

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Fakulta humanitních studií

Spinozovo pojetí člověka a jeho jednání

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, Csc.

Vypracoval: Karel Neterda

Praha 2009

Poděkování:

Chtěl bych touto cestou vyjádřit svůj dík vedoucímu mé práce, doc. PhDr. Ladislavu Benyovszkému, Csc. za jeho cenné připomínky, jichž se mi od něj dostalo při konzultacích. Velmi oceňuji také jeho trpělivost a ochotu, s níž se mi vždy věnoval.

Chci rovněž poděkovat Mgr. Martinovi Vrabčovi za přínosné rady při mém překladu Hampshirea a za pomoc s některými filosofickými pojmy.

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ:

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

V Praze dne 25.6.2009

.....

podpis

OBSAH:

1. Úvod.....	5
2. Poselství Spinozovy filosofie.....	6
2.1 Bůh.....	6
2.2 Náboženství.....	7
2.3 Člověk.....	8
3. Krátký exkurs do Spinozova života.....	9
3.1 Rodina.....	9
3.2 Vzdělání.....	10
3.3 Životní strasti.....	10
3.4 Vlivy působící na jeho filosofii.....	11
3.5 Osobnost a životní postoje.....	12
4. Ontologický rozvrh.....	13
5. Způsoby pravdivého poznání.....	17
5.1 Čtyři způsoby poznávání.....	18
5.1.1 Poznatek z doslechu (či jiného znaku).....	18
5.1.2 Poznatek z nejisté zkušenosti.....	18
5.1.3 Poznatek skrze usuzování na esenci věci z jiné věci	19
5.1.4 Poznatek, v němž je věc poznávána skrze samotnou esenci.....	19
5.2 Správná metoda poznávání	20
5.3 Kritéria pravdivosti poznání.....	21
6. Člověk jako složený modus.....	22
6.1 Jednota mysli a těla.....	24
6.2 Interpretace usilování člověka.....	27
7. Systém afektů.....	29
7.1 Druhy afektů a jejich podstata.....	30
7.2 Činné a trpné stavy.....	33
7.3 Rozlišování dobra a zla.....	35
8. Lidské jednání.....	38
8.1 Svoboda.....	39
8.2 Nutnost.....	42
9. Závěr.....	43
10. Seznam použité literatury.....	46

1. Úvod

Tato práce si klade za cíl ozřejmit některé teze novověkého filosofa Benedikta Spinozy (který se jako jeden z mála myslitelů odvážil vytvořit vlastní filosofickou soustavu - snad s výjimkou Platóna). Ačkoli mu osud vyměřil jen necelé půl století života¹ a na rozdíl od jiných význačných filosofů² si byl nucen kromě filosofování vydělávat na živobytí (zabýval se broušením optických skel a čoček), dokázal formulovat učení, jež vzbuzuje zájem dodnes.

Spinozovou celoživotní snahou bylo pochopení člověka a jeho postavení ve světě, pokoušel se nalézt cestu, jež by lidskému individuu umožnila lépe nakládat se svým životem, neboť soudil, že všechny vědy mají jediný cíl – aby byla dosažena nejvyšší lidská dokonalost³. Veškeré své uvažování podřídil podobně jako Descartes rozumu, jehož prostřednictvím se lze dobrat pravdivého poznání věcí a který považuje za arbitra ve věci „jsoucna“⁴, neboť rozhoduje s konečnou platností o tom, co je jsoucno a co ne-jsoucno⁵.

Spinozovo vidění světa – jež má blízko k racionalistické filosofii, která považuje rozum (*ratio*) za jediný a nejvyšší zdroj poznání pravdy a nedůvěřuje smyslové zkušenosti - ve své době vzbudilo mnohé vášně a jeho původnost a originalita našla odezvu jen u několika současníků. Jeho myšlenky byly většinou společností zavrženy, aby začaly žít „druhým životem“⁶ až dlouho po Spinozově smrti. V současnosti známe nespočet interpretací jeho filosofie a na mnoha místech světa existují i spinozovské společnosti.

V této práci se sice budu věnovat Spinozovu **pojetí člověka a jeho jednání**, pokládám však za nezbytné, osvětlit **poselství Spinozova učení** a jeho význam. Domnívám se, že je také třeba zmínit se alespoň okrajově o skutečnostech z **filosofova života**, jež podle mého názoru ovlivnily způsoby a závěry jeho uvažování. Následuji tím přitom Spinozova příkladu, neboť on sám považoval poznání osobnosti mluvčího za klíč k pochopení jeho tvrzení⁷. Dále se pokusím nahlédnout Spinozův základní **ontologický rozvrh**, jenž je nejdůležitějším stavebním kamenem jeho filosofie a tvoří jakýsi fundament jeho nauky o světě, v jehož hierarchii náleží lidskému jsoucnu vysoké postavení. Poté se zaměřím na jeho výklad způsobů **pravdivého poznání**, jež je nezbytným předpokladem správné

1 24. listopadu 1632 - 21. února 1677

2 Bez větších finančních problémů žili např. Leibniz, Schopenhauer, Locke a po většinu života kromě posledních několika let i Bacon

3 *Pojednání o nápravě rozumu*, II, 16, s. 47

4 *Hemelík* v předmluvě k *Metafyzickým myšlenkám*, s. 33

5 Tamtéž, s. 32

6 *Hemelík* 1996, s. 7

7 *Hemelík* 2006, s. 20

orientace ve světě a zakládá možnost vést lidský život po správné cestě. **Člověka a jeho založení**, vztahu mysli a těla a Spinozovy teorie lidského usilování se bude týkat další část práce, přičemž právě tato oblast inspirovala mnohé jeho myšlenkové pokračovatele (ať už z oboru filosofie či psychologie). V následující části se budu věnovat Spinozovu **systemu afektů**, jejich druhům a podstatě a také pojmání dobra a zla, jež s afekty souvisí. Práci pak zakončím představením Spinozovy teorie **lidského jednání** a jejích dvou aspektů - svobody a nutnosti.

Nejprve bych se však pokusil nastínit, jakými problémy se Spinoza ve své filosofii zabýval, jak je myšlenkově uchopil a stručně se zmíním o několika nejzávažnějších.

2. Poselství Spinozovy filosofie

V době svého vzniku byl spinozismus pokusem o filosofické porozumění situace novověkého člověka, jenž byl založený na víře v moc a pravdivost rozumového poznání. Přestože se o spinozismu převážně soudí, že je ontologickou naukou o Bohu, od níž se teprve odvíjejí vztahy k člověku a ke světu, jedná se především o filosofii člověka, jakousi filosofickou antropologií⁸. Bůh sice zaujímá ve Spinozově filosofii dominantní postavení a lidské jsoučno je jím ve své existenci přísně determinováno, filosof však neskrývá svůj upřímný zájem o spásu člověka, jíž lze dosáhnout jen prožíváním autentického života. Tím míní následování cesty ke svobodě, štěstí a blaženosti⁹. Vychází z přesvědčení, že člověk dokáže ovlivnit kvalitu svého života - že „*je schopen rozumem a racionální intuicí dosahovat pravdivého poznání a ve své mysli pracovat s adekvátními idejemi*“¹⁰. Spinozova filosofická soustava vyvolává podle Hemelíka dojem jakési „dvojkolejnosti“ – jakoby vedle sebe působily *dva řády* či byl uplatňován *dvojitý typ determinismu*: jeden „přírodní“, přísně *deterministický a mechanický řád kauzálního působení*, druhý pak „lidský“, tj. *řád prosazující se skrze lidské aktivity*, jejichž povaha rozhodně není pouze mechanická¹¹.

2.1 Bůh

Ve Spinozově pojetí jsou jsoučna uspořádána do jakési struktury či hierarchie podle toho, jaká míra bytí jim přísluší, přičemž jejich bytí pochází od Boha, jenž je jsoučnem absolutním, a proto nanejvýš dokonalým a nekonečným a v dané soustavě má

8 Hemelík 1996, s. 15

9 Hemelík 1996, s. 20

10 Hemelík 1996, s. 15

11 Hemelík 2006, s. 390

privilegované postavení. Bůh nejedná ze své svobodné vůle, nýbrž z něj vše vyplývá s nevyhnutelnou nutností, jež panuje jak v řádu věcí, tak v řádu idejí¹².

Ačkoli byl Spinoza v mládí ovlivněn Descartem, nahrazuje jeho dualismus (věci myslící a věci rozlehlé jakožto samostatných substancí) substancí jedinou, jíž je Bůh či příroda – a rozlehlost a myšlení jsou pouhými jejími atributy. Bůh jako substance absolutně dokonalá má sice nekonečné množství atributů - přičemž všechny jsou věčné¹³ - člověk je však schopen nahlédnout prostřednictvím rozumu pouze dva výše zmíněné atributy.

Všechny stvořené věci pocházejí od Boha - „*existují pouze skrze sílu neboli esenci Boha a nikoli svou vlastní silou*“¹⁴ a bez Boha tedy nemůže nic ani existovat ani být pochopeno¹⁵. Bůh je ve všem a jedná podle zákonů své přirozenosti - „*boží vůle je souhrnem všech příčin a zákonů a boží intelekt je souhrnem všeho myšlení*“¹⁶.

Bůh a jeho idea tedy zakládá Spinozovo myšlení, je jeho středobodem a ukazuje Boha jako celek všech bytných předpokladů, jako ontologický princip, neboť celý svět je v Bohu.

2.2 Náboženství

V otázkách náboženství zastával Spinoza postoje, které byly v naprostém rozporu s tehdejšími pojetím Boha a teologie vůbec. Odmítal pověry, rozumové nahlédnutí pokládal za jediné kritérium náboženské správnosti a místo „Božích přikázání“ upřednostňoval poznání Boha. Ve své době byl jedním z prvních kritických čtenářů Bible. Proroctví podle něj vychází z fantazie, nikoli z pochopení, neboť nejsou jasnými a rozlišenými idejemi¹⁷.

Písmo má být vykládáno jen z Písma¹⁸. Musíme je chápat a vykládat a ve dvojím smyslu¹⁹: Má totiž jakýsi povrch, který je určený prostým lidem – jež stěží oslovíme požadavkem, ať užívají rozumu, nýbrž spíše tím, že podpoříme jejich obraznost (proto se v Bibli objevují smyslové obrazy, přirovnání, paraboly či zázraky atd.) - neboť většina lidí věří, že Bůh se zjevuje právě tam, kde zázrak naruší přirozený běh přírody. Rozumný člověk podle Spinozy naproti tomu spatřuje moc a velikost Boha tam, kde nahlíží vládu velkých a neměnných zákonů běhu světa a pod oním povrchem Bible nalézá hluboké a

12 *Tretera*, s. 313

13 *Etika*, I, tvrz. 19, s. 27

14 *Metafyzické myšlenky*, II, kap. 1, § 4, s. 97

15 *Etika*, tvrz. 14, s. 19

16 *Durant*, s. 160

17 *Röd*, s. 319

18 *Röd*, s. 320

19 *Störig*, s. 235

věčné myšlenky²⁰.

Spinoza nahlížel Boha i člověka neobvyklým úhlem pohledu - zavrhl křesťanskou ideu Boha jako transcendentního stvořitele a tím odmítl také křesťanskou tezi, že lidé jsou svojí povahou úplně výjimeční a jsou odděleni „jako ostrovy“ od zbytku přírody díky tomu, že mají nadpřirozenou duši²¹.

2.3 Člověk

Stejně jako předchozí oblasti své filosofie také člověka pojímá Spinoza odlišně od svých současníků. Chápe, že lidské jsoucno je ve své existenci a v tom, co jí přísluší striktně determinováno jsoucnem absolutním, tedy Bohem a že z Boha jako bytného základu nevyhnutelně vyplývá (stejně všechny ostatní jednotlivé věci). V člověku se v Spinozově pojetí střetává dvojí ohled – *podřízenosti řádu světa*, neboť jako modální jsoucno je pouze určitým způsobem existence Boha a také možnost *prozření* neboli nahlédnutí celku veškerenstva. Spinoza se pokouší člověku porozumět „*v jeho vřazenosti do celkového řádu přirozenosti a v důsledku toho ho pochopit jako cosi, co demonstruje ontologický rozvrh*“²². Charakteristickým rysem člověka je snaha o sebezáchovu, jež je jakýmsi bojem s okolnostmi života – a to jak s vnitřními (například nemocí či slabostí), tak s vnějšími (skrze prosazování sebe sama mezi lidmi či ostatními vezdejšími jsoucnými, jimiž je ovlivňován).

Člověku je rovněž vlastní (jako jedinému jsoucnu s výjimkou Boha) možnost vědomého jednání, jež je založena na aktivitě lidské mysli a také tím, že má člověk podíl na nekonečné Boží moci myslet. Stavys lidského individua ovlivňují jeho rozpoložení (zda bude aktivní či pasivní) a přeneseně tak i jeho jednání, které může být vynucené nebo svobodné v závislosti na projevené vůli (ta je zase těsně spjata s adekvátním nebo neadekvátním poznání).

Spinoza býval někdy nesprávně označován za naturalistu či bezvěrce. Obě tvrzení jsou přitom chybná – v prvním případě proto, že Spinoza sice pojímal člověka jako součást přírody, která základem všeho skutečného, přírodou ale „*nerozuměl jen materiální skutečnost, ale skutečnost obecně včetně jejího duchovního aspektu*“²³. Za druhé je poněkud zvláštní pokládat za nevěřícího někoho, u něžž je Bůh na prvním místě - Tretera

20 Tamtéž

21 *Hampshire*, s. xxi, vlastní překlad

22 *Hemelík* 2006, s. 389

23 *Röd*, s. 322

zmiňuje Hegelovu poznámku, že podle Spinozy vše, co jest, je jedině Bůh a že v tomto ohledu je u něho až příliš Boha²⁴. Je však třeba přiznat, že v dobovém chápání náboženství a světa muselo Spinozovo pojetí imanentního Boha - jenž je ve všech věcech a jehož poznání je každému přístupné - působit na křesťanské a židovské náboženské autority jako nestoudné rouhání a bezbožnost.

3. Krátký exkurz do Spinozova života

Obraz velkého filosofa by nebyl úplný, pokud bych nezmínil také několik faktických údajů z jeho životní pouti. Je všeobecně známé, že každého myslitele ovlivňuje to, z jakého prostředí pochází, jaký je v dané době stav společnosti a vědeckého poznání, zda jsou bádání kladena nějaká omezení (ať už náboženská nebo politická) a v neposlední řadě také reakce na jeho myšlenky.

3.1. Rodina²⁵

Spinoza pocházel z rodiny sefardských Židů²⁶ nazývaných marranos²⁷, kteří byli nuceni kvůli tlaku inkvizice opustit svoji domovinu a odcházeli především do sousedních zemí - Portugalska a Francie. Spinozovi rodiče se usídlili v Amsterdamu. Jeho otec Michael (Miguel) - narozený ještě v portugalské azylu - byl obchodníkem a amsterodamská židovská komunita si jej vážila pro jeho zbožnost a spravedlnost. Za svůj život uzavřel Michael Spinoza celkem tři manželství - nejprve s Rachel, později s Hannou Deborou (filosofovou matkou) a nakonec s Esther – přičemž všechny ženy (a několik dětí) přežil.

Jeho syn Bento²⁸, budoucí filosof, uznával otcovskou autoritu (právě otec jej učil, jak v lidských vztazích poznat pravdu od falše) a za jeho života se snažil naplňovat takovou představu životní dráhy, jež otec schvaloval – věnovat se učenosti a vzdělanosti, a tak dosáhnout moudrosti a rabínské hodnosti²⁹. S ostatními členy rodiny³⁰ neměl mladý Spinoza právě idylické vztahy, zvláště po otcově smrti, kdy se o nevelké dědictví musel soudit s nevlastními sourozenci. Spor vyhrál, přesto se dědictví (až na několik věcí vzdal).

24 *Tretera*, s. 310

25 Podrobněji viz. *Hemelík* 1996, s. 49-58 a *Hemelík* 2006, 127-156

26 Označení se vztahuje k místu jejich pobytu – Hispánii, dnešnímu Španělsku; *Hemelík* 1996, s. 52

27 Ve španělštině to znamená „svině“; tamtéž (později se tímto termínem označovali i Židé, kteří přijali křesťanství a poté - jak jen to bylo možné - se vrátili k původní víře) *Hemelík* 2006, s. 131, pozn. 213)

28 Někdy též Benito, další podobou jména je hebrejské Baruch a latinské Benedictus; *Hemelík* 1996, s. 51

29 *Hemelík* 1996, s. 57

30 V důsledku mnoha úmrtí zůstali z jeho početné rodiny pouze nevlastní sestra Rebeka, švagr Samuel Caceras (pozdější rabín) a synovec Daniel; *Hemelík* 1996, s. 56

Nevraživost příbuzných však pokračovala – Spinoza³¹ totiž nedodržel ortodoxní židovskou tradici. Posledních více jak dvacet let svého života se zbytkem rodiny neudržel žádné vztahy, přesto se nevlastní sestra a švagr neostýchali přihlásit po jeho smrti o jeho majetek. Spinoza se nikdy neoženil a nezaložil vlastní rodinu. Lze tedy říci, že mu jeho jméno³² příliš štěstí nepřineslo.

3.2 Vzdělání³³

Jelikož vzdělání bylo v komunitě sefardských Židů vysoce ceněno, navštěvoval Spinoza od sedmi let školu při amsterodamské synagoze, kde se kromě hebrejštiny, španělštiny a posvátných textů seznámil i s kabalou. Nadaný a vnímavý žák toužil po poznání a později se stal posluchačem školy Franse van den Endena³⁴, kde se věnoval latině a četbě antických klasiků. Díky znalosti latiny mohl mimo antické vzdělanosti proniknout do renesanční vědy (např. astronomie, matematiky, fyziky či medicíny) a také do filosofie. Seznámil se třeba s tehdejší novátorskou prací – s Descartovými spisy. Studoval i díla Thomase Hobbesse, Francise Bacona či renesančních autorů Pica de Mirandoly, Giordana Bruna aj. Znal rovněž scholastickou filosofii, zejména sv. Tomáše Akvinského. Je pravděpodobné, že strávil nějaký čas studiem na universitě v Leidenu, ačkoli zcela jistě to nevíme³⁵.

O košatosti Spinozova talentu a šíři jeho zájmů vypovídá i filosofova knihovna, která obsahovala více než 160 titulů v různých jazycích³⁶, což vzhledem k jeho majetkovým poměrům není málo.

3.3. Životní strasti

Je zjevným paradoxem, že ačkoli Spinoza celý život toužil po klidu, ústraní a tichém prostředí, ve kterém by se mohl oddávat nerušenému studiu, okolnosti mu toto přání mnohokrát překazily. Nejenže se často stěhoval, ale také jeho rodinné zázemí bylo nezřídká nemile zasaženo. Nejednou jej během života zasáhla smrt neblížších - když bylo

31 Rovněž filosofovo příjmení mělo v průběhu času několik tvarů – Spiñoza, d’Espinoza, de Spinoza, Despinoza; *Hemelík* 2006, s. 141

32 Všechny tři podoby křestního jména znamenají to samé – požehnaný či dobrořečený; *Hemelík* 2006 s. 141

33 Blíže viz. *Hemelík* 1996, s. 82-88 a *Hemelík* 2006, s. 188-199

34 Ten byl roku 1674 oběšen za účast na spiknutí proti francouzskému králi; *Hemelík* 2006, s. 223

35 Židé se totiž nesměli zapisovat, ale na přednášky bylo možné chodit bez zápisu - tomu nasvědčuje fakt, že znal názory tamějších profesorů, jejichž knihy v jeho knihovně chybí; *Hemelík* 2006, s. 198

36 Převažovala díla psaná latinsky, dále holandsky, španělsky, francouzsky či italsky; více *Hemelík* 1996, s. 89-92 a *Hemelík* 2006, s. 199-209

malému Benediktovi šest let, umřela mu matka (což nesl velmi těžce), v sedmnácti letech oplakával mladšího bratra Jicchaka a o rok později sestru Miriam, jež zemřela při porodu svého syna Daniela. Roku 1653 došlo k úmrtí Spinozovy macechy Ester a nakonec v březnu 1654 zesnul i jeho otec.

Spinoza poté spolu s bratrem založil obchodní firmu a snažil se dostát všem obchodním závazkům zemřelého otce. Jelikož však námořní blokáda velmi ztížila dříve příznivé obchodní ovzduší, neváhal Spinoza v zájmu obchodu vést spory podle holandského práva i s některými židovskými obchodníky, což mu v místní židovské komunitě na popularitě nepřidalo. Po dvacátém roce života (kdy začal navštěvovat van den Endenovu školu a objevovat pro něj do té doby neznámý „svět“) začíná být jeho postavení v židovském společenství ohroženo ještě více – v té době se totiž pozvolna odklání od náboženských tradic judaismu. Předzvěstí věci příštích mohl být v roce 1655 údajný pokus o Spinozovu vraždu³⁷, který naštěstí skončil jen drobným poraněním.

O rok později nastává ve Spinozově životě zlom - pohár trpělivosti židovské komunity přetekl a když po mírných sankcích nedošlo k nápravě, byla v synagoze nad Spinozou prohlášena klatba (jednalo se o prokletí a exkomunikaci ze židovské obce). Ta znamenala, že veškeré svazky s rodinou, židovským společenstvím a židovským národem vůbec byly nadobro přerušeny.

Ať už byly příčinou jejího uvalení náboženské či obchodní důvody, Spinoza již jinou náboženskou víru nepřijal. Po ztrátě kontaktu se svými souvěrci a větší části rodinných vazeb se u něj mohl dostavit jakýsi pocit vykořenění a stal se tedy do jisté míry nejen bezvěrcem, ale i bezdomovcem (alespoň přirovnáme-li kořeny původu k domovu)³⁸, a tudíž v určitém smyslu člověkem na okraji společnosti.

3.4 Vlivy působící na jeho filosofii

V této souvislosti lze hovořit o vlivech dvojího druhu: duchovních a těch, jež pramení z jeho životních zážitků. Mezi prvně zmíněné patří vlivy náboženské, tedy myšlenky židovské a křesťanské tradice či postoje a názory blízkého okolí - rodiny, židovské komunity, přátel (např. van den Endena, de Vriese atd.). Do téže kategorie můžeme zařadit také podněty filosofické (ohlasy karteziánství, především Descarta nebo studium středověké židovské, scholastické i renesanční filosofie) stejně jako poznatky tehdejší vědy (fyziky, astronomie, matematiky a geometrie).

37 Podle Hemelíka není jisté, jestli k tomu skutečně došlo či se jedná jen o legendu; *Hemelík* 2006, s. 104

38 *Hemelík* 1996, s. 52

Druhou oblast vlivů reprezentují jeho tragické prožitky, časté setkání se smrtí a jeho vlastní exkomunikace. Je možné, že zakoušel zklamání z nenaplněné lásky k dceři svého učitele van den Endena Marii Claře (tedy pokud nejde jen o legendu)³⁹. Zcela jistě na něj nesmírně zapůsobilo bičování Uriela de Costy⁴⁰, jehož byl v dětství v synagoze svědkem, stejně jako osud učence Josefa del Medigo. Prožíval také pronásledování svých přátel bratrů Koerbaghů, Johanna a Adriaana (ten ve vězení roku 1669 zemřel) a rovněž jej velmi zasáhla otřesná smrt bratrů Jana a Cornelia de Witta, které zlynčoval rozvášněný dav v roce 1672, kdy se následně sám Spinoza málem vystavil ohrožení života⁴¹.

Nemalou měrou přispěly k Spinozovým tezí také poměry v zemi, v níž žil – Holandsko jako součást Spojených severních provincií Nizozemí patřilo k nejliberálnějším oblastem tehdejšího světa a nebývalá náboženská svoboda a tolerance lákala mnohé pronásledované. Právě setkávání mnoha nejružnějších vlivů a podnětů, které Spinoza podroboval zkoumání a hledal v nich inspiraci, aniž by je považoval za zavazující, je zřejmě oním „podhoubím“, z něhož vyrůstá jeho ojedinělé učení.

3.5. Osobnost a životní postoje

Spinoza žil v souladu se svojí filosofií, vedl tichý a nenápadný život, byl střídmý v jídle i pití, nikoli však asketický, neboť soudí, že moudrý člověk se nezříká chutného jídla a pití, krásy šatu, hudby či divadla⁴². Vyznává řád a pravidelnost, důsledně dodržuje rozvržení času - na práci (broušení skel), studium a odpočinek - přičemž pracuje ve dne a studuje v noci⁴³. Tělesné požitky, světská sláva či bohatství jej nechávají chladným (a tento postoj dodržoval, neboť téměř nic nevladl a majetek jej tak nevázal ani neomezoval). Hovoří o „stálém dobru“ (*bonum fixum*) jako o poznání a pochopení přirozenosti věcí a sebe sama⁴⁴ a snaží se být soběstačný v zajišťování skromného živobytí.

Hlásané myšlenky naplňoval činy – svůj postoj k penězům vyjádřil, když mu jeho přítel Simon de Vries nabídl jednorázovou finanční pomoc (2000 florinů bylo tehdy slušné jmění): Spinoza odmítl, stejně jako když mu v závěti odkázal roční rentu 500 florinů (přijal ji teprve při jejím snížení na 300 florinů; tato částka by přitom stačila na roční nájemné po

39 Tento názor zastává Hemelík; více viz. *Hemelík 2006*, s. 164-166

40 Ten byl nejprve pro své myšlenky vyloučen z obce, po 15 letech odvolal, avšak znovu hlásal nezdárné názory - byla na něj tedy opět uvalena klatba, aby 7 let nato podstoupil trest (39 ran bičem); byl také pošlapán a poplíván a po několika dnech spáchal sebevraždu; *Hemelík 1996*, s. 99

41 Hodlal totiž proti tomu veřejně vystoupit a přibít na vrata v místě vraždy nápis „Nejhorší z barbarů“ (Ultimi barbarorum!), v čemž mu zabránil jeho domácí van der Spyck; *Hemelík 2006*, s. 123

42 *Etika*, IV, poznámka k tvrzení 45

43 *Hemelík 1996*, s. 62

44 *Hemelík 1996*, s. 63

dobu téměř čtyř let)⁴⁵. Nepřijal zprvu rovněž roční rentu od Jana de Witt, ale na naléhání dědiců posléze změnil názor. Protože byl finančně soběstačný – a snad i kvůli svému přesvědčení, že základní podmínkou šťastného, spokojeného a rozumem vedeného života je vnitřní nezávislost ducha a myšlení⁴⁶ – odmítl roku 1673 nabídku na vyučování filosofie na univerzitě v Heidelbergu s odkazem na vlastní klid a svobodu filosofování⁴⁷. Návrh, aby dedikoval některý ze svých spisů králi Ludvíku XIV. také nevyslyšel.

Spinoza byl polyglot – kromě portugalské, španělské, hebrejské a holandské ovládal také aramejskou, latinu a řečtinu a zřejmě i francouzštinu a italštinu (a to není vyloučena jeho pasivní znalost němčiny). Nebyla to však pouze intelektuální zdatnost, jež zdobila jeho osobnost – byl rovněž manuálně zručný, což dokazoval v řemesle, jemuž se naučil v mládí, a to v broušení optických skel a čoček, v němž byl považován za odborníka⁴⁸.

Spinozovým heslem bylo „Caute!“ („opatrně“ či „ostrážitě“), které nacházíme také na jeho pečeti a o jehož skutečném smyslu a významu se vedou spory. Hemelík se domnívá, že je spíše výrazem aktivity než pasivity a má Spinozu chránit před „*náporem vnější skutečnosti, před podléháním afektům, emocím, nátlaku, nekonečné moci vnějších příčin*“⁴⁹, neboť k tomu, aby člověk sledoval „pravou cestu“, je třeba být ostrážitý a mít se na pozoru⁵⁰.

4. Ontologický rozvrh:

Ústředním východiskem zakládajícím celou jeho filosofickou soustavu je Spinozův základní ontologický rozvrh. Ačkoli se zjevně odlišuje od pojetí Descartova, o jeho alespoň metodické spřízněnosti s karteziánským způsobem uvažování svědčí postup, který filosof užívá – ubírá se totiž axiomaticko-deduktivní cestou⁵¹ (*more geometrico*)⁵², tedy jakýmsi syntetickým způsobem, který se zakládá na vymezení možných předpokladů problému a následném vyvozování důsledků.

Spinoza ve svém uvažování hledal jakýsi výchozí poznatek – stejně jako matematik, který před provedením výpočtu stanovuje podmínky jeho platnosti - nějaký opěrný bod, na

45 Viz. Hemelík 1996 s. 72 a Hemelík 2006, s. 183

46 Hemelík 1996, s. 70

47 Viz. Hemelík 1996, s. 72 a Hemelík 2006, s. 184

48 Hemelík 2006, s. 217

49 Hemelík 1996, s. 68

50 Více viz. Hemelík 1996, s. 66-69 a Hemelík 2006, s. 172-177

51 Hemelík 1996, s. 48

52 „Způsobem užívaným v geometrii“ - viz *Etika*, poznámky, s. 257

němž by založil svoji soustavu. Základem své konstrukce vši reality tedy posléze učinil Boha, nejvýše dokonalé a absolutně nekonečné jsoouco, jež je jakýmsi bytným základem, celkem bytných předpokladů všeho jsooucího⁵³.

Spinozovo pojetí ontologického rozvrhu zakládá čtveřice pojmů – *Bůh, substance, atributy, mody*, které vymezuje definicemi na počátku první knihy *Etiky*. Nezachovává však toto pořadí, nýbrž nejprve definuje to, co je příčinou sebe sama (*causa sui*) a věc konečnou a teprve poté *substanci, atribut* a *modus*, aby se na Boha dostalo až v šesté definici, navzdory tomu, že – jak později vyplyne – je právě onou ideou reprezentující bytné předpoklady všeho jsooucího⁵⁴.

Tato definice říká: „*Bohem rozumím absolutně nekonečné jsoouco, tj. substanci sestávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci*“⁵⁵. Bůh existuje ze sebe sama, neboť jeho esence vylučuje veškerou nedokonalost - Spinoza míní, že nezáleží-li míra dokonalosti substance na žádné vnější příčině, pak musí její existence vyplývat pouze z její přirozenosti⁵⁶. Bůh jako absolutně nekonečné jsoouco (tj. substance)⁵⁷ je podle Spinozy jakýmsi trojjediným jsooucnem (Bůh neboli substance neboli příroda). Příroda je přitom sama v sobě zároveň *natura naturans* (příroda tvořící) i *natura naturata* (příroda vytvořená) a právě celek konečných jsooucnů (*natura naturata*) je důsledkem imanentní kauzality základu skutečnosti (*natura naturans*), která je stejně božská jako substance, jež se v ní manifestuje⁵⁸. Spinoza totiž přírodou tvořící míní Boha, zatímco přírodou vytvořenou jsou všechny věci, jež vyplývají z nutnosti Boží přirozenosti (tj. všechny mody atributů Boha)⁵⁹. Z hlediska ontologického rozvrhu do sebe vše dokonale zapadá. Nesmíme tedy zapomenout, že příroda musí být pojímána jako dokonale inteligibilní, nekonečný a sebenaplňující kauzální systém⁶⁰.

Substance (tzn. příroda tvořící – *natura naturans*) je pro Spinozu „*to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama, tj. to, k vytvoření jehož pojmu není zapotřebí pojmu nějaké další věci*“⁶¹, což je jen jiný název pro projevy Boha a jeho esence. Substance se tedy označuje jako Jedno nebo Nekonečno, jež stojí v pozadí všech věcí, které v sobě

53 Hemelík 2006, s. 391

54 Hemelík 2006, s. 365

55 *Etika*, I, def. 6, s. 9

56 *Etika*, I, tvrz. 11, poznámka, s. 18

57 Spinoza užívá pojmy Bůh a substance jako synonyma - *Etika*, I, tvrz. 11, s. 16

58 *Röd*, s.301

59 *Etika*, I, tvrz. 29, poznámka, s. 34

60 *Hampshire*, s. 121

61 *Etika*, I, def. 3, s. 9

sjednocuje a pojímá veškeré bytí⁶². Substanci dělí Spinoza na dva nejvyšší rody: *rozlehlost a myšlení*, přičemž myšlení dále rozděluje na stvořené (*lidskou mysl*) a nestvořené (*Bůh*)⁶³. Boha se netýkají vášně (pocházejí totiž z neadekvátních idejí) ani žádné afekty radosti nebo smutku⁶⁴, jeho existence je nutná⁶⁵, je nedělitelný⁶⁶ a je věčnou pravdou. Ostatní jsou na Bohu závislá, protože z Boha vyplývají a nemají jeho absolutní bytí – nemohou totiž existovat ani být chápána bez Boha⁶⁷, protože Bůh je příčinou bytí věcí⁶⁸ – a to nikoli vnější, nýbrž imanentní⁶⁹.

Bůh je pro Spinozu vlastně skutečným a imanentně působícím celkem bytných předpokladů všech jsoucích věcí, a tedy i skutečný základ a princip porozumění veškerému světu jsoucích věcí⁷⁰; jeho Bůh reprezentuje veškeré zákony světa - ať už matematické či kauzální – jež jsou věčné a neměnné a jimž není možné se vzpoutat, neboť daný stav je správný a jiný ani být nemůže. Jelikož je Bůh imanentní, nemůže se transcendentně zjevovat ani zastávat roli stvořitele - ačkoli je příčinou všech věcí, nejde o jednorázový akt stvoření, nýbrž věci z něj nutně plynou a jsou neustále obnovovány⁷¹. V takovém uspořádání je tedy vše - věci a jejich vzájemné vztahy, působení a nutnosti - determinováno svobodným jednáním nejvyššího jsoucna.

Tento rozvrh je tedy sice jen jediný, je však vyjadřován mnoha způsoby, jejichž počet je neomezený a většina je člověku nepřístupná. Člověk totiž může z neomezeného počtu Božích atributů skrze poznání zakusit jen dva, a to atributy myšlení a rozlehlosti, které se mu ukazují jako módy, tedy způsoby existence jednotlivých atributů – a právě prostřednictvím atributů (jako podstatné části modů) je lidskému jsoucnu přístupný způsob, jímž se projevuje Boží esence. Mysl člověka dokáže ideje atributů rozlehlost i myšlení u nekonečné substance chápat „pod určitým projevem věčnosti“ (*sub quadam specie aeternitatis*) a všechny způsoby existence esence Boha pak jakožto jedno - uvědomuje si, že věci jsou obsažené v Bohu a nutně plynou z jeho přirozenosti.

Atribut jakožto to, „*co rozum postihuje ze substance jako něco takového, čem záleží její esence*“⁷² je určitým způsobem, jímž se projevuje esence substance a nezávisí na žádném

62 Störig, s. 236

63 *Metafyzické myšlenky*, II, kap.1, § 1, s. 93

64 *Etika*, V, tvr. 17, s. 239

65 *Etika*, I, tvr. 11, s. 16

66 *Etika*, I, tvr. 13, s. 19

67 *Etika*, I, tvr. 15, s. 20

68 *Etika*, I, tvr. 24, důsledek, s. 31

69 *Etika*, I, tvr. 18, s. 27

70 *Hemelík* 2006, s. 372

71 *Metafyzické myšlenky*, II, kap. 11, § 1 s. 159

72 *Etika*, I, def. 4, s. 9

jiném atributu. Lze tudíž říci, že jakýkoli atribut je rozdílným a jedinečným vyjádřením Boží esence.

Modus, tedy „*stavy substance, neboli to, co je v něčem jiném a je z toho jiného také chápáno*“⁷³ je označením všeho, co je podmíněno něčím jiným – tzn. každého tělesného nebo myšlenkového jsoucna. Tyto jednotlivé věci jsou přitom „*stavy atributů Boha neboli mody vyjadřující určitým a determinovaným způsobem atributy Boha*“⁷⁴, jsou konečné a mají určenou existenci⁷⁵. Právě skrze modus – jako modifikovaný způsob existence jednotlivých atributů⁷⁶ – může člověk uchopit atributy rozlehlosti a myšlení. V prvním případě je vyjádřením rozlehlosti Boží esence modus, jež Spinoza nazývá tělesem⁷⁷ a v druhém případě je reprezentantem atributu myšlení idea⁷⁸.

Věci a jejich ideje jsou shodné⁷⁹ – vyjadřují totéž, jen odlišnými způsoby a dokazují tak, že jsou si rovny dvě moci Boha (myslet a skutečně něco konat)⁸⁰. Totožnost toho, jak věci jsou a jak se ukazují vyjadřuje Spinoza konkrétně: „*ať tedy chápeme přírodu pod atributem rozlehlosti, nebo pod atributem myšlení, nebo pod jakýmkoli jiným atributem, nalezneme jediné a stále totéž uspořádání neboli jedinou a stále tutéž spojitost příčin, tj. stále jeden a týž sled věcí*“⁸¹.

Spinozovi tak podle Benyovszkého náleží jeden primát - „*první zakusil a filosoficky vyjádřil bytí jako skutečnost a následně též člověka jako skutečné jsoucno, tzn. dynamickou jednotu*“⁸². Spinoza objevil zkušenost „*veškerenstva toho, co jest, HEN TO PAN*“⁸³, přičemž odlišil její nahlížení prostřednictvím nejisté zkušenosti (*experientia vaga*) a její následné zakoušení skrze intuitivní myšlení (*scientia intuitiva*) jako „*sebepodávání se jednoty veškerenstva*“⁸⁴. Spinoza si však uvědomuje, že ať už se tuto jednotu veškerenstva pokusíme uchopit jakkoliv, vždy nám bude přístupná jen její část, její stav (modus) - „*jako co*“ se „*jednota všeho*“ podává⁸⁵. Tento stav, kdy jednota veškerenstva jako

73 *Etika*, I, def. 5, s. 9

74 *Etika*, I, tvr. 25, důsledek, s. 31

75 *Etika*, II, def. 7, s. 50

76 *Hemelík* 1996, s. 18

77 *Etika*, II, def. 1, s. 49

78 *Etika*, II, def. 3, s. 50

79 *Etika*, I, tvr. 7, s. 54; „*Uspořádání a vzájemná souvislost idejí je totožná s uspořádáním a vzájemnou souvislostí věcí*“

80 Tamtéž, důsledek

81 *Etika*, II, tvr. 7, poznámka, s. 55; např. *Hemelík* se domnívá, že Spinozův odklon od Descartova striktního rozdělení skutečnosti na svět myšlení a rozlehlosti a její vyjádření jako jedné a téže věci - jen dvojitým způsobem - můžeme označit jako princip tzv. psychofyzikálního paralelismu; *Hemelík* 1996, s. 16

82 *Benyovszky, Skutečnost a subjekt*, s. 7

83 *Benyovszky, Skutečnost a subjekt*, s. 8

84 *Benyovszky, Skutečnost a subjekt*, s. 9

85 Tamtéž

by uskutečňuje sebe sama, je vlastně bytím, je jakýmsi nátlakem, který je na druhé straně omezen jistým nucením, jež vychází ze snahy o zachování vlastní integrity. Bytí pak pokládá Spinoza za skutečnost, chápe je jako závazné nucení a vynucování⁸⁶ a existence pro něj znamená naléhání přítomnosti⁸⁷.

Ontologický rozvrh je charakterizován vztahem „jedno jakožto vše a vše jakožto jedno“⁸⁸ a vyznačuje se dvojitým charakterem libovolného jsoučna, v němž se jako v jedinečném odráží také věčnost trvání a nekonečnost Boha. Každé jsoučno (mimo jsoučno absolutní, které může odkazovat jen samo k sobě) totiž v sobě nese vždy dva odkazy⁸⁹ – k sobě samému jako k určité modifikaci či způsobu existence a zároveň k vyššímu jsoučnu, jehož je projevem (a přeneseně tedy k celku veškerenstva). Spinozův princip hierarchického uspořádání všeho jsoučího vychází z toho, že jednotlivým jsoučnům náleží bytí v různé míře a mají tudíž více či méně reality, protože pocházejí z absolutního jsoučna, jemuž jedinému náleží úplné bytí⁹⁰.

Spinozův ontologický rozvrh je tedy vyjádřením všeobecného řádu přirozenosti, kdy se nutně projevuje činná esence Boží, z níž vyplývají všechna ostatní jsoučna, člověka nevyjímaje.

5. Způsoby pravdivého poznání

Mají-li mít lidské úvahy a závěry nějaké oprávnění a je-li třeba podat důkaz, že již zjištěné skutečnosti o ontologickém rozvrhu a běhu světa nejsou jen možnými chybnými úsudky omylného člověka, pak je nezbytné stanovit kritéria pravdivosti mysli a jejího užívání.

Problematiku poznávání řeší Spinoza v *Pojednání o nápravě rozumu* a posléze se k němu vrací (v poněkud pozměněném pojetí) v *Etice*. V prvně zmíněné práci se nejprve věnuje různým podobám dobra, o něž lidé usilují, především těm zjevným (bohatství, čest a sláva či rozkoš smyslů), aby shledal, že nemohou přinést trvalou radost - jejich výsledkem je jen smutek a život jen zhoršují. *Pravým dobrem*⁹¹ nazývá vše, co nám poslouží k získání přirozenosti a dokonalosti, *dobrem nejvyšším*⁹² pak stav, kdy jedinec

86 Tamtéž

87 Benyovszky, *Skutečnost a subjekt*, s. 11

88 Hemelík 2006, s. 368

89 Hemelík 1996, s. 19

90 Hemelík, 1996, s. 15

91 *Pojednání o nápravě rozumu*, II, 13, s. 45

92 Tamtéž

tuto přirozenost (tedy „*poznání jednoty, kterou má mysl se svou přirozeností*“)⁹³ zakouší ve společnosti jiných lidí.

Jako znalec Descartovy filosofie si je Spinoza vědom, že má-li být poznání pravdivé, pak je nutné, aby bylo jasné a rozlišitelné a že třeba vyloučit možnost jakéhokoli omylu v úsudku. Základem pravdivého poznání je adekvátní idea, jež „*obsahuje všechny vlastnosti neboli vnitřní známky pravdivé ideje*“⁹⁴. Všechny vědy by podle něj měly mít za cíl nejvyšší lidskou dokonalost a to, co k tomuto cíli nevede, má být jako neúčinné odmítnuto⁹⁵.

5.1 Čtyři způsoby poznávání

Spinoza vymezuje čtyři postupy (jakési poznávací procesy), jež mají vést k uchopení věcí. Nejlepším z nich se má stát ten, který nejlépe poslouží danému cíli - poznat přesně naši přirozenost a přirozenost věcí, vyvodit rozdíly, shody a rozpory věcí, pochopit, co věci snesou a co ne a poznat, co se slučuje s přirozeností a mocí člověka - a z toho vyjevit „*nejvyšší dokonalost, k níž může člověk dospět*“⁹⁶

5.1.1 Poznatek z doslechu (či jiného znaku)

Už samotný název dostatečně vysvětluje jeho povahu. Nejedná se o nic jistého, nic, co bychom sami zakoušeli, nýbrž jde o zkušenost zprostředkovanou, které není radno důvěřovat. Jelikož tomuto způsobu poznávání nepředcházelo porozumění, nemůže nás naplnit poznáním - nepoznáváme totiž existenci věci, „*pokud není poznána esence*“⁹⁷. Jako příklad tohoto poznání uvádí Spinoza povědomost o dni našeho narození či údaje o rodičích.

5.1.2 Poznatek z nejisté zkušenosti

Toto zakoušení je nahodilé, není určeno rozumem a jeho název odkazuje k faktu, že nemáme jinou zkušenost, která by je mohla popřít, a tak je pro nás určující. Toto poznání vychází z událostí, jež nám naše žití přináší, z toho, co slouží k potřebám života⁹⁸ – díváme se kolem sebe a vnímáme vše kolem nás a také to, co zakoušejí druzí (víme třeba, že zemřeme a že olej přiživuje oheň, zatímco voda plameny hasí) nebo dokážeme rozlišit

93 Tamtéž

94 *Etika*, II, def. 4, s. 50

95 *Pojednání o nápravě rozumu*, II, 16, s. 47

96 *Pojednání o nápravě rozumu*, V, 25, s. 57

97 *Pojednání o nápravě rozumu*, V, 26, s. 57

98 *Pojednání o nápravě rozumu*, IV, 20, s. 53

druhy živočichů (pes je živočichem štekajícím, člověk zase živočichem rozumným). Tímto způsobem poznání nám jsou z přirozených věcí přístupné jen *akcidenty*, které však nelze nikdy jasně pochopit, pokud předtím nepoznáme *esence*⁹⁹.

5.1.3 Poznatek skrze usuzování na esenci věci z jiné věci

Jde o případ, kdy se snažíme pomocí rozumového uvažování postihnout podstatu jedné věci z věci jiné - z účinku hledáme příčinu či vyvozujeme závěr z něčeho univerzálního (P? tamtéž) (např. cítíme-li tělo, ukazuje to na spojení těla s duší a jeví-li se nám stejná věc z dálky menší, pak Slunce bude větší, než jak je vidíme). Prostřednictvím tohoto způsobu poznávání se sice dobereme k ideji věci, k dokonalosti však nevede. Jelikož se jedná o abstraktní úvahy, kdy nepostihujeme věc skrze pravou esenci (a tedy adekvátně), nevyhneme se omylům.

5.1.4 Poznatek skrze samotnou esenci

Spinoza jej také označuje jako poznatek skrze poznání její nejbližší příčiny. Jedná se o stav, kdy jsme např. něco jsme poznali a z toho víme, co znamená poznání. Jako příklad uvádí matematické vztahy - chápeme, že dvě a tři je pět a že dvě přímky rovnoběžné s přímkou třetí, jsou rovnoběžné navzájem¹⁰⁰. Podle Spinozy jedině tento způsob poznání „*postihuje esenci věci adekvátně a bez nebezpečí omylu*“¹⁰¹, a proto horuje pro jeho maximální užívání.

Později Spinoza provede mírnou úpravu terminologie a čtyři způsoby poznání zredukuje na pouhé tři. *Etika* všechny zmiňuje ve stejné pasáži¹⁰² - o prvních dvou způsobech mluví jako o *poznání prvního druhu*, neboli mínění či vytváření představ; o třetím způsobu (to, že máme obecné pojmy a adekvátní ideje) hovoří jako o rozumu a *poznání druhého druhu*¹⁰³; čtvrtý způsob (poznávání skrze esenci) nazývá *třetím druhem* neboli *intuitivním věděním* – to postupuje od adekvátní ideje formální esence některého z atributů Boha k poznání esence věci. Jedná se tedy o porozumění celku veškerenstva, o vhled do povahy samotného bytného základu a jeho nekonečné zakládající bytné

99 *Pojednání o nápravě rozumu* V, 27, s. 59

100 *Pojednání o nápravě rozumu*, IV, 22, s. 55

101 *Pojednání o nápravě rozumu*, V, 29, s. 59

102 *Etika*, II, tvrz. 40, poznámka B, s. 84

103 Hemelík v 1. poznámce v *Pojednání o nápravě rozumu* vysvětluje významové rozlišení mezi latinskými termíny 2. a 3. druhu poznání - pro druhý Spinoza používá termín „ratio“, zatímco třetí druh poznání označuje slovem „intellectus“; viz *Pojednání o nápravě rozumu*, s. 33

aktivity¹⁰⁴.

O *třetím druhu* poznání Spinoza dále soudí, že nejvyšší snahou mysli a její nejvyšší ctností je chápat věci jeho prostřednictvím¹⁰⁵ a že právě z něj pramení nejvyšší možná spokojenost mysli¹⁰⁶ (neboť jde o poznávání Boha). A právě radost, že člověk věci poznává třetím druhem poznání, je provázena ideou Boha jako příčinou této radosti¹⁰⁷, tzn. intuitivní vědění zakládá rozumovou lásku k Bohu¹⁰⁸, přičemž tato láska je věčná¹⁰⁹. Spinoza dalším vyvozování z předchozích tvrzení dochází k názoru, že rozumová láska k Bohu je částí nekonečné lásky, kterou Bůh miluje sebe sama¹¹⁰ a v důsledku ztotožňuje Boží lásku k lidem s rozumovou láskou mysli k Bohu.

Třetí druh poznání stojí rovněž v počátku vnímání věcí v jejich věčných aspektech a vztazích, tedy vnímání „pod určitým způsobem věčnosti“ (*sub specie aeternitatis*), které je z přirozenosti vlastní rozumu¹¹¹ a toto své mínění ještě upřesňuje. Soudí, že o chápání věcí „pod určitým způsobem věčnosti“ je možné hovořit tehdy, „pokud je lze pochopit z Boha jako reálná jsoucna nebo pokud prostřednictvím Boha zahrnují existenci“¹¹². Tímto způsobem tedy můžeme poznat pravdivost věcí, a to ve dvojím ohledu – v *horizontálním* (chápe-li člověk svoji vřazenost do obecného řádu přírody) a ve *vertikálním* (porozumí-li své vztáženosti k Bohu, v němž je obsažen a z jehož přirozenosti vyplývá)¹¹³.

5.2 Správná metoda poznávání

Máme-li v úmyslu vyvozovat a chápat ze známého neznámé, pak je třeba použít dvou způsobů poznávání - buď skrze samotnou esenci nebo skrze nejbližší příčinu. Pravou metodu vidí Spinoza v pátrání po pravdě samé, tedy po objektivních esencích či idejích; neobejde se rovněž bez uvažování a chápání. Je třeba pochopit, co je pravdivá idea, odlišit ji od ostatních poznatků a prozkoumat její přirozenost – jde tedy o reflexivní poznání neboli ideu ideje¹¹⁴. Nejdokonalejší má být taková metoda, jež ukáže, jakým způsobem je třeba vést mysl podle ideje nejdokonalejšího jsoucna. Pravdivá idea je nám totiž vrozená a

104 Hemelík 2006, s. 407

105 *Etika*, V, tvr. 25, s. 244

106 *Etika*, V, tvr. 27, s. 245

107 *Etika*, V, tvr. 32, s. 247

108 Tamtéž, důsledek

109 *Etika*, V, tvr. 33, s. 248

110 *Etika*, V, tvr. 36, s. 249

111 *Etika*, II, tvr. 44, důsledek B, s. 88

112 *Etika*, V, tvr. 30, důkaz, s. 246

113 Hemelík 1996, s. 36

114 *Pojednání o nápravě rozumu*, VII, 37 a 38, s. 67

jejím pochopením pochopíme zároveň rozdíl mezi tímto poznatkem a všemi ostatními¹¹⁵. Schopnosti mysli přitom narůstají úměrně tomu, jak často ji užíváme – čím více mysl poznává, tím lépe chápe jak své síly, tak i řád přirozenosti, a proto se může vystříhat veškeré neúčinnosti¹¹⁶.

Během poznávání je třeba věci přezkoumávat, nemusíme se však obávat, že bychom si vymýšleli, „*pokud poznáváme jasně a rozlišeně*“¹¹⁷ nebo tehdy, vytváříme-li jednoduché ideje. O pravdivé myšlence Spinoza soudí, že to, co zakládá její formu, je třeba hledat v téže samotné myšlence a odvozovat z přirozenosti rozumu¹¹⁸.

Spinoza se domnívá, že u poznávání je prvotní účel, k němuž vedeme své myšlenky, dále volba nejlepšího poznání, s nímž dosáhneme dokonalosti a zkoumání podle zákonů kterékoli dané pravdivé ideje. Dokonalost přitom ztotožňuje s realitou - „*realitou a dokonalostí rozumím totéž*“¹¹⁹.

Lidské poznání je konečné, neboť nekonečným poznáním disponuje jen Bůh. Neadekvátní ideje v naší mysli jsou důsledkem toho, že lidské jsoucno má na ideji Boha jen nepatrnou účast – „*mohou pocházet pouze z toho, že jsme součástí nějakého myslícího jsoucna, jehož některé myšlenky zakládají naši mysl plně a některé jen z části*“¹²⁰. Máme-li správně poznávat, musíme mít jasné a rozlišené ideje, tj. takové, které jsou utvořené z čisté mysli, a nikoli z nahodilých pohybů těla¹²¹.

Spinoza si uvědomuje, že člověk sice může dosáhnout poznání, ale není to bez námahy a „*pochopit všechno zároveň je věci vysoce přesahující síly lidského rozumu*“¹²².

5.3. Kritéria pravdivosti poznání

Pojem pravdivosti pojímá Spinoza neobvykle – pravdivost podle něj není transcendentální termín¹²³. Pravda je svým vlastním měřítkem – jejím kritériem je pochopení posuzované skutečnosti a míra shody nějaké ideje a jejího předmětu. Pravda či pravdivá idea má dvě vlastnosti: zaprvé je jasná a rozlišená a za druhé je jistá (tedy odstraňuje veškerou pochybnost)¹²⁴. Spinoza sice zastával ve shodě s Descartem přesvědčení, že bez rozlišené ideje Boha nelze hovořit o dokonalé jistotě, rozhodně ale

115 *Pojednání o nápravě rozumu*, VII, 39, s. 69

116 *Pojednání o nápravě rozumu*, VII, 40, s. 69

117 *Pojednání o nápravě rozumu*, VIII, 62, s. 89

118 *Pojednání o nápravě rozumu*, IX, 71, s. 97

119 *Etika*, II, def. 6, s. 50

120 *Pojednání o nápravě rozumu*, s. 99

121 *Pojednání o nápravě rozumu*, XII, 91, s. 115

122 *Pojednání o nápravě rozumu*, XIV, 102, s. 125

123 *Metafyzické myšlenky*, I, kap. 6, § 4, s. 85

124 *Metafyzické myšlenky*, I, kap. 6, § 6, s. 87

nesouhlasil s tím, že naše usuzování z rozlišených pojmů je jisté až tehdy, pokud zavrhneme možnost, že nás Bůh klame.

Jistotou Spinoza míní objektivní esenci, což je způsob, kterým vnímáme formální esenci (objektivní esence je jakýmsi zástupcem formální esence v tom, jak se nám jeví); k jistotě pravdy proto stačí mít pravdivou ideu, neboť „*abych věděl, není třeba vědět, že vím*“¹²⁵. Filosof tedy svá zjištění shrnuje do tvrzení, že nejvyšší jistotu má ten, kdo má adekvátní ideu či objektivní esenci nějaké věci, přičemž neopomene zdůraznit, že „*jistota a objektivní esence je totiž jedno a totéž*“¹²⁶.

Veškeré pravdivé ideje závisejí na naprosto pravdivé ideji Boha – chceme-li zjistit pravdivost nějaké ideje, musíme ji převést na ideu Boha jako na důvod všech idejí a jsme-li úspěšní, jedná se o adekvátní ideu, neboť „*všechny ideje, pokud se vztahují k Bohu, jsou pravdivé*“¹²⁷ a „*poznání věčné a nekonečné esence Boha, které každá idea v sobě zahrnuje, je adekvátní a dokonalé*“¹²⁸. Pravdivá idea Boha je tedy nezbytným předpokladem pravdivého poznání.

Stejně jako jsou matematické pravdy přístupné všem lidem a lze je poznávat jasně a rozlišeně, jsme schopni evidovat i jiné věci – a to, že některé ideje či pojmy jsou lidem společné, protože všechna tělesa se v něčem shodují, což musí všichni adekvátně (tedy jasně a přesně) chápat¹²⁹. V určitých případech není nutné naše poznání dokazovat – pokud máme pravdivou ideu nějaké věci a víme o tom, nemůžeme mít o její pravdivosti pochybnosti¹³⁰.

Východiskem veškerého pravdivého poznání je tedy pravdivá idea (*idea vera*), jež je měřítkem pravdivosti, tedy jakýmsi měřítkem sebe sama¹³¹. Stačí tedy jen pravdivé ideje náležitě rozlišit a zabránit tomu, aby byly směřovány s klamnými, smyšlenými či pochybnými idejemi.

6. Člověk jako složený modus

Je-li modus jen jiným označením vezdejšího jsoucna, pak je modem i člověk a jeho založení vyplývá z již zmíněného Spinozova ontologického rozvrhu. Lidské jsoucno, má v takovém rozvrhu vysoké postavení – pouze jemu (na rozdíl od ostatních jsoucen) je

125 *Pojednání o nápravě rozumu*, VI, 34, s. 65

126 Tamtéž

127 *Etika*, II, tvr. 32, s. 78

128 *Etika*, II, tvr. 46, s. 89

129 *Etika*, II, tvr. 38, důsledek, s. 81

130 *Etika*, II, tvr. 43, s. 85

131 *Hemelík* v předmluvě k *Pojednání o nápravě rozumu*, s. 24

přístupné nahlédnutí celku veškerenstva, ačkoli lidskému rozumu jsou z mnohých způsobů, jimiž se esence substance vyjadřuje a v nichž existuje, přístupné pouze dva: a to atribut rozlehlosti a atribut myšlení. Proniknout adekvátně k jednotě veškerenstva není jednoduché – jelikož může nabývat nekonečně mnoho podob, je nám přístupná jen její část (zakoušená v daném místě a čase)¹³².

Člověk se nijak nevymyká z řádu ostatních jsoucen v tom, že má onticko-ontologický charakter – jeho jsoucno „je striktně determinováno ve své existenci a v tom, co jí přísluší“¹³³. Spinoza proto lidské jsoucno chápe jako nutný projev absolutního jsoucná – je totiž určeným či určitým způsobem existence esence Boha ve sféře věčnosti¹³⁴. Spinoza považuje člověka za složený modus, za jednotu dvou modů – lidské jsoucno se totiž skládá z mysli (jež je modem atributu myšlení) a těla (které je modem atributu rozlehlosti). Jejich sjednocení (jednota jako modus) je ontologicky ukotveno v tom, že oba způsoby vyjádření esence substance jsou pouze dvojitým vyjádřením jednoho a téhož¹³⁵. A jelikož je člověk modálním jsoucnem, platí pro něj to, co pro ostatní modální jsoucná: konečnost, nutnost být určen jinými modálními jsoucná, být určitým stupněm moci existovat a jednat, být i jistým modem schopnosti podněcovat a být podněcován a v neposlední řadě také existovat ve vymezeném trvání a existovat v jiném¹³⁶. Tyto rysy modálního jsoucná lze shrnout do jediného vyjádření – člověka je třeba chápat ve smyslu neustálého naplňování „snahy o sebezáchovu“, jež je činnou esencí člověka. Lidská činná esence je přitom pouze modem čili omezeným způsobem vyjádření činné esence Boží, což potvrzuje její vřazenost do celku veškerenstva.

Jelikož je člověk vřazen do obecného řádu, je podřízen nutnosti nepřetržité interakce s vnějším světem a jeho bytí konstituují mody myšlení a rozlehlosti. Je přitom vystaven tlaku vnějších příčin a působení vnitřních determinací. S ohledem na jeho konečnost, jeho omezené trvání v řádu světa a také podléhání moci vnějších příčin, můžeme o lidském jsoucnu prohlásit, že je bezmocné či přinejmenším nesvobodné. Proti své bezmoci má člověk jedinou obranu – lidskou moc myslet, tedy moc chápat, rozumět a jednat ve shodě s tímto rozuměním¹³⁷. A právě to, že si lidské jsoucno uvědomuje vlastní přirozenost, je odlišuje od ostatních jsoucen.

132 Benyovzsky, Skutečnost a subjekt, 6/2001, s. 8 a 9

133 Hemelík 2006, s. 386

134 Hemelík, De fato humano, IV

135 Hemelík, 2006, s. 393

136 Tamtéž

137 Hemelík 2006, s. 459

6.1 Jednota mysli a těla

Dostáváme se k oblasti Spinozova filosofování, jež v současnosti zaznamenává (alespoň z hlediska vědy) největší ohlas a tou je člověk a jeho podstata. Proč tomu tak je, osvětlím na konci tohoto oddílu. Vraťme se však zpět problému těla a mysli.

Bůh jako bytný základ svým neomezeným působením zakládá vezdejší jsoouca, včetně lidské mysli, jež je idejí lidského těla. Mysl „*poznává lidské tělo a ví o jeho existenci jen prostřednictvím idejí stavů těla, do nichž je tělo uváděno*“¹³⁸, přičemž i absolutní jsoouco - neboť jsou mu přístupné veškeré atributy myšlení - má povědomost o mysli člověka, protože „*idea neboli poznání lidské mysli je rovněž v Bohu*“¹³⁹. O skutečnosti, že Bůh poznává lidskou mysl, přitom Spinoza soudí, že je s myslí ve stejném vztahu, jaký má mysl s tělem¹⁴⁰. A jelikož „*předmětem ideje, která konstituuje lidskou mysl, je tělo*“¹⁴¹ a mysl vnímá vše, co se v těle děje¹⁴², plyne z toho, že Bůh je obeznámen také s veškerými změnami našeho těla¹⁴³. Z ontologického rozvrhu je zřejmé, že lidské jsoouco má účast na idejí Boha a stejně tak je lidská mysl částí nekonečného rozumu Boha¹⁴⁴. Právě podíl na nekonečné Boží moci myslet umožňuje lidské mysli, aby myslela a poté jednala nezávisle na vnějších příčinách, což znamená, že je mysl člověka z hlediska bytného založení schopna determinovat samu sebe¹⁴⁵.

Člověk je jednotou dvou modů (mysli a těla) - přičemž existence těla je ohraničena jeho zakoušením myslí¹⁴⁶ - a jejich spojení (jež je také modem) je odrazem Spinozova mínění, že lze jedno a totéž vyjádřit dvěma způsoby. Filosof totiž mysl a tělo pokládá za „*totéž individuum, které je chápáno jednou ve smyslu atributu myšlení a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti*“¹⁴⁷. A dodává: „*tím je zaručeno, že uspořádání, tj. souvislost věcí, je stále stejná, ať chápeme přirozenost ve smyslu jednoho nebo druhého atributu. Tedy i uspořádání jednotlivých konání a jednotlivých zakoušení našeho těla je svou přirozeností simultánní s jednotlivými konáními a jednotlivými pasivními stavy naší mysli*“¹⁴⁸. Jelikož tělo je předmětem mysli, je myšlení člověka (ideje lidského ducha) vyjádřením (v rámci

138 *Etika*, II, tvr. 19, s. 71

139 *Etika*, II, tvr. 20, s. 71

140 *Etika*, II, tvr. 21, s. 72

141 *Etika*, II, tvr. 13, s. 60

142 *Etika*, II, tvr. 12, s. 60

143 Tamtéž, důkaz

144 *Etika*, II, tvr. 11, důsledek, s. 59

145 *Hemelík* 2006, s. 398

146 „*Z toho plyne, že člověk sestává z mysli a těla a že lidské tělo existuje potud, pokud je pociťujeme*“, *Etika*, II, tvr. 13, důsledek, s. 61

147 *Etika*, II, tvr. 21, poznámka, s. 72

148 *Etika*, III, tvr. 2, poznámka, s. 103

atributu myšlení) týchž modifikací, jež jsou v atributu rozlehlosti vyjádřeny jako stavy lidského těla¹⁴⁹; každý stav těla se tedy musí odrážet v mysli jako idea tohoto stavu, neboť jde o různé vyjádření téhož. Mysl totiž podle Spinozy vnímá nejen stavy těla, nýbrž i ideje těchto stavů¹⁵⁰. Sepětí mysli a těla je tak úzké, neboť mysl sleduje tělesné změny a mozek je jak nástrojem, tak předmětem tohoto sledování¹⁵¹. Lidská mysl totiž sestává z myšlenek, jež odrážejí vliv vnějších okolností, čímž upravují rovnováhu mezi klidem a pohybem, která utváří lidskou tělesnost¹⁵². Jakékoli zvýšení moci či dokonalosti těla pak musí být zároveň zvýšením moci či dokonalosti mysli a naopak a vzestup nebo pokles vitality lze vždy vymezit jak duševními, tak fyzickými pojmy¹⁵³. Spinoza si je však vědom, že naše poznání mysli a těla je neúplné, neboť „*nikdo ovšem dosud neurčil, čeho je tělo schopno, tj. zkušenost dosud nikoho nepoučila o tom, co všechno může tělo konat podle zákonů přírody, pokud ji chápeme jen v její tělesnosti, a co všechno nemůže konat, když k tomu myslí není determinováno. Nikdo totiž dosud nepoznal stavbu těla natolik přesně, aby mohl vysvětlit všechny jeho funkce*“¹⁵⁴.

Sepětí mysli a těla se odráží také v oblasti vnímání - při poznávání totiž používáme smysly, jež jsou orgány těla a právě ony nám zprostředkovávají informace o okolním světě. A jelikož se schopnosti smyslů u jednotlivých lidí mohou lišit, mohou být odlišné i jejich hodnocení některých stavů těla i hnutí jejich mysli při vnímání stejné věci. Vnímání idejí stavů těla je předpokladem k tomu, aby mysl poznávala sama sebe¹⁵⁵ – je to však neadekvátní poznání, stejně jako je tomu v případě, že mysl poznává své tělo či vnější věci¹⁵⁶ a rovněž poznává-li trvání našeho těla, neboť to „*závisí na obecném uspořádání přírody a vnitřním uzpůsobení věci*“¹⁵⁷. Hampshire se domnívá, že vnímání je dvoustranný proces, a proto existují také dvě cesty, jak tento proces řídit a měnit: za první, prostřednictvím kritické reflexe tohoto procesu, vytvářením kritických idejí o idejích a uplatňováním volných schopností rozumu; za druhé obratným zacházením se vstupními informacemi, jež přicházejí do mozku, třeba pomocí léků nebo pohybem v prostoru¹⁵⁸.

Podle Damasia chápe Spinoza vědomí jako jev, jenž nelze oddělit od těla, neboť tělo i

149 Vrabc, s. 51

150 Etika, II, tvr. 22, s. 72

151 Hampshire, s. xlii

152 Hampshire, s. 99

153 Tamtéž

154 Etika, III, tvr. 2, poznámka, s. 103

155 Etika, II, tvr. 23, s. 73

156 Etika, II, tvr. 29, poznámka, s. 76

157 Etika, II, tvr. 30, důkaz, s. 77

158 Hampshire, s. xl

vědomí jsou „nějakým způsobem vytvořeny ze stejné látky“¹⁵⁹, přičemž vědomí je založeno na uvědomování těla a existuje prostřednictvím těla, které mu dodává obsah¹⁶⁰. Pocit pokládá Damasio za ideu těla, jež se nachází v určitém stavu neboli za reprezentaci určitého stavu těla¹⁶¹. Hampshire má zase za to, že Spinoza věděl, že vnímání je psychofyzikální činností a nejde o pasivní přijímání idejí¹⁶² nebo „neživé obrazy“, neboť „jakákoli změna těla dané osoby se odráží jako změna v její mysli a je si také vědoma této reflexe“¹⁶³. Domnívá se, že nemůže existovat žádné zrakové či hmatové vnímání bez toho, že by si subjekt byl vědom sám sebe¹⁶⁴ a že Spinozovo pojetí vzájemného působení vnímající osoby a vjemu (který byl následován či doprovázen interpretací onoho vzájemného působení) - tato dvojí účast na vnímání - bylo zaměřeno proti Descartově úvaze o pasivně přijímaných idejích¹⁶⁵.

Některé Spinozovy závěry – kdy se snaží pochopit mysl a tělo jako nedělitelnou jednotu, kdy změna tělesných částí se projeví v i duševní oblasti a naopak - potvrzuje i moderní věda. Damasio například přitakává Spinozově definici radosti a smutku jako předchodu organismu k vyššímu stupni dokonalosti a naopak (větší dokonalostí přitom míní vzrůst jeho funkční harmonie, tedy jak síly, tak svobody jednání)¹⁶⁶, což se odráží i ve vzestupu či poklesu aktivity jistých částí mozku (prefrontálních korových oblastí) při prožívání pocitů štěstí či smutku¹⁶⁷. Souhlasí rovněž s tím, že mysl obsahuje ideje těla, neboť pocit (jako vjem, jež se nachází v mysli, tj. v mozku) považuje za vnímání určitého stavu těla společně s vnímáním určitého způsobu myšlení a myšlenek s určitou náplní¹⁶⁸. Skutečnost, že zřejmě existuje přímá souvislost mezi stavy mysli a těla, již zatím neumíme vysvětlit, dokazuje také lékařská praxe, neboť optimisticky naladěný pacient – tedy ten, který ve Spinozově terminologii zažívá pocity radosti – má větší naději na uzdravení nežli škarohlíd se shodnou diagnózou.

159 *Damasio*, s. 241

160 *Damasio*, s. 237

161 *Damasio*, s. 101

162 *Hampshire*, s. xxxvii

163 *Hampshire*, s. xxxix, vlastní překlad

164 *Hampshire*, s. xxxix

165 *Hampshire*, s. xvi

166 *Damasio*, s. 158

167 *Damasio*, s. 119

168 *Damasio*, s. 102

6.2. Interpretace usilování člověka

Člověku jako modálnímu jsoucnu přísluší některé charakteristiky (jež jsme si ukázali v šesté části), ze kterých vyplývá, že jej lze chápat jako určitý způsob fungování toho, co Spinoza považuje za „snahu o zachování sebe sama ve svém bytí“ čili „*conatus*“ jakožto aktuální esenci; lidské jsoucní je tedy ve své esenci jistým stupněm moci existovat a jednat, popřípadě být trpný a činný¹⁶⁹.

Pojem *conatus* je pro Spinozu odrazem skutečnosti, že věci jako modální jsoucná vyjadřují atributy Boha - tedy jeho moc a aktivní působení. Definuje jej takto: „*každá věc, pokud je sama v sobě, snaží se setrvávat ve svém bytí*“¹⁷⁰ a rovněž „*snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvávat ve svém bytí, není nic jiného než činná esence této věci*“¹⁷¹, přičemž toto snažení pokládá za časově neomezené¹⁷². Spinoza si uvědomuje, že afekty úzce souvisí se snahou o sebezáchovu (*conatus*), jejíž projevy mohou být různé a snaží se je proto upřesnit: „*vztahuje-li se tato snaha jen k mysli, nazýváme ji vůlí, vztahuje-li se současně k mysli i tělu, nazýváme ji pudem. Pud tedy není nic jiného než esence člověka, z jejíž přirozenosti vyplývá to, co slouží k jeho sebezáchově, a člověk je proto ke konání těchto věcí determinován*“¹⁷³. Tento názor pak ještě doplňuje o rozlišení dvou pojmů: „*...mezi pudem a žádostí je jen ten rozdíl, že termín žádost se užívá o lidech, pokud jsou si vědomi svého pudu...*“¹⁷⁴. Pud je přitom podle Spinozy účelem, kvůli kterému něco konáme¹⁷⁵ a vůle - jakožto „*přítakání tomu, co je dobré a naopak*“¹⁷⁶ - je zase totožná s rozumem¹⁷⁷. Skutečnost, že lidské jsoucní není mnohdy schopno jednat ve shodě se svou přirozeností – ačkoli je k tomu jeho mysl vedena pudem čili žádostí (*appetitus*) - zapřičiňuje vliv afektů, jehož působením se v mysli vytvářejí neadekvátní ideje. Pokud totiž lidé užívají rozum a řídí se jím, „*shodují se vždy nutně se svou přirozeností*“¹⁷⁸.

Princip *conatu* je vyjádřením moci jednat (*potentia agendi*) a moci existovat (*potentia existendi*) a jsoucní jím vzdoruje vnějšímu tlaku, působení jiných těles na jeho části. Jelikož je lidské jsoucní věčným projevem Boží esence a nese v sobě věčné (tj. určené a zkonečněné) projevy toho, co Bohu náleží v absolutní míře (tedy moci existovat a moci

169 Hemelík 2006, s. 394

170 *Etika*, III, tvr. 6, s. 107

171 *Etika*, III, tvr. 7, s. 108

172 *Etika*, III, tvr. 8, s. 108

173 *Etika*, III, tvr. 9, poznámka, s. 109

174 Tamtéž

175 *Etika*, IV, def. 7, s. 167

176 *Metafyzické myšlenky*, s. 173

177 *Etika*, II, tvr. 49, důsledek, s. 92

178 *Etika*, IV, tvr. 35, s. 188

jednat), lidská aktivita nemá prioritně žádný jiný mimo-lidský cíl či nad-lidské směřování a jejím ohledem je pouze “sebezachování”¹⁷⁹. Lidský “pud sebezáchovy”, tj. sama esence člověka je tedy zkonečněný, zvěčnělý projev absolutní Boží moci jednat a existovat¹⁸⁰. Pro Damasia zase pojem *conatu* zahrnuje jak podněty sebezáchovy před ohrožením, tak četné sebezáchovné akce, jež drží části těla pohromadě, neboť *conatus* trvale tvoří totožného jedince – navzdory proměnám těla během lidského vývoje, obnovování tělesných částí a stárnutí - a respektuje tedy totožné strukturální uspořádání¹⁸¹.

Usilování člověka o sebezáchovu, o setrvání ve svém bytí není bez hranic – do cesty se mu staví působení ostatních jsoucn, jež usilují o totéž a tento aspekt vyjadřuje Spinoza slovy: „*snaha, s níž člověk setrvává ve své existenci, je omezována a nekonečně překonávána mocí vnějších příčin*“¹⁸². Je to odrazem vřazenosti lidského jsoucna do ontologického rozvrhu, kdy činná esence člověka je modifikovaným (ve smyslu určeným, konečným či omezeným) způsobem existence činné esence bytného základu, tj. modifikovaným projevem její čiré ontologické aktivity – původního bytně zakládajícího „*agere*“¹⁸³.

Žádosti můžeme chápat dvojím způsobem – jako vnitřní sílu, jež podněcuje naši aktivitu a zároveň jako omezení, které může bránit rozvinutí našich schopností v plnosti. Podle Duranta jsou instinkty vynikající hnací silou, ale nebezpečným rádcem, neboť každý instinkt usiluje o své vlastní naplnění bez ohledu na dobro celé osobnosti¹⁸⁴. Spinoza totiž říká: „*žádost, která vzniká z radosti nebo ze smutku a která se vztahuje k jedné nebo několika, avšak nikoli ke všem částem těla, nebere ohled na užitek člověka jako celku*“¹⁸⁵.

Několik zajímavých postřehů vyslovil v této souvislosti též Hampshire. Domníval se například, že na jakési vnitřní síle sebezachování (tzn. na moci udržovat dostatečně stálou výměnu energie v celém systému navzdory neustálým změnám v jednotlivých částech tohoto systému) logicky závisí identita jakékoli jednotlivé věci v přírodě¹⁸⁶. O *conatu* pak soudil, že je sklonem k sebezachování, jenž se uplatňuje prostřednictvím stavů složitosti do sebe zapadajících částí, rovnováhy klidu a pohybu tělesných soustav a skrze míru svobody a schopnosti jednat¹⁸⁷ a že je „*tou energií, jež drží individua pohromadě jako celek*“¹⁸⁸.

179 *Hemelík*, De fato humano, IV

180 Tamtéž

181 *Damasio*, s. 46

182 *Etika*, IV, tvrz. 3, s. 169

183 *Hemelík* 2006, s. 394

184 *Durant*, s.166; „instinktem“ Durant patrně míní „pud“ (zřejmě jde o chybu překladu) – pozn. K.N.

185 *Etika*, IV, tvrz. 60, s. 209

186 *Hampshire*, s. 97

187 *Hampshire*, s.xxx

Podle něj Spinozův výraz „rovnováha klidu a pohybu“ označoval homeostatické fungování lidského těla, které tíhne k návratu do svého původního stavu, jakmile je jednou narušena tato rovnováha a je-li schopno zotavit se vlastními silami¹⁸⁹. Svůj pohled na *conatus* nabízí rovněž Damasio - považuje jej za zvláštní povahu organismů, která je nutí k sebeuchování bez ohledu na okolnosti až do okamžiku, kdy je život ukončen stárnutím, chorobou nebo zevním poraněním¹⁹⁰. Rovněž naše pocity mají původ v *conatu* - nalézáme jej u všech buněk, které tvoří jak části těla (příčemž existují i jako individuální organismus a řídí se vlastním *conatem*), tak i spolupracují s celkem lidského těla, které drží pohromadě jeho vlastní *conatus*¹⁹¹.

Hampshire si také všiml podobných rysů v myšlenkách dvou významných židovských myslitelů (Freuda a Spinozy), jež spatřuje ve známém ústředním pojetí *libida* či *conatu*, přirozené hnací síly, jež pudí k sebe zachování a rozšíření moci a energie a které považuje opěrným bodem k porozumění všem formám osobního života. Připomíná, že oba trvali na tom, že je třeba lidi studovat vědecky, jako organismus, který je součástí přírody, neboť pouze takové studium může lidem umožnit, aby pochopili příčiny své vlastní slabosti¹⁹². Freud i Spinoza podle něj chápali citový život tak, že je založen na univerzálním nevědomém sklonu k sebezachování a jakékoli potlačení této hnací síly se musí projevit v našem vědomém životě jako nějaká nepříjemná porucha¹⁹³.

Snaha o sebezachování je tedy podstatou nejen lidského jsoucna, nýbrž všech konečných modů (ostatních jsoucenc) a její projevy mohou být různé (Spinoza rozlišuje vůli, pud a žádost). Toto usilování přitom úzce souvisí s afekty, kterým se budu věnovat v následujícím oddílu.

7. Systém afektů

Spinozovo pojetí afektů se liší od dřívějších teorií, neboť na rozdíl od nich pojímá člověka a jeho jednání jako nedílnou součást přírody a jejích neměnných zákonů. Jak si on sám uvědomuje, jeho předchůdci se domnívali, že lidé „*mají absolutní moc nad svými činy a nejsou determinováni ničím jiným než sami sebou*“¹⁹⁴ a nedůslednost jejich chování

188 Hampshire, s. xxxii, vlastní překlad

189 Hampshire, s.xxix

190 Damasio, s. 155

191 Tamtéž

192 Hampshire, s. 111 a 112

193 Hampshire, s. 110

194 *Etika*, III, s. 99

vyplývá z nedostatečnosti přirozenosti člověka¹⁹⁵. Spinoza naproti tomu nahlíží afekty jako jakékoli jiné jednotlivé věci – totiž že podléhají stejným univerzálním zákonům a pravidlům přírody, a proto se je pokouší rovněž pojmout geometrickým způsobem a uvažuje o nich „jako by šlo o zkoumání čar, ploch a těles“¹⁹⁶. Spinozova teorie afektů spočívá v tom, že je možné celou naši (afektivní) přirozenost převést na jeden základní a původní afekt (*conatus*), z něhož můžeme pochopit také všechny ostatní afekty, a to jako jeho specifické manifestace¹⁹⁷. Právě ve snaze o sebezachování spatřuje Spinoza možnost vyvázat se do jisté míry z determinace vnějších sil, neboť právě ona zakládá touhu člověka po náležitém životním uplatnění a po zvýšení své moci jednat.

Člověk, který se pokusí tuto touhu vyslyšet a snaží se vysvětlit svoji *vášeň* (*passio*) - jak Spinoza nazývá stav mysli, jež si neuvědomuje, jak afekty vznikají a neumí si je jasně formulovat – může potlačit její vliv. Jelikož afekty mají jistý fyzický aspekt a tělo je s myslí ve vzájemném vztahu (tělo je totiž předmětem mysli), pak mysl, která si uvědomí kauzální souvislosti afektů, pozná ve všech skutečnostech stejný zákonitý řád přírody, jehož je sama součástí a skrze pochopení toho, že je nejen subjektem, nýbrž do určité míry i subjektem dění, dokáže překonat pasivitu „vášně“¹⁹⁸.

7.1 Druhy afektů a jejich podstata

Zdárné směřování lidského individua ke svobodě a blaženosti je ovlivňováno nejen náparem okolního světa, ale též vnitřním rozpoložením člověka samého. Jelikož tělo člověka ovlivňují vnější tělesa a idea způsobu tohoto podněcování zahrnuje přirozenost jak lidského těla, tak vnějšího tělesa¹⁹⁹, může mysl považovat tato tělesa za přítomná, ačkoli již neexistují nebo jsou nepřítomná²⁰⁰. Je to způsobeno tím, že možnou existenci vnějšího tělesa vnímá mysl skrze ideje stavů svého těla²⁰¹, tzn. vytváří si o tělese představy, a tudíž je nevnímá adekvátně²⁰².

Základní pojetí toho, jak Spinoza chápe společný vliv mysli a těla na naše jednání, nalézáme na začátku třetí knihy *Etiky* - podle filosofa nejsou rozhodnutí mysli „*nic jiného než samy pudy, které jsou podle momentální dispozice těla různé*“²⁰³ a každý člověk „*řídí*

195 Tamtéž

196 *Etika*, III, s. 100

197 *Vrabec*, s. 53; *conatem* zde *Vrabec* zřejmě míní jeden z projevů *conatu*, a to *appetitus* – pozn. K.N.

198 *Röd*, s. 305

199 *Etika*, II, tvrz.16, s. 67

200 *Etika*, II, tvrz.17, důsledek, s. 68

201 *Etika*, II, tvrz.26, s. 74

202 Tamtéž, důsledek, s. 75

203 *Etika*, III, tvrz. 2, poznámka, s. 105

všechno své počínání podle svých afektů“²⁰⁴. A hned jedním dechem dodává: „Všechny tyto zkušenosti jasně dokazují, že rozhodnutí mysli i její žádosti a determinované stavy těla jsou téže přirozenosti nebo spíše že je to jedna a táž věc, kterou jednou nazýváme rozhodnutím (pokud ji chápeme a explikujeme ve smyslu atributu myšlení) a jednou determinovaným stavem (pokud ji chápeme ve smyslu atributu rozlehlosti a dedukujeme ji ze zákonů pohybu nebo klidu)“²⁰⁵.

Termínem afekt označuje Spinoza „stavy těla, jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje jeho schopnost něco konat“ a rovněž „ideje těchto stavů“²⁰⁶, přičemž všechny afekty se vztahují k žádosti, radosti a smutku²⁰⁷. Ona schopnost konání (*actiones*) je protikladem vášní (*passiones*), což jsou pasivní stavy těla, k nimž dochází z vnějších příčin. Afekt, který je vášní, je zmatenou ideou a vášní přestane být až tehdy, pokud si o něm vytvoříme jasnou a přesnou ideu; afekty lze přitom spíše tlumit, ovládat či usměrňovat, nikoli však zcela eliminovat²⁰⁸.

Pokud afekt ovlivňuje tělo, musí se dotýkat i mysli (protože s tělem tvoří jednotu), a to ve stejný okamžik. Jde totiž o stav těla i mysli (neboť mysl vnímá ideje stavů těla). Máme-li tedy zakoušet nějaký afekt, musíme mít v naší mysli ideu věci, k níž se afekt vztahuje. Je to dáno tím, že obsahem mysli jsou vlastně ideje. Spinoza totiž říká: „*předpokladem toho, aby v nějakém individuu existovaly mody myšlení, jako je láska, žádost nebo jakýkoli jiný modus, jež označujeme názvem afekt, je, aby v onom individuu existovala idea věci milované, žádané, atd. Naproti tomu idea může existovat, i když neexistuje žádný jiný modus myšlení*“²⁰⁹. Afekty (tedy stavy těla či ideje těchto stavů) musí mysl vnímat, protože v těle nemůže „*nastat nic, co by nebylo vnímáno myslí*“²¹⁰.

Afekty mohou mít pozitivní či negativní rysy, přičemž záleží na tom, zda stupňují či omezují nějakou aktivitu – v prvním případě nám afekt přináší pocit radosti a odezvou je láska k dané věci, v druhém případě afekt zakoušíme jako smutek, který způsobuje nenávisť k onomu předmětu²¹¹. Afekt či emoci radosti nebo smutku má člověk v závislosti na tom, jestli jeho konání nebo trpný stav přispívá k jeho sebezachování. Proto afekty, které odporují naší přirozenosti pokládá Spinoza za zlé a ty, jež jí přitakávají za dobré. Každopádně je afekt ideou stavu či přechodem z jednoho stavu do druhého (od menší k

204 Tamtéž

205 Tamtéž

206 *Etika*, III, def. 3, s. 101

207 *Etika*, II, tvrz. 57, důkaz, s. 145

208 *Tretera*, s. 315

209 *Etika*, II, axióm 3, s. 50

210 *Etika*, II, tvrz. 12, s. 60

211 *Röd*, s. 304

větší dokonalosti a naopak). Lidské tělo je totiž k aktivitě podněcováno mnoha způsoby – ať už na něj mají vliv (zvyšují či zmenšují jeho schopnost konat) nebo nikoli²¹². Afekty nemusejí vždy znamenat pro lidské jsoucní ohrožení, neboť „*afekt je jen potud zlý neboli škodlivý, pokud brání mysli přemýšlet*“²¹³ Zároveň však platí, že moc vnější příčiny může být někdy silnější než moc lidská, takže se člověk nemůže vzniklého afektu zbavit²¹⁴.

Jelikož moc ducha myslet je rovna moci těla jednat, pak máme-li překonat vliv vášní, nesmíme potlačovat vliv těla, ale naopak se snažit, aby bylo co nejschopnější a nejmocnější²¹⁵. Zvyšují-li se totiž schopnosti člověka, je lépe vybaven pro svoji snahu o sebezáchovu; nehledě na to, že kdo má zdatné tělo, je nejméně vystaven působení zlých afektů²¹⁶, od nichž (a smrti) jej může také uchránit poznávání věcí druhým a třetím druhem poznání²¹⁷. Ze stavu, kdy podléháme afektům, se vymaníme prostřednictvím mysli – Spinoza totiž říká, že „*afekt může být omezen a odstraněn jenom afektem, který je opačný a silnější než ten, jenž má být omezen*“²¹⁸, což je možné (za předpokladu, že se afekt vztahuje k mysli) jen idejí stavu těla, jenž má větší sílu a působí opačným směrem²¹⁹. Moc nad afekty tedy vychází z rozumového poznání, jež má účast - protože je pravdivé a adekvátní - na nekonečné moci Boha myslet, a tudíž člověku dává šanci vybědnout z determinace kauzálního působení vnějších sil.

V souvislosti s afekty vyslovuje Spinoza také pozoruhodné mravní ponaučení - dobré je to, co je prospěšné naší sebezáchově, pročež „*je nám dovoleno zmocnit se toho a užívat to libovolným způsobem*“²²⁰ (a to podle zákonů přírody). Jelikož je lidské jsoucní součástí přírody, musí se (stejně jako všechny ostatní jednotlivé věci) snažit o zachování svého bytí, přestože je ohrožováno afekty. Spinoza míní, že člověk „*je vždy nutně vystaven vášním, řídí se obecným řádem přírody a přizpůsobuje se mu natolik, nakolik to přirozenost věci vyžaduje*“²²¹.

Žádost jako sama esence člověka²²² je jedním z projevů snahy o sebezachování a povstane-li z radosti, je silnější, než žádost vzniklá ze smutku²²³. Žádosti jsou veskrze

212 *Etika*, III, postulát 1, s. 101

213 *Etika*, V, tvr. 9, důkaz, s. 235

214 *Etika*, IV, tvr. 6, s. 17

215 *Vrabec*, s. 51

216 *Etika*, V, tvr. 39, důkaz, s. 251

217 *Etika*, V, tvr. 38, s. 251

218 *Etika*, IV, tvr. 7, s. 171

219 Tamtéž, důsledek, s.172

220 *Etika*, IV, přídavek, kapitola 8, s. 220

221 *Etika*, IV, tvr. 4, důsledek, s. 170

222 *Etika*, III, definice afektů, def. 1, s. 148

223 *Etika*, IV, tvr. 18, s. 177

dvojího typu:²²⁴ ty, které plynou z naší přirozenosti, můžeme je z ní pochopit a vztahují se adekvátně k myslí, označuje Spinoza jako „konání“ (vyjadřují totiž moc člověka); naproti tomu žádosti, které mysl chápe neadekvátně a lze je vymezit mocí věcí, jež jsou mimo nás, nazývá „vášně“, protože vyjadřují lidskou bezmoc a zmatené poznání).

Shodné afekty přitom podněcují různé osoby odlišným způsobem, a to stejnou měrou, jakou se liší esence či přirozenost každého jedince²²⁵. V poznámce k tomuto tvrzení pak Spinoza vysvětluje, že jako se kvůli rozdílné přirozenosti odlišují afekty zvířat a lidí, liší se také potěšení, které zažívá opilec a filosof.

V závěru třetí knihy Etiky Spinoza prohlašuje, že hlavní afekty a kolísání myslí vznikají kombinací tří původních afektů (žádosti, radosti a smutku)²²⁶ a podotýká, že mnohé věci nemůžeme ovlivnit, neboť vnější příčiny způsobují, že jsme hnáni mnoha směry a my se „zmítáme jako mořské vlny hnané protichůdnými větry a nejsme si vědomi svého konce a osudu“²²⁷. Na stejném místě také sestavuje seznam všech afektů, jichž je celkem osmačtyřicet a které jeden po druhém definuje. Spinoza se domnívá, že „štěstí není odměna za naši ctnost, nýbrž je to ctnost sama“²²⁸, což je prý důsledkem toho, že štěstí spočívá v lásce k Bohu a mysl těšící se z této lásky, má moc omezovat touhy. A jelikož moc k omezování afektů záleží na rozumu, není štěstí následkem omezení afektů, nýbrž právě naopak – schopnost omezit choutky vychází ze štěstí²²⁹.

Spinoza si všiml, že afekty (stejně jako všechny ostatní věci) vyplývají z univerzálních zákonů a pravidel přírody a jako takové je také musíme chápat. Hamshire soudí, že zdůrazňováním nenapravitelné iracionality lidských náklonností a nenávistí, tužeb a averzí, se Spinoza přibližuje spíše moderní psychologii nežli obvyklé filosofii svých současníků²³⁰.

7.2 Činné a trpné stavy

Lidské jsoucno – ačkoli je plně determinováno neměnnými zákony přirozenosti Boží substance - může zažívat svoji činnost nebo trpnost podle toho, jaké postoje zaujme k okolnímu světu. Člověk se totiž jako každé jednotlivé jsoucno ve své snaze o sebezachování nutně střetává s ostatními jsoucny a to, jak se k jejich náporu postaví,

224 *Etika*, IV, přídavek, kapitola 2, s. 219

225 *Etika*, III, tvr. 57, s. 145

226 *Etika*, III, tvr. 59, důkaz, s. 147

227 *Etika*, III, tvr. 59, poznámka, s. 148

228 *Etika*, V, tvr. 42, s. 254

229 Tamtéž, důkaz

230 *Hamshire*, s. 109

rozhoduje o jeho stavu. Ve stejném duchu uvažuje i Hampshire, když říká: „*stav moci či dokonalosti jakékoli konečné bytosti závisí na tom, do jaké míry je příležitostně aktivní (a nikoli pasivní) ve vztahu k jiným bytostem*“²³¹. Jelikož tělo a mysl každého člověka tvoří jednotu, je činný nebo trpný stav lidského individua způsoben jak tělem, tak myslí. Stav myslí a těla jsou totiž propojené a Spinoza se domnívá, že stejná idea, která podporuje či omezuje schopnost těla k nějakému výkonu, zvyšuje či snižuje schopnost myslí myslet²³².

Mysl může nabývat dvou stavů - obsahuje-li totiž adekvátní ideje, pak nutně něco koná (je tedy činná) a nalézají-li se v ní neadekvátní ideje, tak nutně něčím trpí²³³. Jak filosof později ještě upřesní, jednání a stavy myslí tedy vyplývají z míry přiměřenosti idejí, jimiž ona sama disponuje²³⁴. Schopnost myslí konat se přitom podle Spinozy zvyšuje s přímo úměrně s množstvím adekvátních idejí, které mysl má, zatímco vzrůstající počet neadekvátních idejí v myslí zapřičiňuje její větší podléhání vášním²³⁵.

Hampshire v této souvislosti o myslí soudí, že je ve svém myšlení relativně svobodná a aktivní, když se tělo nachází v relativně stabilním stavu ve vztahu ke svému okolí a volně funguje bez velkých energetických změn²³⁶; všímá si rovněž Spinozova dvojího chápání vezdejších jsoucen, jež jsou jak aktivní skrze udržování sebe sama, tak trpí účinky vnějších sil (ve svém pasivním aspektu jakožto tělesa)²³⁷.

Všechny afekty, které na člověka působí, jsou vlastně jeho trpnými stavy. Přesto i trpnost může mít dvojí podobu – buď zvyšuje nebo snižuje dokonalost myslí a tedy celého člověka. Tato skutečnost nepřímou vyplývá ze Spinozových definic některých afektů – např. radost je pro něj „*trpný stav, jímž mysl přechází k větší dokonalosti*“²³⁸, zatímco smutek považuje za „*trpný stav, jímž mysl přechází k menší dokonalosti*“²³⁹.

Nyní se dostáváme k druhému ohledu činných a trpných stavů, jež se mají souvislost s tělesným rozpoložením člověka. Z jednoty myslí a těla nutně vyplývá, že činnost či trpnost myslí nachází odezvu v totožném stavu těla. Jelikož na tělo působí nejrůznější vlivy, jeho reakce na tento nátlak lze označit za projevy činnosti či trpnosti. Pokud se tělo působení těchto vlivů podrobuje či nezúčastněně poddává, je v *trpné*. Pokud se naopak proti vzepré k odporu a tedy setrvává ve svém bytí prostřednictvím *conatu*, je *činné*. Podle Spinozy

231 Hampshire, s. 99, vlastní překlad

232 Etika, III, tvr. 11, s. 110

233 Etika, III, tvr. 1, s. 101

234 Etika, III, tvr. 3, s. 106

235 Etika, III, tvr. 1, s. 101 a důsledek, s. 102

236 Hampshire, s. 100

237 Hampshire, s. xxxiii

238 Etika, II, tvr. 11, poznámka, s. 110

239 Tamtéž

něco konáme (*agere*) tehdy, jestliže „z naší přirozenosti vyplývá v nás nebo mimo nás něco, co je možné jasně a zřetelně poznat jen jejím prostřednictvím“²⁴⁰ a naopak trpíme (*pati*), pokud „se v nás něco děje nebo jestliže z naší přirozenosti vyplývá něco, čeho jsme jen částečnou příčinou“²⁴¹.

O aktivním či pasivním přístupu lze hovořit také ohledně schopnosti reflexivního myšlení – reflexe (vytváření idejí o idejích) totiž vyžaduje potlačení samolibosti v našich vztazích k vnějšímu světu²⁴², tzn. o stavu naší reflexe rozhoduje rovněž náš postoj. Pokud totiž přerušíme reflexi a z toho důvodu také sebe-nápravu, jsme ve vnímání poměrně pasivní²⁴³.

Činnost a trpnost souvisí v jistém smyslu rovněž s mírou dokonalosti jsoucn, neboť mezi aktivitou a dokonalostí existuje přímá úměra. Spinoza totiž říká: „čím víc dokonalosti nějaká věc má, tím víc jedná a tím méně je trpná, a naopak čím více něco koná, tím je dokonalejší“²⁴⁴.

Všechna vezdejší jsoucna v sobě skrývají potenciál aktivity a tím je sklon k sebezáchově, někdy však mohou (místo vzdorování vnějším silám) podléhat náporu ostatních jsoucn (a být tedy pasivní či trpná). Podle Hampshirea jsou věcem v přírodě přičítány aktivity a jednání, přičemž všechny aktivity mají dvě stránky: za prvé - smysl, význam či účel, který je podněcuje jako aktivity či jednání; a za druhé, aspekt fyzicky tělesného pohybu či změny, jenž je zahrnutý v oné aktivitě a jednání²⁴⁵.

Můžeme tedy tuto oblast shrnout slovy, že člověk je činný tehdy, obsahuje-li jeho mysl adekvátní ideje, je si toho vědom a také snaží-li se setrvávat ve svém bytí. V trpném stavu se naopak nachází tehdy, když se podřizuje náporu vnějšího světa, podléhá afektům a tím rezignuje na vlastní aktivitu.

7.3 Rozlišování dobra a zla

Spinoza nahlíží dobro a zlo neutřelým způsobem – nevšímá si toho, jak věci jsou, nýbrž spíše poměřuje jejich užitečnost pro člověka a jeho přirozenost (ve smyslu sebezachování). Vymezuje sice na začátku čtvrté knihy *Etiky* oba pojmy – za dobro považuje to, co je člověku užitečné²⁴⁶ a zlem nazývá to, co brání dosažení dobra²⁴⁷ – nikoli

240 *Etika*, III, def. 2, s. 101

241 Tamtéž

242 *Hampshire*, s. xxiii

243 *Hampshire*, s. xxvi

244 *Etika*, V, tvr. 40, s. 25

245 *Hampshire*, s. xxiv

246 *Etika*, IV, def. 1, s. 166

však ve smyslu označení reálných věcí. Pokud lidé shledávají, že jsou jim nějaké věci či jednání prospěšné, pak je vyhledávají a považují za dobré místo toho, aby o něčem soudili, že je to dobré samo o sobě. Cokoli je tedy ve shodě s jejich přirozeností, musí být dobré²⁴⁸. Se zlem je tomu opačně – je jím to, co není v souladu s lidskou přirozeností, co ohrožuje jejich pud sebezáchovy (*conatus*), a tudíž to, „*co je příčinou smutku, co naši schopnost konat zmenšuje nebo omezuje*“²⁴⁹. Jelikož *conatus* je jistou tendencí k aktualizaci jednotlivých tělesných částí, jež je společná všem bytostem, jde tedy do jisté míry o podstatu každé živé věci, a proto nelze považovat to, co této aktualizaci brání, za dobré.

Spinoza si všímá, že zdroj zla tkví v postoji ke věcem - v tom, že lidé štěstí či neštěstí spatřují v kvalitě předmětu, který milují (tedy jedná-li se o věc, jež může zaniknout), zatímco o věci nemilované obvykle spory nevedou. Naproti tomu „*láska k věci věčné a nekonečné poskytuje duchu radost samu a vylučuje veškerý smutek*“²⁵⁰, proto právě ji máme vyhledávat a milovat. Poznání zla považuje filosof za neadekvátní poznání²⁵¹ – je totiž smutkem, což je přechod k menší dokonalosti, a proto je vášní (a ta je závislá na neadekvátních idejích).

Člověk je do jisté míry předurčen vyhledávat dobro (míníme-li tímto slovem to, co podporuje jeho snahu setrvat ve svém bytí) – jeho mysl si je totiž vědoma této snahy o sebezáchovu, a proto by měla vyhledávat to, co tomuto snažení přitakává (tedy dobro) a zavrhnout vše, co jí v něm brání (zlo). Lidské jsoucno se však neřídí pouze idejemi ve své mysli (jež mohou být i neadekvátní) – působí na něj rovněž afekty, a proto jeho přirozené směřování k dobru může být vychýleno nesprávným směrem.

V těchto hodnotových soudech nejde tedy o hodnoty jako takové, nýbrž o vztahy mezi afekty, respektive mezi idejemi na jedné straně, a lidskou schopností působit (*agendi potentia*) na straně druhé²⁵². Spinoza se domnívá, že „*poznání dobra a zla není nic jiného než afekt radosti nebo smutku, pokud jsme si ho vědomi*“²⁵³, což Sobotka interpretuje tak, že podle Spinozy neexistuje zvláštní princip mravnosti kromě užitečnosti a sebezáchovy²⁵⁴. Spinozovo pojetí dobra a zla má své kořeny již v konstrukci ontologického rozvrhu – jestliže řád věcí včetně Boha je čímsi nutným, co jinak být ani nemůže, pak je vše

247 *Etika*, IV, def. 2, s. 166

248 *Etika*, IV, tvr. 31, s. 185

249 *Etika*, IV, tvr. 30, důkaz, s. 184

250 *Pojednání o nápravě rozumu*, I, 10, s. 41

251 *Etika*, IV, tvr. 64, s. 212

252 *Röd*, s. 307

253 *Etika*, IV, tvr. 8, s. 172

254 *Etika*, Poznámky, IV, pozn. 3, s. 266

„hodnotově a mravně neutrální či indiferentní“²⁵⁵.

O tomto relativním chápání dobra a zla mluví Spinoza v předmluvě k čtvrté knize Etiky takto: „Pokud jde o dobro a zlo, neoznačují rovněž nic pozitivního ve věcech samých a jsou jen módy nebo pojmy našeho myšlení, které si vytváříme tím, že věci srovnáváme. Tatáž věc může totiž být současně dobrá i špatná nebo indeferentní. Například melancholikovi je hudba dobrem, pro člověka plného žalu je zlem, ale pro hluchého není ani dobrá ani zlá“²⁵⁶. Dobro a zlo totiž není „dáno“ ve věci samé, není to její konstitutivní moment, její element či princip, nýbrž v našem myšlení nabývá skutečnosti až tehdy, když provádíme srovnání.²⁵⁷

Oním srovnávacím kritériem, jakýmsi univerzálním měřítkem, s nímž věc porovnáváme je podle Hemelíka „idea člověka jako vzor lidské přirozenosti“ (*idea hominis tanquam exemplar naturae humanae*)²⁵⁸. Někdy na sebe zlo může vzít podobu dobra (a naopak) či se v něj do jisté míry proměnit – Spinoza totiž míní, že „pod vedením rozumu následuje ze dvou dobrých věcí tu, která je lepší, a ze dvou zlých věcí tu, která je méně zlá“²⁵⁹, takže menší zlo může být „dobrem“ a menší dobro vlastně „zlem“.

Neměli bychom zapomenout zmínit, co Spinoza považuje za největší dobro – tím je pro lidskou mysl poznání Boha²⁶⁰. Konec konců jsme jen nepatrnou částí v řádu přírody, jejíž neměnné zákony naše individuální cíle a zájmy nemohou ovlivnit – proto to, co naše myšlení nahlíží jako dobro či zlo, není dobré či špatné s ohledem na celek veškerenstva. Hampshire se domnívá, že z vědeckého hlediska a ve světle systematického vědění, nemůžeme o ničem prohlásit, že je to samo o sobě mravně dobré či špatné, mravně dokonalé nebo nedokonalé; vše je tím, čím je, v důsledku nevyhnutelných zákonů²⁶¹ - jestliže nám něco připadá nedokonalé nebo špatné (v tom smyslu, že to „není takové, jaké by to mělo být“), tak je to pouhý odraz naší neznalosti těchto zákonů. Všechny konečné věci v přírodě jsou totiž nedokonalé, jednoduše v tom smyslu, že jsou konečnými věcmi v řádu přírody, jež je sama o sobě absolutní a dokonalá - všechny věci však přesně zapadají do tohoto systému a v žádném případě by nemohly by být jiné než jaké jsou²⁶².

Je-li užitečné (a tedy dobré) to, co podporuje adekvátní poznání, pak je jím správně vedený život, naplněný snahou o porozumění světu, duchovním žitím a poznáním Boha.

255 Hemelík 1996, s. 32

256 Etika, IV, předmluva, s. 165

257 Hemelík, De bono, malo, virtuteque, II, A

258 Hemelík, De bono, malo, virtuteque, II, A

259 Etika, IV, tvrz. 65, s. 212

260 Etika, IV, tvrz. 28, s. 183

261 Hampshire, s. 115, vlastní překlad

262 Hampshire, s. 114, vlastní překlad

8. Lidské jednání

Jelikož jsme již poznali omezení lidského jsoucna, jež plynou z ontologického rozvrhu, mohli bychom být v pokušení vyloučit možnost skutečného lidského jednání. Navzdory tomu však člověk jedná – a to ve shodě s obecným řádem přírody a následuje přitom svoji činnou esenci, tedy snahu po sebezáchově. V jeho jednání je sice přítomná vnější mechanická determinace, protože však jeho mysl může skrze reflexivní poznání nahlédnout své vlastní působení, je schopen se z náporu vnějších sil vyvázat a řídit se vlastní přirozeností.

Protože mysl a tělo tvoří jednotu, musí mít shodný podíl také na činech člověka (i když vyjádřený různým způsobem). Naše myšlenka se přece stává činností, již poté vykonáváme. Pokud chceme jednání nějak uchopit, nabízí se definice, že to je vědomé hnutí mysli, které má za následek nějakou aktivitu. To by však bylo nepřesné. Existuje totiž nemálo lidských jednání, o nichž soudíme, že jsou nevědomá. Mohou to být zvyky či naučené reakce, jež vykonáváme automaticky a bez přemýšlení. Jindy jednáme ve stavu otupení mysli, pročež si nemusíme plně uvědomovat své činy - třeba jsme-li psychicky nemocní nebo pod vlivem léků, drog či alkoholu. Rovněž sám Spinoza hovoří o nevědomém (a tedy pasivním) jednání – jsou jím stavy, kdy je člověk pod vlivem afektů, které nechápe, a proto je ovládán „vášněmi“.

Hemelík míní, že lidské jednání je v zásadě ovládáno snahou o setrvání ve svém vlastním bytí – tedy nahlíží-li člověk sebe sama jako určitý modus, jako jistou konečnou věc mezi ostatními konečnými jsoucny – a *conatus* je princip, jenž jej řídí²⁶³. Jelikož tělo je v neustálém kontaktu se svým okolím, přechází bez ustání z jednoho stavu do jiného a tyto změny registruje mysl, v níž se stále tvoří ideje těchto stavů těla. Tím, že si člověk uvědomuje tyto nové stavy, se v jeho mysli konstituují různé žádosti a volní puzení, jež dirigují jeho jednání²⁶⁴. Jedinec, jehož řídí tělesnost a který se tomuto stavu poddá a podléhá své tělesnosti a žádostem, je podřízen přírodnímu řádu a vnějším okolnostem, jež modulují jeho afektivní stavy a stává se do jisté míry bezmocným či nevědomým, a tudíž otrokem²⁶⁵. Existují i jiné situace, kdy se člověk necítí být pánem svého osudu - lidé jsou nerozhodní a pasivní, protože se často nacházejí ve stavu „kolísání mysli“ (*fluctuatio animi*) a odtud nakonec pocházejí (mnohdy se zvláštním vědomím snahy) některá

263 Hemelík 2006, s. 411

264 Hemelík 2006, s. 412

265 Hemelík 2006, s. 413

rozhodnutí²⁶⁶. Chceme-li se osvobodit od závislosti na vnějším světě, jež způsobuje naši pasivitu prostřednictvím vášní, musíme to učinit aktivně, t.j. pomocí rozumového poznání zbavit vášně svého předmětu a tak se odpoutat z determinace řádu přírody.

Schopnost lidského jednání založeného na rozumu, přitom ovlivňují i stavy těla (což vyplývá ze sepětí mysli s tělem) – člověk totiž tím méně podléhá zlým afektům, čím je tělesně zdatnější²⁶⁷ a čím více věcí vnímá druhým a třetím druhem poznání²⁶⁸. Spinoza má za to, že zlé je jakékoli jednání, jestliže je odrazem našeho podléhání afektu nenávisti či jinému zlému afektu – přitom člověk adekvátně chápající sebe a své jednání může jednat stejně, ne-li lépe než pod vlivem vášní, jelikož „*ke všemu konání, k němuž jsme determinováni afektem vášně, můžeme být i bez něho determinováni rozumem*“²⁶⁹. Hampshire se domnívá, že s rostoucím objemem vědeckých poznatků, jež o získáváme o reakcích a chování lidí, se nezbytně krátí rozsah lidských jednání, o nichž bychom mohli prohlásit, že jednající mohl jednat jinak či alternativně²⁷⁰ a tak se každé lidské jednání stává „*nezbytným článkem v nekonečném řetězu příčin*“²⁷¹. Jak totiž Spinoza ukázal, jednání člověka v nemalé míře ovlivňují afekty a z nich vyplývající emoce. Ty mohou být chápány a interpretovány na základě jeho pouček a v samé podstatě vznikají z *conatu*, sklonu k sebe zachování, což je společné všem věcem v přírodě, ať už lidského či nelidského původu²⁷².

8.1 Svoboda

S mohutností afektů a jejich vlivem na člověka souvisí podle Spinozy i pojem lidské svobody či nesvobody a tomuto problému se věnuje čtvrtá kniha *Etiky*. Jelikož absolutní svoboda náleží jen Bohu, z něž také vše ostatní vyplývá a člověk je jen částí Boží přirozenosti (neboť má pouze účast na ideji Boha), zdálo by se, že o lidské svobodě nemá smysl hovořit. Člověk se přitom může dobrat svobody dvojitým způsobem: pokud překoná vliv vášní a jestliže spekulativně překoná své individuální zvláštnosti²⁷³. Svobodné jednání je vlastně vyvázáním se z nucenosti vnějšího světa - jedná se o samovolnost či činnost, skrze niž člověk přitakává svému bytí a dává je na vědomí svému okolí.

266 Hampshire, s.118

267 *Etika*, V, tvrz. 39, důkaz, s. 251

268 *Etika*, V, tvrz. 38, s. 251

269 *Etika*, IV, tvrz. 59, s. 208

270 Hampshire, s. 116

271 Hampshire, vlastní překlad, s. 117

272 Hampshire, s. 108

273 Röd, s. 309

Aspekt svobody u věci vidí Spinoza takto: „říkáme, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinována k svému jednání“²⁷⁴. Spinoza tedy pokládá nějakou bytost za svobodnou tehdy, sleduje-li pouze svou vlastní přirozenost – a tou je snaha o sebezáchovu. Svoboda a nutnost se přitom u Spinozy nevyklučují, mohou působit stejným směrem – například jestliže se člověk rozhodne k nějakému činu v souladu s nutností své vlastní povahy, jedná svobodně²⁷⁵. Svoboda však nemůže pocházet pouze z tělesné aktivity – je potřeba zapojit i mysl. Svobodu tedy člověk může nalézt v duchovní oblasti – stačí používat mysl a rozum náležitým způsobem. Překonáme-li vášně – a to tím, že afekty, jež nám přinášejí aktivitu potlačíme afekty, během nichž jsme pasivní (Spinoza se totiž domnívá, že nahlédne-li mysl nutnost všech věcí, může afekty zdolat nebo jim alespoň odolávat²⁷⁶) – máme nakročeno ke svobodě. A jelikož vítězství nad vášněmi dosáhneme tou měrou, v jaké si vytváříme rozlišené ideje, pak je třeba používat racionální myšlení. Duchovní nezávislosti totiž dosáhne člověk jen tehdy, pokud pozná a pochopí své vlastní afekty a vášně²⁷⁷. Receptem na potlačení vášně je totiž aktivita mysli, neboť afekt vášně „přestane být vášní, jakmile si o něm vytvoříme jasnou a přesnou ideu“²⁷⁸, tedy pokud zjistíme, o čem vypovídá a co postihuje. Odolnost naší mysli vůči afektům se zvyšuje také v případě, chápeme-li všechny věci jako nutné²⁷⁹.

Spinoza považuje za svobodné takové jednání, které vyplývá pouze z nás samých a nemá žádné další (vnější či částečné) příčiny - tehdy je *conatus* na rovině těla snahou dosáhnout plného stupně moci (jež náleží jeho vlastní esenci) a rozvinout svoji moc, aniž by tato snaha byla omezována činností ostatních těles, přičemž na rovině ducha *conatus* vystupuje jako snaha mít adekvátní ideje neboli chápat jasně a rozlišeně²⁸⁰. Hemelík se domnívá, že míra svobody souvisí s vynaloženou námahou - čím více totiž lidské individuum chápe svou přirozenost, tím více je schopno jednat v souhlase s ní a tedy skutečně jednat, tj. konat ze sebe sama bez tlaku vnějších příčin a bez vnější závislosti; rostoucí míra aktivity přitom znamená rostoucí míru nezávislosti a v důsledku toho ve spinozovském pojetí rostoucí míru svobody²⁸¹. Člověk tedy musí ve vztahu k věcem a

274 *Etika*, I, def. 7, s. 10

275 *Tretera*, s. 314

276 *Etika*, V, tvr. 6, s. 233

277 *Tretera*, s. 314

278 *Etika*, V, tvr. 3, s. 231

279 *Etika*, V, tvr. 6, s. 233

280 *Vrabec*, s. 55

281 *Hemelík*, *De fato humano*, IV

světu vůbec používat reflexi - je tak totiž prostřednictvím reflexivního myšlení (tedy skrze ideu ideje) schopen participovat na nekonečném rozumu Boha a díky tomuto zážitku si může uvědomit jeho neomezené bytí a aktivitu moci myslet. V zásadě může existovat jediný způsob, jak dosáhnout štěstí a duševního zdraví - dospět k porozumění příčin našich vlastních stavů myslí²⁸². Hampshire se dále domnívá, že spolu s reflexivním myšlením patří do Spinozova pojetí lidské mysli i schopnost pro utváření idejí o idejích a tedy schopnost lidské svobody²⁸³ - můžeme totiž osvobodit, jen když pochopíme pravé příčiny našich žádostí, jež poté musejí změnit své směřování²⁸⁴.

Lidská zakotvenost v řádu věcí však nemusí být jen svazující. Člověk sice (stejně jako ostatní jsoucna) neexistuje sám o sobě, nýbrž jen natolik, nakolik je v Bohu, v *podstatě* (tedy nahlíženo z hlediska substance) se ale od zbytku přírody neliší, nýbrž je s ní spojený v jednotě substance²⁸⁵. Proto takto nahlížená příroda již nemá podobu cizorodého prvku, který člověka v jeho bytí omezuje a jenž je příčinou jeho trpných stavů; jedince, který je tohoto nahlédnutí schopen, tedy neohrožují afekty nabývající podobu vášní – jde o nezávislost dosaženou spekulativním způsobem prostřednictvím povznesení se nad úroveň empirie (kdy člověk věci pojímá ze stanoviska substance - *sub specie aeterni*), a tudíž se stírá Boží a lidská odlišnost a člověk se podílí na svobodě Boha²⁸⁶. Lidský rozum totiž ze své přirozenosti dokáže postihovat věci pod určitým způsobem věčnosti²⁸⁷ a stejným způsobem mysl chápe esenci těla²⁸⁸, pročež mysl „obsahuje nutně poznání Boha a ví, že je v Bohu a že ji lze z Boha pochopit“²⁸⁹.

Ono prozření nám zpětně pomůže v korekci naší mysli, neboť nahlédneme-li nevyhnutelné zákony přírody, pak bychom rovněž měli potlačit svá nutkání - Spinozovi se totiž zdálo, že lidé dosahují štěstí a důstojnosti pouze tak, že se prostřednictvím svých znalostí a rozumu ztotožní s řádem přírody jako celkem a ukryjí své individuální zájmy v tomto porozumění²⁹⁰. Pocit svobody můžeme navodit pouze aktem rozumu, tedy vědomou volbou. Člověk totiž svým rozhodnutím volí mezi nezávislostí a „nevolnictvím“ - lidská individua, pokud disponují poznáním „sebe sama, Boha a jakési věčné nutnosti věci“ si mohou zvolit, zda budou jednat svobodně (a tedy jako „člověk svobodný“ – *homo liber*)

282 Hampshire, s. 111

283 Hampshire, s. xxiii

284 Hampshire, s. 110

285 Röd, s. 309

286 Tamtéž; zde měl Röd patrně na mysli *sub specie aeternitatis* – pozn. K.N.

287 *Etika*, II, tvr. 44, důsledek B, s. 88

288 *Etika*, V, tvr. 23, s. 245

289 *Etika*, V, tvr. 30, s. 246

290 Hampshire, s. 123

nebo se nechají vláčet událostmi, podřízení zákonům determinace a zachovají se jako „člověk otrocký“ (*homo servus*)²⁹¹.

Rozhodne-li se člověk pro svobodu, pak svobodným a autonomním jednáním je pro Spinozu stav, kdy člověk vykazuje jen aktivní vůli (spjatou s adekvátním poznáním), zatímco vůli vnějším věcem vykazuje již pouze vůli neafektivní²⁹². Hampshire přirovnává přechod z nesvobody (tedy běžného života pasivních emocí a zmatených idejí) k životu svobodného člověka (založeném na aktivních emocích a adekvátních idejích) k metodám moderní psychologie – stačí, aby si člověk (pacient) uvědomil sebe sama a zakoušel vnitřní nevědomý boj, jehož cílem je uchovat rozpoložení a rovnováhu vlastního organismu²⁹³.

Měli bychom se smířit s tím, že lidským údělem je konečnost (ačkoli svobodný člověk o smrti příliš neuvažuje)²⁹⁴ - jak ve smyslu trvání našeho života, tak ve smyslu omezenosti jednání, jimiž čelíme našemu osudu, který ovlivňují neočekávané vnější příčiny. Jediným způsobem, kterým můžeme čelit naší bezradnosti, je nahlédnout prostřednictvím intuitivního poznání Boha, účast lidského individua na tomto absolutně věčném a nekonečném jsoucnu a lidskou sounáležitost s řádem přirozenosti. Největší štěstí člověka a klid v duši (*acquiescentia animi*) totiž pochází z filosofického poznání sebe sama²⁹⁵.

8.2 Nutnost

Vyjdeme-li z charakteristiky vezdejšího jsoucnu (jakožto modu), jež lze označit za „*modifikovaný způsob existence jednotlivých atributů*“²⁹⁶ a uvědomíme si, že každý modus se skládá z nekonečného počtu jiných modů, jimiž je určován a omezován zároveň, pak v nalézáme v modálním světě prvky nutnosti a přísné determinace. Skutečnost, že je jakákoli věc determinovaná (a proto nucená) vyplývá rovněž toho, že je (jakožto modus) stavem substance – a tedy je obsažena v něčem jiném a z jiného je také chápána²⁹⁷.

O nutnosti věcí se Spinoza zmiňuje v první knize Etiky: „*říkáme, že nějaká věc je nutná nebo spíše nucená, jestliže je k určitému vymezenému způsobu existence a působení determinována něčím jiným*“²⁹⁸. Nutností (*necessitas*) lze však především nazvat skutečnost, že přirozený řád věcí je nevyhnutelně takový, jaký jej lidé zakoušejí a jiný být ani nemůže. Člověk sice může do jisté míry jednat svobodně, což jsme si osvětlili v

291 Hemelík in: Benyovzsky - Úvod do filosofického myšlení, s. 356

292 Vrabec, s. 56

293 Hampshire, s. 110

294 Etika, IV, tvr. 67, s. 214

295 Hampshire, s. 97

296 Hemelík 1996, s. 18

297 Etika, I, def. 5, s. 9

298 Etika, I, def. 7, s. 10

pojedenání o svobodě, zároveň však stále podléhá podřízenosti vnějším silám, která vyplývá z jeho vřazenosti do ontologického rozvrhu. S nadsázkou bychom sice mohli tvrdit, že stejně jako je mysl a tělo dvojím vyjádřením téže bytosti, snoubí se v člověku i jistá dvojí přítomnost svobody a nucenosti - toto mínění by však bylo nepřesné. Zatímco aspekt myslí a těla se zcela prokazatelně nachází v každém lidském jsoucnu (a to v každém okamžiku jeho života), jednání nemůže být zároveň dvojí. V dané chvíli jednáme buď svobodně nebo nesvobodně, jinak tomu být nemůže (a někteří z nás svobodně - ve smyslu Spinozovi filosofie - nejednají nikdy), ovšem celoživotně je lidskému jsoucnu vlastní pouze ona determinovanost a podléhání ontologickému rozvrhu. Z všeobecného řádu přirozenosti, totiž z nutného vyjádření činné esence Boží substance plyne, že člověk je nucený ničím jiným než sebou samým²⁹⁹, takže mu nutně náleží charakter „bytí v jiném“ (*esse in alio*)³⁰⁰. Můžeme to vyjádřit i tak, že lidskému jsoucnu je vlastní aktivita, a to ontologicky, skrze jeho bytnou povahu, neboť je věčným projevem absolutního jsoucna, což však také znamená, že jeho ontologický statut není výrazem „svobodného“ rozhodnutí absolutní vůle, nýbrž projevem nutnosti, jež je skryta v přirozenosti absolutního jsoucna³⁰¹. Nelze tedy hovořit o dvojí přítomnosti svobody a nutnosti v každém z nás, nýbrž jen o možnosti volby vybrat si ze dvou alternativ.

V lidských jsoucnech je rozhodně více nutnosti než svobody, rozumný člověk se tím však netrápí - je si vědom sám sebe a věčné nutnosti věcí. Svobody totiž nemůžeme dosáhnout všichni, neboť je to cesta „jistě neschůdná, když bývá nalézána tak zřídka“³⁰². Je tomu proto, že „všechno vznešené je jak obtížné, tak vzácné“³⁰³.

9. Závěr

V této práci jsem se snažil představit, jak Spinoza nahlíží člověka a jeho pozici v řádu světa, jak chápe jeho přirozenost, způsoby lidského poznávání a možnosti jednání. Domníval jsem se, že nejpřístupnější cestou bude shrnutí několika základních témat, jimiž se Spinoza zabýval a seznámení s jeho životním osudem. Filosofovým postojům by nebylo možné porozumět, aniž bychom pochopili pojetí jeho ontologického rozvrhu a postavení člověka v této struktuře. Spinoza prostřednictvím pojmů jako Bůh, substance, modus či atribut představuje vztahy v celku veškerenstva, přičemž každý termín v předstihu

299 Viz. *Etika*, I, axióm 1, s. 10

300 *Hemelík* 2006, s. 395

301 *Hemelík*, *De fato humano*, IV

302 *Etika*, V, tvrz. 42, poznámka, s. 255

303 Tamtéž

definuje. Východiskem jeho uvažování a základem světa všech jsoucnen je Bůh jakožto absolutně nekonečné a dokonalé jsoucno, jež je příčinou všech věcí, ze kterého vše vyplývá a bez něž nemůže nic existovat ani být chápáno. Veškeré zákony světa, všechny věci i jejich vzájemné vztahy pocházejí od Boha a jsou jím determinovány. Člověk přitom dokáže z nekonečného počtu způsobů, jimiž se Bůh projevuje, nahlédnout pouze dva atributy (rozlehlosti a myšlení), a proto je mu přístupná jenom část okolního světa – je totiž modem substance, takže má pouze účast na nekonečné Boží esenci.

Bylo rovněž nezbytné ukázat, jak Spinoza pojímá způsoby pravdivého poznání a jak je rozlišuje podle jejich spolehlivosti. Spinoza (jako zastánce myšlenky, že člověk může - s jistou mírou úsilí – dosáhnout pravdivého poznání) upřednostňuje dva druhy poznání, jež pokládá za nástroj k jasnému a rozlišenému poznávání dalších věcí. Nazývá je poznáním druhého druhu (jde o rozumové nahlédnutí podstaty dané věci z věci jiné, a to prostřednictvím obecných pojmů a adekvátních idejí) a poznáním třetího druhu neboli *intuitivním věděním* (kdy skrze pravdivé ideje Božích atributů poznáváme esence věcí).

Člověka pojímá Spinoza jako složený modus, jenž je určitým vyjádřením Boží esence a je ve své existenci determinován jak Bohem, tak ostatními mody (které jsou podobně jako člověk projevem absolutního jsoucna). Filosof vyslovuje pozoruhodnou myšlenku: člověka lze chápat jako jednotu dvou modů - mysli a těla - které jsou vzájemně provázané a jakákoli změna stavu těla se odráží v mysli a naopak. Tato tvrzení nyní potvrzuje i moderní věda. Podle Spinozy sleduje lidský jedinec (stejně jako všechna jiná jsoucna) vlastní přirozenost – a tou je snaha o sebezáchovu, skrze niž čelí nátlaku vnějšího světa a ostatních jsoucnen. Se sebezáchovou souvisí i Spinozovo rozlišování dobra a zla – podle něj tyto pojmy nejsou principem či vyjádřením stavu věcí, protože stejná věc může být dobrá i zlá zároveň. Dobré je tedy to, co je ve shodě s lidskou přirozeností a zlem je to, co této přirozenosti brání.

Úsilí o sebezachování má ještě další aspekt – jeho prostřednictvím člověk setrvává ve svém bytí a je tedy v činném stavu, neboť tak vzdoruje působení vnějších sil (zatímco pokud by se jejich náporu podrobil či proti nim nevystoupil, nacházel by se podle Spinozy v trpném stavu). Aktivní přístup filosof doporučuje také tehdy, nachází-li se lidské jsoucno pod vlivem afektů – stačí je nahlédnout rozumem a afekt, který člověka ohrožuje, odstranit silnějším afektem, jenž působí opačným směrem.

Lidské jednání řídí do jisté míry také snaha o sebezáchovu – tělo pod náporem vnějších vlivů přechází z jednoho stavu do druhého, tyto změny registruje mysl, uvědomuje si nové stavy, a tak v mysli vznikají různé žádosti, jež ovládají jednání člověka. Jelikož člověk je

(jakožto modus) stavem substance a podléhá tedy jisté nutnosti a determinaci, může se z této závislosti vymanit jen tehdy, pokud sleduje svou vlastní přirozenost (snahu o sebezachování) a pokud pozná a pochopí své afekty a vášně, své vlastní stavy mysli. Spinoza míní, že člověk je svobodný, jestliže nahlíží nevyhnutelné zákony přírody a své místo v řádu světa a poznává-li sebe, Boha a nutnost všech věcí. Tehdy se může rozhodnout – a jednat svobodně nebo se poddat tlaku vnějších sil.

Ačkoli se mohou některé aspekty Spinozova učení jevit modernímu člověku odtažité od reality, je nepochybné, že výrazně inspirovaly i současné myslitele, kteří si povšimli spojení mezi jistými tezemi velkého filozofa a moderní psychologií a biologií (příkladem mohou být třeba Damasio či Hampshire). Právě Damasio považuje Spinozovy závěry za podnětné při svém bádání v oblasti vztahu lidského těla a vědomí, fungování mozku či prožívání emocí.

Spinoza věděl, že mnohé stránky života nemáme v rukou a naše poznání jejich povahy a příčin je nutně nedostatečné. Měli bychom si uvědomit, že náš přístup k racionálnímu řádu bude vždy neúplný, neboť nesmírný rozsah a velkolepost skutečnosti chápané jako ryzí myšlení se odráží ve struktuře hmotného světa, z níž je našim nedostatečným schopnostem vnímání a smyslovým orgánům přístupná pouze její část³⁰⁴. Podle Spinozy je nám totiž *a priori* známo (a lze to dokázat), že „*lidské vědění musí být na všech úrovních omezené a neúplné; jinak by přestalo být lidským věděním a stalo by se věděním božským*“³⁰⁵. Tuto skutečnost dnes zjevně opomíjíme a úcta k přírodě a vyšší autoritě, které pociťovali naši předci, se zvolna vytrácí. Člověk se vždy pokoušel proniknout do tajů přírody a je náležitě pyšný na výsledky tohoto snažení - naplnila se tedy Descartova slova a lidé se cítí být „*pány a vlastníky přírody*“³⁰⁶. Možná by neškodilo, abychom si vzpomněli na Spinozova doporučení. Filozof totiž soudil, že se člověk může vymanit z moci afektů (k nimž patří i pýcha) prostřednictvím rozumového poznání. Stačí jen, aby pochopil, že je podřízen neměnným zákonům přírody a existuje jen z Boží vůle a že k jeho přirozenosti patří nahlížet všechny věci „*pod určitým způsobem věčnosti*“. Z tohoto hlediska zůstává Spinozova filosofie stále aktuální. Máme-li si tedy z jeho učení odnést alespoň jediný poznatek, pak je to jeho pochopení toho, že „*skutečnost nelze interpretovat pouze jedním jediným způsobem*“³⁰⁷

304 Hampshire, s. xliv

305 Tamtéž, s. 122, vlastní překlad

306 Descartes, s. 45

307 Röd, s. 323

10. Seznam použité literatury

I. Primární spinozovská literatura:

Spinoza, B: *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001 – v práci odkazují v podobě: *Etika*, č. příslušné části, č. tvrzení či definice, č. příslušné stránky

Spinoza, B: *Pojednání o nápravě rozumu*, přel. M. Hemelík, Filosofia, Praha 2003 - v práci odkazují v podobě: *Pojednání o nápravě rozumu*, č. příslušné části, č. odstavce, č. příslušné stránky

Spinoza, B: *Metafyzické myšlenky*, přel. M. Hemelík, Filosofia, Praha 2000 - v práci odkazují v podobě: *Metafyzické myšlenky*, č. příslušné části, č. kap., paragraf č., č. příslušné stránky

II. Sekundární spinozovská literatura:

Damasio, A.: *Hledání Spinozy. Radost, strast a citový mozek*, Dybbuk, Praha 2004 - v práci odkazují v podobě: *Damasio*, č. příslušné stránky

Hamshire, S.: *Spinoza a spinozismus*, Oxford University Press, New York 2005 - v práci odkazují v podobě: *Hampshire*, č. příslušné stránky

Hemelík, M.: *Spinoza (Život filosofa)*, Votobia, Olomouc 1996 - v práci odkazují v podobě: *Hemelík* 1996, č. příslušné stránky

Hemelík, M.: *Spinoza (Doba, život a myšlenky novověkého filosofa)*, Filosofia, Praha 2006 - v práci odkazují v podobě: *Hemelík* 2006, č. příslušné stránky

III. Stati, články a ostatní práce:

Benyovszky, L: *Skutečnost a subjekt*, Lidé města 6/2001 - v práci odkazují v podobě: *Benyovszky, Skutečnost a subjekt*, č. příslušné stránky

Benyovszky, L a kol.: *Úvod do filosofického myšlení*, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, Plzeň, 2007 - v práci odkazují v podobě: *Benyovszky, Úvod do filosofického myšlení*, č. příslušné stránky

Descartes, R: *Rozprava o metodě*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1992 - v práci odkazují v podobě: *Descartes*, č. příslušné stránky

Durant, W: *Příběh filosofie*, Pragma, Praha 2003 - v práci odkazují v podobě: *Durant*, č. příslušné stránky

Hemelík, M: *De bono, malo, virtuteque (Ke Spinozovu pojetí mravního hodnocení)*, in: *E-logos* 1995, online: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/spinoza2.htm> - v práci odkazují v podobě: *Hemelík, De bono, malo, virtuteque*, č. příslušné části, příslušné písmeno

Hemelík, M: *De fato humano*, in: E-logos 1996, online: <http://nb.vse.cz/kfil/history/humano.htm> - v práci odkazují v podobě: *Hemelík*, *De fato humano*, č. příslušné části

Röd, L.: *Novověká filosofie*, I, OIKOYMENH, Praha 2001 - v práci odkazují v podobě: *Röd*, č. příslušné stránky

Störig, H.J.: *Malé dějiny filosofie*, Zvon, Praha 1993 - v práci odkazují v podobě: *Störig*, č. příslušné stránky

Tretera, I.: *Nástin dějin evropského myšlení*, Paseka, Praha-Litomyšl, 2002 - v práci odkazují v podobě - v práci odkazují v podobě: *Tretera*, č. příslušné stránky

Vrabec, M: *Spinoza a Nietzsche*, in: Kružík, J. a Novotný, J. (ed.): *Nietzsche a člověk*, UK FHS, Praha 2005, s. 50-57 - v práci odkazují v podobě: *Vrabec*, č. příslušné stránky