že povinnosti a závazky vztahující se k lidskému tělu Kant zahrnuje mezi povinnosti a závazky vztahující se k člověku v jeho přírodní, neboli, jak se někdy také vyjadřuje, *zvířecí* či *animální* kvalitě.²⁵

Povinnosti a závazky vztahující se k přirozené, smyslové, zvířecí, animální či, jedním slovem, *tělesné* stránce člověka nicméně patří podle Kanta mezi ty vůbec první a základní, kterými je člověk jako rozumová a morální bytost povinován a zavázán. Tyto prvotní a základní povinnosti se přitom vztahují primárně k jeho vlastnímu, nikoli cizímu tělu. Povinnosti a závazky, které má člověk vůči svému vlastnímu tělu, jsou pak následující: „(a) sebezachování, (b) zachování rodu, (c) zachování vlastní schopnosti k příjemnému, avšak stále jen zvířecímu užívání života.“²⁶ Všechny tyto základní morální povinnosti a závazky týkající se vlastního těla jsou ale v Kantově pojetí pouze *negativní*. Nemají totiž charakter pozitivních *příkazů*, ale charakter negativních *zákazů*, které zakazují dělat to, co je, jak se Kant vyjadřuje, *proti přírodě*, čímž se míní: „[a] sebevražda, [b] nepřirozené užívání pohlavního pudu, a [c] neuměřená konzumace jídla a [alkoholických] nápojů.“²⁷

Uvedené povinnosti či zákazy a jejich přestupky jsou tedy, jak vidno, komplementární; navzájem se doplňují. Sebevražda je tak přestupkem proti povinnosti sebezáchovy; povinnost sebezáchovy je ale zákazem sebevraždy. Nepřirozené užívání pohlavního pudu je přestupkem proti povinnosti zachování rodu; povinnost zachování rodu je ovšem zákazem nepřirozeného užívání pohlavního pudu. Neuměřená konzumace jídla a alkoholických nápojů je přestupkem proti povinnosti zachovat si schopnost k příjemnému, avšak

24 Tamtéž, s. 418.

25 Tamtéž, s. 421.

26 Tamtéž, s. 420.

27 Tamtéž.

stále pouze animálnímu, tzn. tělesnému užívání života; povinnost zachovat si tuto schopnost je však zákazem nemírnosti v jídle a pití.

Všechny tyto negativní povinnosti a závazky, které se týkají člověka v jeho animální kvalitě, a vztahují se proto k jeho vlastnímu tělu, podle Kanta nicméně vyplývají z jednoduché zásady: „Žij ve shodě s přírodou (*natura convenienter vive*), tj. udržuj v dokonalosti svou přirozenost.“²⁸ Je proto zřejmé, že dodržování výše uvedených povinností a závazků, které zakazují jednat proti přírodě i vlastní přirozenosti, souvisí s určitým způsobem života, s odpovídající *živosprávou*, která udržuje a uchovává lidské tělo, pokud možno, v dokonalém stavu, tedy ve *zdraví*. Úvahami o základních morálních povinnostech a závazcích, které se vztahují k člověku v jeho animální kvalitě a tělesné přirozenosti, tak Kant, jak vidíme, vstupuje na pole, které se prostírá na pomezí praktické filosofie a medicíny.²⁹

Kantova koncepce dietetiky a univerzální medicíny

Mezní oblast, která umožňuje propojit úvahu o základních morálních povinnostech a závazcích s úvahou o tělesném zdraví a vhodné živosprávě, Kant sám – v návaznosti na starší, hippokratovskou tradici – nazývá výrazem *dietetika*. K pojmu a problematice dietetiky, která je zpola filosofickou, zpola lékařskou disciplínou, jež se zabývá živosprávou v nejširším smyslu, se Kant nejpodrobněji vyjádřil ve třetím, závěrečném pojednání *Sporu fakult*, které nese název „O moci mysli ovládat své chorobné pocity prostřednictvím pevného předsevzetí“ a které, obecně vzato, tematizuje vzájemný vztah a souvislost mezi filosofií a medicinou, kterou potvrzuje právě dietetika charakterizovaná jako *univerzální medicína*.³⁰ Tato zčásti filosofická, zčásti lékařská disciplína vychází z předpokladu, podle kterého je možno působit na lidské tělo prostřednictvím mysli. Jejím výchozím předpokladem je proto vzájemný vztah a spojení mysli a těla, nikoli jejich substanciální odlišnost a nezávislost.

Jak vyplývá z Kantovy korespondence a rukopisné pozůstalosti, pojednání „O moci mysli ovládat své chorobné pocity prostřednictvím pevného předsevzetí“ („Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“), které tvoří závěrečnou, třetí část *Sporu fakult*, se mělo nejprve jmenovat jinak. Původně Kant pojednání při-

28 Tamtéž, s. 419.

29 Ke Kantově vztahu k medicíně a k jeho pojetí dietetiky viz např. Wiesing, U., Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin. In: Gerhard, T. – Meyer, T. (Hrsg.), *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin – New York, de Gruyter 2005, s. 84–116; podrobněji pak Tsouyopoulos, N., *Asklepios und die Philosophen. Paradigmawechsel in der Medizin im 19. Jahrhundert*. Hrsg. von C. Wiesemann – B. Bröker – S. Rogge. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2008, s. 105–130.

30 Kant, I., *Streit der Fakultäten*. In: AA VII, s. 98.

pravoval pod názvem „Moc myslí nad jejími chorobnými tělesnými počitky“ („Die Macht des Gemüts über seine krankhafte körperliche Empfindungen“).³¹ Je tedy zřejmé, že výchozím problémem Kantovy úvahy byl od počátku vzájemný vztah myslí a těla, o kterém zde však Kant uvažoval v souvislosti s otázkou vzájemného vztahu filosofie a medicíny. Předpokladem této úvahy, jak ještě uvidíme, je přesvědčení o vzájemném spojení myslí a těla; jejím výsledkem pak přesvědčení o možném propojení filosofie a lékařství v rámci tzv. *univerzální medicíny*. Univerzální medicína proto v Kantově pojetí předpokládá a vyžaduje spojení odpovídající technické dovednosti, kterou nabízí lékařství, a morálně-praktické moudrosti, kterou nabízí filosofie. Teprve spojením obojího pak podle Kanta vzniká zcela unikátní a specifická *schopnost*; kdo si tuto schopnost osvojí, „je schopen k tomu, co *pomáhá*, a to na základě dovednosti, předepisovat to, co je samo o sobě *povinností*, a to na základě moudrosti“.³² Uvedená schopnost předepisování a předpisu zde přitom zjevně souvisí s tím, co Kant v *Základech metafyziky mravů* blíže charakterizuje a určuje jako na jedné straně *technické*, na straně druhé *morální imperativy*, tedy jako *pravidla dovednosti a příkazy* či *zákony mravnosti*.³³ V obou případech se tedy jedná o tzv. *maximy jednání*, které dávají odpověď na otázku: „Co mám konat?“ Jak otázka zdraví, kterou si klade lékařství, tak otázka všeobecné povinnosti, kterou si klade morálně-praktická filosofie, je tedy v našem textu viděna v přímé souvislosti s problematikou odpovídajícího jednání a nejednání.

Jak ale z tohoto hlediska vymezit vztah mezi lékařstvím a morálně-praktickou filosofií? Viděli jsme výše, že jedno i druhé Kant spojuje se schopností něco předepisovat; zároveň se však ukazuje, že to, co se zde v jednom i druhém případě předepisuje, je určité jednání či nejednání, které je v případě lékařství zaměřeno ke zdraví, v případě morálně-praktické filosofie k povinnosti. Otázka pak samozřejmě zní: Jak jedno s druhým souvisí? V jakém vztahu je dodržování povinnosti k udržování zdraví? Je dodržování morálních povinností a závazků zároveň prospěšné lidskému zdraví? V jistém smyslu ano. Univerzální medicína, která v sobě spojuje lékařství s morálně-praktickou filosofií, totiž podle Kanta pomáhá, a tedy prospívá lidskému zdraví, třebaže specifickým způsobem: „nepomáhá všem a se vším, ale přece nemůže chybět v žádném [lékařském] předpisu.“³⁴

31 Viz např. Kant's Briefwechsel. In: AA XII, s. 157, 203 aj. Srov. Brandt, R., *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*. Berlin, Akademie Verlag 2003, s. 141.

32 Kant, I., *Streit der Fakultäten*, c. d., s. 97 n.

33 Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Třetí, opravené vydání připravili M. Barabas a P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 2014, s. 34–39. Německé standardní vydání: Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: AA IV, s. 416–419.

34 Kant, I., *Streit der Fakultäten*, c. d., s. 98.

Univerzální medicína tak podle všeho nabízí určitý univerzální léčebný prostředek, který napomáhá lidskému zdraví, a tudíž odpomáhá od nemoci. V jakém smyslu je tento prostředek univerzální, je z textu našeho pojednání těžko určit. Kant sám k tomu nicméně dodává toto: „Tento univerzální prostředek se však týká pouze *dietetiky*, tj. působí pouze *negativně*, jako umění *bránit se* nemocem. Takové umění ale předpokládá schopnost, kterou může poskytnout jedině filosofie nebo její duch.“³⁵ Univerzální medicínu je tedy podle Kanta možno ztotožnit s dietetikou, která je uměním bránit se či předcházet nemocem. Toto umění je zaměřeno ke zdraví a uzdravování, a proto ho Kant vedle *farmakologie* a *chirurgie* považoval za třetí a nejvyšší lékařské umění.³⁶ V jeho pojetí se ovšem úzce prolíná s morálně-praktickou filosofií. Morálně-praktická filosofie je tak podle Kanta dokonce výchozím předpokladem dietetického umění, jelikož toto umění předpokládá schopnost, kterou nabízí a poskytuje jedině ona sama. Co je to však, musíme se rovněž ptát, vlastně za schopnost? – To Kant sám objasňuje, když určuje nejvyšší úlohu a základní téma univerzální medicíny, resp. dietetiky, jímž má být schopnost: „ovládnout své vlastní chorobné pocity pomocí lidské mysli a prostřednictvím pouhého pevného předsevzetí.“³⁷

Citovaná formulace, která zároveň předkládá i předpokládá určité pojetí mysli a těla, je v souladu jednak se základní myšlenkou a názvem sledovaného pojednání *Sporu fakult*, ale také s tím, co Kant o morálně-praktické filosofii tvrdil již v *Kritice čistého rozumu*. Morální filosof, moralista, jak se zde uvádí, se totiž vyznačuje především schopností „sebeovládání prostřednictvím rozumu“ (*die Selbstbeherrschung durch Vernunft*).³⁸ Schopnost ovládat prostřednictvím mysli a pevného předsevzetí své vlastní tělesné pocity, tedy podle Kanta vyznačuje a určuje filosofa ve vlastním, tzn. morálním smyslu. Filosof však tuto schopnost získává jako filosof, tedy prostřednictvím filosofie, kterou přijal, kterou zastává a kterou se ve svém životě také sám řídí, což s sebou nese určité volní předsevzetí a odhodlání vést odpovídající způsob života.

Univerzální medicína a dietetika jsou proto v Kantově pojetí pevnou součástí morálně-praktické filosofie, která právě proto není pouze *naukou o ctnosti*, ale také *naukou o zdraví*.³⁹ Současně je však třeba zdůraznit, že univerzální medicína a dietetika je uměním ukládat si odpovídající životosprávu, která v první řadě vyžaduje pozornost vůči vlastnímu tělu a schopnost ovládat nejrůznější tělesná hnutí – mezi která můžeme spolu s Kantem řadit

35 Tamtéž.

36 Srov. Kant's handschriftlicher Nachlaß. In: AA XV, s. 996.

37 Kant, I., *Streit der Fakultäten*, c.d., s. 98.

38 Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, c.d., s. 539, A 840/B 866.

39 Kant, I. *Streit der Fakultäten*, c.d., s. 101.

zejména přirozené instinkty, pudy, pocity či afekty – prostřednictvím a silou vlastního rozumu, myšlení a vůle.⁴⁰

Schopnost sebeovládání, je-li chápána a pojata jako schopnost ovládat své vlastní tělo a tělesná hnutí, nicméně předpokládá, že tělo není substancí zcela odlišnou od mysli a že mezi myslí a tělem existuje určitý vztah, který sice nelze teoreticky dostatečně poznat, ale který je přesto možno předpokládat, jde-li nám o to vést nejen mravný, ale také zdravý a příjemný praktický život.

Závěr

Kantova koncepce univerzální medicíny, která se pohybuje na pomezí morálně-praktické filosofie a lékařství a soustředí se na otázku zdraví a životosprávy, ukazuje jednu z možných cest jak – v návaznosti na novověké myšlení a novověkou filosofii – klást a řešit otázku substanciálního dualismu mysli a těla. Kant se přitom, jak jsme se pokusili ukázat výše, v této souvislosti vydává podobnou cestou, kterou se před ním vydal již Descartes: substanciální dualismus mysli a těla překonává úvahou, která poukazuje na možné a nutné propojení filosofie a medicíny. Úvahy o vzájemném vztahu filosofie a medicíny, jež jsme zde sledovali v návaznosti na Descarta, kterého lze s určitou mírou zjednodušení považovat za zakladatele novověké filosofie, a na Kanta, kterého je se stejnou mírou zjednodušení možné považovat za jejího dovršitele, mají ale samozřejmě starší původ. Jak problém substanciálního dualismu, tak snaha o jeho řešení a překonání, která je vlastní jak Descartovi, tak Kantovi, zřejmě vycházejí ze starší tradice antické filosofie a hippokratovského lékařství, která vyžaduje *myslet přirozenost lidského těla i mysli ve vztahu k přirozenosti člověka jako celku*.⁴¹ Kantovu i Descartovu návaznost na tu to tradici by tedy bylo záhodno blíže prozkoumat; vodítkem by nám pak ovšem muselo být specificky lékařské téma: problematika lidského zdraví.

40 Tamtéž, s. 98. Srov. Foucault, M., *Dějiny sexuality*. II: Užívání slasti. Přel. K. Thein – N. Darnadyová – J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003, s. 143 nn.

41 Srov. např. Bartoš, H., Koncept lidské přirozenosti v hippokratovském lékařství. In: Chvátal, L. – Hušek, V. (eds.), *„Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti*. Sborník z konference Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2008, s. 9–23; Thein, K., Lidská přirozenost a její rozmanitost v Corpus Hippocraticum. In: Fischerová, S. – Beran, A. (vyd.), *Medicina mezi jedinečným a univerzálním*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2012, s. 31–55.