

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ UNIVERZITY
KARLOVY V PRAZE

Bakalářská práce

Název práce: POJETÍ JEDNÁNÍ A ČLOVĚKA JAKO
JEDNAJÍCÍ BYTOSTI U BENEDIKTA SPINOZY

Vypracoval: Tomáš Bárta

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

Místo a rok vypracování: Praha 2006

ČESTNÉ PROHLÁŠENÍ:

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

V Praze dne 23.6. 2006



podpis

Poděkování:

Na tomto místě bych rád v první řadě vyjádřil svou vděčnost za pomoc, které se mi dostalo od vedoucího mé práce, jímž byl doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc. Při každé konzultaci nad obsahem práce mi ochotně a vřele poradil. Navíc mi poskytl zcela klíčový materiál, který posloužil jako pevný podklad zde předkládané práce. Za to všechno mu touto cestou nesmírně děkuji.

Dále bych rád poděkoval všem svým blízkým, kteří mě během mé usilovné práce po všech stránkách podporovali a přispěli tak k jejímu zdárnému konci. Děkuji.

Obsah:

1) Úvod.....	str. 5
2) Smysl Spinozova učení.....	str. 6
3) Možnost pravdivého poznání.....	str. 7
4) Základní ontologický rozvrh.....	str. 10
5) Člověk jako skutečné jsoucnno.....	str. 13
6) Vztah mysli a těla.....	str. 17
7) Činnost a trpnost.....	str. 25
8) Možnost lidského jednání.....	str. 27
9) Závěrečné shrnutí.....	str. 29
10) Seznam použité literatury.....	str. 31

Úvod:

Cílem této rozsahem nedlouhé práce je představení některých myšlenek holandského filosofa židovského původu **Benedikta Spinozy**¹ (24. 11. 1632 – 21. 2. 1677), jehož celoživotní duchovní dílo je specifickým a inspirativním pokusem o popsání a zmapování situace člověka v celku světa. Hlavní význam tohoto pokusu – a důvod, proč má smysl se jím zabývat i v dnešní době – spočívá v tom, že si za svůj základ a jediné východisko volí samotný lidský rozum, na jehož schopnostech Spinoza staví svou rozsáhlou nauku, jejímž cílem je pomoci člověku prožít naplněný autentický život. U Spinozy nalzáme některé myšlenky, které charakterizují tzv. racionalistickou filosofii (důraz na rozumové a racionálně intuitivní poznání, despekt vůči smyslové zkušenosti atd.), která se stala jedním z hlavních vývojových proudů evropské filosofie v novověkém období.² Jelikož však Spinozovy myšlenky ve své době působily až příliš výlučným dojmem, byly jeho současníky (až na výjimky) přísně odsouzeny a relevantní počet stoupenců si získaly teprve mnoho let po filosofově smrti. Není nepodstatné, že ve Spinozově myšlení se svérázným způsobem snoubí vlivy autorovy současnosti spolu s myšlenkami tradice židovské a křesťanské. Řadit ho proto výlučně do kontextu evropské racionalistické filosofie 17. stol. je krátkozraké a vlastně nepřesné³.

V této konkrétní práci bude pozornost zaměřena především na Spinozovo **pojetí člověka jako jednající bytosti**. K tomu je v úvodu třeba alespoň nastínit již zmíněné východisko a předpoklad Spinozova filosofování, tzn. jeho myšlenku, že jediné rozum může být měřítkem všech věcí, a že výhradně na jeho základě je možné dosáhnout **pravdivého poznání** a vést tak svůj život po jisté a bezpečné cestě ke „svobodě, štěstí a blaženosti“⁴. Dalším a nezbytným krokem bude alespoň krátký exkurz do filosofova **základního ontologického rozvrhu**, který tvoří pomyslnou kostru celé jeho nauky o světě a lidské pozici v jeho rámci. Na základě jeho zběžného představení si vytvoříme podmínky k pochopení toho, jaký statut přísluší jednotlivému jsoucnu a potažmo člověku, který v kontextu Spinozovy filosofie poprvé získává charakter **skutečného jsoucna**, resp. **subjektu**⁵. Další náplní práce bude **interpretace člověka a jeho bytostné charakteristiky (usilování; viz níže)** prostřednictvím analýzy vztahu mezi duchem a tělem, který zakládá jeho jednotu. Otázkou zde bude zejména to, jak Spinoza vysvětluje možnost orientace člověka ve světě prostřednictvím dynamického zprostředkování mezi myslí a tělem. V dalším oddíle bude pozornost zaměřena na to, v jakém smyslu lze o člověku hovořit jako o svobodné a v jakém jako o závislé neboli trpné bytosti; a to předně **na základě analýzy lidské tělesnosti a afektů**. Konečným cílem práce je potom představení Spinozovy **teorie člověka jako specifické teorie jednání**.

Než však přistoupíme k vlastní interpretaci Spinozovy argumentace, dovolím si v následujícím oddíle alespoň krátké nastínění toho, co vlastně filosofa samotného k formulaci své doktríny vedlo, tj. jaký má jeho učení (jehož fragment se zde pokusím představit) smysl a účel.

¹ S jeho jménem se lze setkat v latinském tvaru Benedictus Spinoza, B. despinoza, popřípadě ve tvaru portugalském Bento Spiñoza či Benedictus Spiñoza. Rodné jméno se objevuje i v hebrejské podobě Baruch. V pozdějších letech svého života však filosof upřednostňoval latinskou podobu svého jména; in *Hemelík*, str. 51.

² Viz *Hemelík*, str. 13.

³ Viz *Hemelík* str. 41.

⁴ *Hemelík*, str. 15.

⁵ Srv. *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 7.

1) Smysl Spinozova učení

Ve svém *Pojednání o nápravě rozumu*, které je v rámci současného spinozovského bádání považováno za nejranější Spinozův text⁶, autor píše o záměru zkoumat, zda by – naproti věčně neuspokojivému pachtění se za obvyklými dobry, tzn. za *bohatstvím, ctí a slávou a rozkoší smyslů* – mohlo být dáno *něco, co kdyby našel a získal, těšil by se z toho věčně stálou a nejvyšší radostí*⁷. Tímto výrokem tedy hned na úvodu své myslitelské kariéry definuje motiv a cíl veškerého svého filosofického snažení. Hned v úvodu zmíněného spisu pak ona dobra, po kterých lidé obvykle touží, navrhuje a to z toho důvodu, že se jedná o věci, které mohou zaniknout a způsobit tak smutek tomu, kdo se k nim příliš upnul. Těchto, jak konstatuje, je však možné bez obav využívat jakožto prostředků k dosažení dobra *trvalého*, neboť jako takové „mají svou míru a nijak neškodí“⁸. Trvalé dobro, které jako jediné stojí za námahu, přitom charakterizuje zcela zvláštním způsobem, protože ve shodě s ontologickými východisky svých teorií shledává, že o *dobřem* a *zlém* (tak jako o dokonalém a nedokonalém) lze hovořit vždy pouze v nějakém ohledu, neboť se nejedná o něco, co by patřilo k přirozenosti věci jako takové⁹. Spinoza hovoří o tom, že původní způsob zacházení s výrazy „dobrý“ a „špatný“ byl ten, kdy byly věci poměřovány mezi sebou navzájem; tak jako když např. poměrujeme věc s představou konečného záměru jejího stvořitele. Obdobně hovoříme i o tom, zda-li je ta která věc *dokonalá*, resp. dokonaná (tj. odpovídá-li konečné představě jejího tvůrce) nebo *nedokonalá*, resp. nedokonaná¹⁰. Později však prý lidé počali věci automaticky porovnávat s jakýmsi obecnými idejemi a vzory, které si vymýšleli pro jednotlivé věci, takže jediná věc mohla být nazvána dobrou ve vztahu k záměru jejího tvůrce, a zároveň špatnou ve vztahu k oné obecné ideji. Avšak Spinoza ve svých úvahách (jak bude popsáno v dalších oddílech této práce) dospívá k myšlence, že obecný ontologický řád je čímsi nutným, že se odvíjí jediným možným způsobem. Proto je také ve výsledku *hodnotově a mravně neutrální*¹¹. Přesto Spinoza pojmy „dobrý“ a „špatný“ ze svého slovníku zcela nevypouští, nýbrž podržuje je ke značení toho, co je ve shodě se „vzorem lidské přirozenosti“¹², tzn. všeho toho, co člověku napomáhá v tom, aby žil ve shodě se svou přirozeností (dobře), resp. toho, co přiblížení se této jeho přirozenosti odporuje (špatně). *Trvalé dobro*, které má být cílem lidského úsilí (a je pochopitelně i cílem Spinozova úsilí filosofického), potom pro holandského filosofa představuje život vedený rozumem¹³, neboť pouze rozum je s to pochopit kosmické uspořádání, a tedy i přirozené místo člověka ve světě a na základě toho ho vést po správné cestě, která jej dovede k trvalé svobodě, štěstí a blaženosti. Jen prostřednictvím rozumu se je člověk schopen vztahovat ke skutečným, věčným hodnotám, které jako jediné mohou poskytovat trvalé potěšení a naplnění.

Poznání povahy ontologické struktury světa a následné pochopení místa, které v jejím rámci přísluší člověku, zároveň u Spinozy vede k pochopení principu, na jehož základě dochází k tomu, že člověk vůbec něco chápe, že něčemu rozumí, že pravdivě poznává, a že potom jaksi zpětně poznává i tuto svou schopnost. Rozum tedy musí nejprve něco pochopit a poznat jako pravdivé, aby na základě této své zkušenosti pochopil mechanismus poznávání samotný¹⁴. Princip pravdivého poznání se tak stává jedním z ústředních témat Spinozovy nauky (bude o něm pojednáno v oddíle zabývajícím se *možností pravdivého poznání*).

⁶ Viz *Pojednání*, str. 18. (předmluva překladatele).

⁷ Viz *Pojednání*, I., 1.

⁸ *Pojednání*, I., 11.

⁹ Viz *Pojednání*, II., 12., resp. *Etika*, IV., Předmluva.

¹⁰ Viz *Etika*, IV., Předmluva.

¹¹ Viz *Hemelík*, str. 32.

¹² *Etika*, IV., Předmluva.

¹³ Viz *Hemelík*, str. 32.

¹⁴ Viz *Hemelík*, str. 37.

K dosud řečenému patří ještě poznámka, že s výše představeným cílem každého člověka jako jedince u Spinozy koresponduje i myšlenka jakéhosi ideálního *společenství*, jehož každý jedinec je veden čistě rozumem. Dosažení života v takovém společenství potom filosof považuje za *dobro nejvyšší*¹⁵. Takové společenství lidí by podle něj bylo všem svým členům jediné užitečné, neboť řídí-li se každý jedinec svým rozumem, shoduje se přitom svou přirozeností se svými druhy¹⁶ a žádá si pro ně stejné dobro jako pro sebe sama, takže lidé vedení rozumem jsou si vzájemně nejprospěšnější¹⁷. Snaze alespoň se přiblížit takovému ideálnímu společenství je podle Spinozových slov třeba přizpůsobit stávající společnost tak, aby každý její člen měl možnost co možná nejsnadněji dosáhnout života ve shodě se svou racionalitou¹⁸.

2) Možnost pravdivého poznání

Pro Spinozu představuje možnost pravdivého poznání nezbytný předpoklad dosažení trvalé spokojenosti. Je zároveň přesvědčen o tom, že člověk *je* schopen dosahovat pravdivého poznání, tj. takového, pomocí něhož má možnost získat „adekvátní ideu“¹⁹ nebo *objektivní esenci* nějaké věci²⁰, a poznávat tak bez nebezpečí omylu. Takové poznání zahrnuje absolutní jistotu poznávané věci, resp. implikuje jistotu poznávajícího, že stav věci, které poznává, je právě takový, *jak* ho poznává, a že k potvrzení této skutečnosti není třeba znát cokoli dalšího. Na své cestě za takovýmto jistým a bezpečným způsobem poznání, které by bylo s to osvětlovat člověku skutečnou povahu věci v kosmu a na základě toho se orientovat, konstatuje Spinoza existenci celkem čtyř způsobů poznání, které samotné je třeba poznat a posléze z nich vybrat a osvojit si ono kýžené poznání pravdivé. *Prvním* způsobem poznání je ten, při němž získáváme poznatek z *doslechu*²¹ nebo jiného znaku. (Takovým způsobem známe např. datum svého narození).²² *Druhým* způsobem poznáváme z *nejisté zkušenosti*²³, tzn. na základě zkušenosti náhodné, která není určena rozumem, a která pro nás platí za neotřesitelnou pouze proto, neboť nemáme žádnou jinou zkušenost, která by oné první odporovala. (Na základě takového poznání víme např. to, že voda je vhodná k uhašení ohně či to, že pes je štěkající živočich. Tímto způsobem podle Spinozy poznáváme zpravidla vše, co slouží k potřebám života).²⁴ *Třetím* způsobem poznání je takový, v němž „*usuzujeme na esenci*“²⁵ *věci z jiné věci*, ale ne adekvátně. To se děje tehdy, když usuzujeme z nějakého účinku na příčinu, nebo když vyvozujeme závěr z něčeho univerzálního, co je vždy doprovázeno nějakou vlastností“²⁶. (V rámci tohoto způsobu poznání například chápeme, že když zcela jasne pocítujeme, že máme určité tělo, chápeme také, že je to dáno tím, že duše je s oním tělem sjednocena, a že tato jednota je příčinou takového pocítování. „Jaké je však ono pocítování a jednota, z toho absolutně nemůžeme chápat“²⁷). *Čtvrtým* způsobem je ten, který spočívá v poznávání, při němž „*je věc poznávána skrze samotnou esenci* nebo skrze poznání její nejbližší příčiny“²⁸. (Tímto způsobem poznáváme např. že dvě a tři je pět a že jsou-li dvě

¹⁵ Viz *Pojednání*, II., 13.

¹⁶ Viz *Etika*, IV., 35.

¹⁷ Viz *Etika*, IV., 35. důsl.

¹⁸ Srv. *Pojednání*, II., 14., 15.

¹⁹ Viz *Etika*, II., def. 4.

²⁰ *Pojednání*, VI., 35.

²¹ Viz *Pojednání*, IV., 19.

²² Viz *Pojednání*, IV., 20.

²³ Viz *Pojednání*, IV., 19.

²⁴ Viz *Pojednání*, IV., 20.

²⁵ K tomu, co Spinoza rozumí pojmem *esence*, viz zejména: *Etika*, II., def. 2; *Metafyzické myšlenky*, 1., 2., §7.

²⁶ Viz *Pojednání*, IV., 19.

²⁷ Viz *Pojednání*, IV., 21.

²⁸ Viz *Pojednání*, IV., 19.

přímky rovnoběžné s přímkou třetí, jsou rovnoběžné i navzájem atd.²⁹). O *prvním* a *druhém* způsobu poznání potom Spinoza praví, že k jistému poznání nevedou. O *třetím* říká, že skrze něj lze získat ideu věci, „a že pak také závěry vyvozujeme bez nebezpečí omylu“; přesto konstatuje, že tento způsob sám o sobě není schopen poskytnout dokonalou jistotu shody poznání s poznávanou věcí. Pouze *čtvrtý* způsob poznání tedy Spinoza považuje³⁰ za vhodný prostředek poznávání, který s jistotou vylučuje omyl, a kterého tak je třeba „využívat v nejvyšší míře“³¹. V *Etice*³² potom *první* a *druhý* způsob poznání označuje za poznání *prvního druhu* neboli mínění či vytváření představ, způsob *třetí* nazývá rozumem³³ a poznáním *druhého druhu* a způsob *čtvrtý* poznáním *třetího druhu* neboli *vědění intuitivním*³⁴ (*scientia intuitiva*).

Na námitku, která byla vznesena proti Descartovi (jehož myšlenky Spinoza v úvodu své myslitelské kariéry interpretuje)³⁵ – totiž že bez ničím dalším nepodmíněného poznání existence boha, které by posloužilo jako premisa poznávání dalšího, nelze v poznání dosáhnout žádné jistoty³⁶, resp. že může existovat jakýsi původce naší přirozenosti, který nás stvořil takové, že jsme schopni plést se i ve věcech, které poznáváme jasně a rozlišeně (tzn. po způsobu matematických pravd) – Spinoza odpovídá, že skutečně do té doby, než získáme takovou ideu boha, která by nás utvrzovala v jeho absolutní pravdivosti, není možné získat jistotu toho, že to, co poznáváme, poznáváme skutečně pravdivě³⁷. Vedle toho však (na obhajobu Descartova *cogito ergo sum*) podotýká, že si sice nemůžeme být zcela jisti žádnou věcí, ovšem *až na skutečnost, že sami existujeme*³⁸; a to ať už jakožto přitakávající boží pravdivosti a potom (protože nás bůh neklame) i pravdivosti jasně a zřetelně poznávané věci, nebo v podobě toho, kdo je ve svém (tehdy jen zdánlivém) poznávání klamán. Z toho plyne, že ani evidentní matematické pravdy (např. že tři úhly trojúhelníka se musí za všech okolností rovnat dvěma úhlům pravým) Spinoza neshledává jakožto hodné naší důvěry, dokud nenalezneme takovou ideu boha, ze které samo sebou vyplývá, že bůh je absolutně pravdivý, a že jej za žádnou cenu nelze považovat za klamatele naší mysli³⁹.

Zajímavé však je to, že Spinoza popírá, že tuto *jasnou a rozlišenou ideu boha*⁴⁰ nemůžeme získat ve chvíli, kdy si ještě nejsme jisti tím, že nás nějaký nejvyšší klamatel neklame. Jeho jednoduchý důkaz spočívá v tom, že také jasnou a rozlišenou matematickou pravdu (např. zmíněnou myšlenku o úhlech trojúhelníka) můžeme mít v mysli i za situace, kdy si ještě nejsme jisti tím, zda jsme nebo nejsme klamáni. Z oné jasné a rozlišené ideje boha však za všech okolností plyne nutnost boží existence a zároveň to, že bůh je absolutně pravdivý a v našem rozumovém poznání nás neklame⁴¹. O boží pravdivosti – resp. o pravdivosti obecně – přitom Spinoza nemluví tím způsobem, jak se o ní hovoří tradičně⁴². Tak je tomu na základě

²⁹ Viz *Pojednání*, IV., 22.

³⁰ Ve svém *Pojednání*.

³¹ Viz *Pojednání*, V., 29.

³² *Etika*, II., 40., pozn. B.

³³ Zde se pojmu rozum užívá „v nevlastním významu. Jde vlastně o adekvátní poznání, které je podmíněné tím, že některé vlastnosti jsou všem věcem společné ... a některé alespoň některým. Viz poznámky k důsledku tvrzení 38 a k tvrzení 39“ II. části *Etiky*; viz pozn. M. Sobotky č. 36 ke II. části *Etiky*.

³⁴ *Intuitivní vědění* neznamená „nějakou novou zkušenost, nýbrž sledování logických implikací zkušenosti výchozí“, in *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 8; srv. *Etika*, II., 40.

³⁵ Viz *Hemelík*, str. 13.

³⁶ Viz *Principy*, I., 3.

³⁷ O tom, jak nutnost jistoty pravdivého poznání Spinoza dokazuje v *Etice*, bude podrobněji pojednáno v oddíle *Vztah mysli a těla*.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ Tamtéž.

⁴² Viz *Metafyzické myšlenky*, I., 6., §3.

jeho již zmíněného přesvědčení (které bude touto prací postupně osvětleno), že bůh a veškerý světový řád, který na něm závisí, je mravně a hodnotově indiferentní. O pravdivosti nebo nepravdivosti se tedy smysluplně hovoří pouze potud, pokud hodnotíme míru shody nějaké ideje s jejím předmětem. „Proto je označována jako pravdivá ta idea, která nám ukazuje věc, jak je v sobě, jako nepravdivá ta, která nám ukazuje věc jinak, než vskutku jest“.⁴³ Pravdivost či nepravdivost tedy podle holandského filosofa není *transcendentálním termínem*⁴⁴, neboli nemá nic do činění se skutečnými stavy jednotlivých jsovcen. O pravdivosti boha, resp. o tom, že bůh nás neklame, posléze hovoří v tom smyslu, že jasná a rozlišená idea boha v sobě zahrnuje porozumění celkovému světovému řádu (jak bude patrné z dalšího výkladu), ze kterého vyplývá, že vše, co se ve světě děje – chápeme-li to jasně a rozlišeně – děje se právě tak, jak to chápeme; a že se tedy v ničem, co chápeme jasně a rozlišeně nemůžeme klamat. Jasná a rozlišená idea boha se v tomto smyslu pro Spinozu stává výchozím bodem veškerého pravdivého poznání, jeho jedinou, a tudíž zcela nezbytnou podmínkou.

Jen pro doplnění se na tomto místě sluší zmínit, že vzápětí po tom co získáme onu takřikajíc „samonosnou“ ideu boha, získáváme absolutní jistotu ve věci matematických pravd, které je pro jejich jednoduchost možno poznávat – lze-li to říci – *tak* jasně a rozlišeně, jako žádnou jinou věc ve světě, a že právě proto si Spinoza model matematického poznávání bere za vzor a měřítko veškerého poznání (viz níže). Tak je tomu proto, že matematické pravdy je možné rozličnými způsoby rozkládat a syntetizovat, během čehož se však evidence jejich pravdivosti neztrácí.

Na základě všeho, co bylo dosud zmíněno, je tedy Spinoza přesvědčen o lidské schopnosti dosahovat za určitých podmínek takového poznání, které již nepotřebuje žádné další dokazování a je jisté samo o sobě, neboť mít skutečnou pravdivou ideu nějaké věci současně znamená nepochybovat o její pravdivosti⁴⁵. Je tedy přesvědčen o tom, že člověk je schopen pro vedení svého života využívat poznání, které dokonale referuje o skutečnosti, *scientia intuitiva*. Možnost tohoto názoru je totiž ve shodě s tím, co někdy bývá u Spinozy nazýváno principem „psychofyzického paralelismu“⁴⁶, tzn. jeho přesvědčení, že *být* a *být chápán* je jedno a totéž, resp. že jde jen o *rozdílné způsoby vyjádření téhož*, které Spinoza zastává, a které vyjadřuje šestým axiomem první knihy *Etiky*⁴⁷. Skutečně jisté a pravdivé poznání potom může sloužit za východisko poznávání věcí dalších, protože z pravdivé ideje lze – za předpokladu, že budeme stále vše chápat po způsobu *scientia intuitiva* – odvozovat jediné další pravdivé závěry.

Jak již bylo řečeno, předpoklad možnosti pravdivého poznání, jehož kontury se zde snad podařilo alespoň nastínit, tvoří jeden z hlavních pilířů Spinozovy filosofické nauky. Tato má následně podobu ucelené metafyzické soustavy, která je *axiomaticko-deduktivní metodou*⁴⁸ (more geometrico⁴⁹) odvozena z pevných ontologických základů, jejichž ústřední bod tvoří *bůh*, tj. absolutně dokonalé a nekonečné jsoucno, jehož povaha je traktována na základě úvahy, že realita a dokonalost jsou věcí jedinou.⁵⁰ Bůh totiž je (jak bude podrobněji popsáno

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ Viz *Etika*, II., 43.

⁴⁶ Viz *Hemelík*, str 16; J. Bennett hovoří u Spinozy o tzv. *kauzálním racionalismu*, který klade rovnítko mezi příčinnou souvislost a logický důsledek. Jde podle něj o stanovisko vyplývající ze Spinozova přesvědčení, že fyzická sféra je zrcadlena sférou mentální, které je zachyceno v sedmém tvrzení II. části *Etiky*, in Bennett, str. 15 a 45-6.

⁴⁷ „Pravdivá idea se musí shodovat s tím, čeho je ideou“.

⁴⁸ Viz *Hemelík*, str. 13.

⁴⁹ *More geometrico*, „způsobem užívaným v geometrii“ – jedná se o metodu výkladu uspořádaného stejným způsobem jako Eukleidova geometrie (*Stoicheia*): axiomy, definice, věty a důkazy; viz Malá filosofie člověka, str. 326. Srv. pozn. M. Sobotky č. 1 k první knize *Etiky*, (str. 257).

⁵⁰ Viz *Etika*, II., def. 6., dále *Etika*, IV., Předmluva.

níže) jedinou a původní příčinou existence všech věcí ve světě, a proto musí sám veškerou realitu (každou jednu dokonalost) jednotlivých věcí obsahovat v nejvyšší míře; v tomto Spinoza přijímá tradiční pojetí, v němž musí příčina obsahovat více reality než její účinek. Jinak by totiž bylo možné vedle boha – jakožto původce světa a všeho v něm – myslet ještě nějakou další entitu, které by určitá dokonalost (realita) příslušela v míře větší než bohu samotnému, takže tento by nemohl být myšlen jakožto jediný zdroj této své dokonalosti, tzn. že by neměl veškerou svou realitu ze sebe a nebyl by tedy bohem, původcem všeho.

Nezapomínejme přitom, že cílem Spinozovy filosofie je nalezení cesty k lidské svobodě, štěstí a blaženosti, tzn. toho, co jako „jediné stojí za námahu a úsilí a oč má význam a smysl usilovat jak ve filosofii, tak v životě samém“⁵¹. Aby ovšem bylo možné porozumět Spinozovu pojetí člověka – a na základě toho zvážit lidské možnosti vydat se na onu cestu – je nutné seznámit se se Spinozovými myšlenkovými východisky, tzn. alespoň v hrubých rysech si představit jeho základní ontologický rozvrh.

4) Základní ontologický rozvrh

Struktura Spinozova základního ontologického rozvrhu, z níž vyrůstá jeho nauka o člověku, úzce souvisí s faktem, že Spinoza byl prvním myslitelem, který zakusil a tematizoval skutečnost jako *bytí*⁵². Zakoušet skutečnost jako totožnou s bytím znamená chápat jako skutečné pouze to, čemu je vlastní ono *naléhání, nápor a nátlak*, který zakoušíme ze strany věcí, které jsou nám právě *přítomné*. Pouze pokud je tedy jsoucnu vlastní zmíněné naléhání, míníme je jako *skutečné*, chápeme, že *je*, tzn. že mu přísluší *bytí*. Tento rys (naléhání, nápor) naproti tomu to, co nám právě přítomné není, nevykazuje, není je tedy možné nikterak zakoušet, a potud lze o všem, co *bylo*, či teprve *bude*, hovořit jako o *nejsoucím*⁵³. Pokud tedy skutečnost tímto způsobem traktujeme jako bytí, spočívá bytí zcela ve zmíněném *naléhání přítomnosti*, čímž získává „charakter věčnosti ve smyslu *nečasovosti* a nabývá významu čehosi *produktivního, kladoucího, silového*“⁵⁴.

K této myšlence, totiž že bytí a skutečnost jsou věc jediná, Spinoza dospívá následujícím způsobem. Konstatuje, že všude nacházíme „stále totéž uspořádání neboli jedinou a stále tutéž spojitost příčin, tj. stále jeden a tentýž sled věcí“⁵⁵. Tímto tvrzením je zohledňována například ta skutečnost, že člověk je na základě poznání nějaké libovolné příčiny vždy schopen poznat a pochopit její následky⁵⁶, resp. že se sférou věcí smyslového světa jakýmsi způsobem oblast myšlenek a představ koresponduje⁵⁷. Jedinou cestou jak uchopit to, že světy fyzických jsoucen a něčeho tak efemerního jako je myšlení či představy, spolu souvisí a v jistém ohledu si i odpovídají, je pro Spinozu domnívat se, že existuje jakási obecnější *jednota*, která oba světy propojuje. Na základě toho Spinoza zakouší *jednotu veškerenstva*, tzn. „*veškerenstvo toho, co jest, HEN TO PAN*“⁵⁸. Tuto jednotu veškerenstva před ním – jak o tom sám hovoří⁵⁹ – sice již zakoušeli někteří myslitelé; tito ji však podle jeho přesvědčení zakoušeli pouze *vágně*⁶⁰ a tedy jen nejistě a „mlhavě“⁶¹. Zakusili sice podle Spinozových slov to, že „bůh,

⁵¹ Viz Hemelik, str. 15.

⁵² Viz *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 7.

⁵³ Srv. Tamtéž.

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ *Etika*, II., 7., pozn.

⁵⁶ Viz *Etika*, I., ax. 4.

⁵⁷ Viz *Etika*, II., 7.

⁵⁸ *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 8.

⁵⁹ Viz *Etika*, II., 7.

⁶⁰ „Vágně“ zde odkazuje k „*experientia vaga*“, tzn. k takovému vědění, které je „z nejisté zkušenosti“, protože se děje po způsobu bezprostředního myšlenkového zpracování toho, co nám podávají smysly (*ex singularibus*) a paměť (*ex signis*) a na základě toho dospívá ke všeobecným pojmům (*notiones universales*). Jde o poznání

rozum boha a věci tímto rozumem chápané jsou jedno a totéž⁶², nedohlédli však k pravé povaze a ke skutečnému významu této jednoty, neboť ji neuchopili v samotném jejím jádru, na její nejzazší myslitelné úrovni. Spinoza jako první pochopil, že jednotu veškerenstva nelze nikterak uchopit tak, že bude myšlena po způsobu, jakým myslíme věci smyslového světa, tzn. po způsobu *experientia vaga*. Myslet jednotu veškerenstva totiž neznamená pouze nějak rozšířit hranici zkušenostně zakoušené části světa. Myslet jednotu veškerenstva skutečně adekvátním způsobem – tj. tak, jak ji poprvé myslel Spinoza – naproti tomu znamená uvědomit si, že každý náš pokus zakoušet jednotu veškerenstva v tom kterém čase a na tom kterém místě sice představuje zakoušení jednoty veškerenstva, ovšem vždy pouze v tom kterém jejím momentálním rozpoložení a stavu. Jako jednotu veškerenstva *o sobě* však může být myšlena pouze jakožto jednotu, souhrn všech svých stavů. Z poznání, že ať už zakoušíme jednotu veškerenstva *kdykoliv a kdekoliv*, vždy nutně zakoušíme pouze její stav, *modus*, vyplývá, že jednotu veškerenstva jako taková vyazuje jako svůj neodmyslitelný rys *podávat se výhradně prostřednictvím svých stavů*. Z této skutečnosti pro Spinozu následně plyne to, že jednotu veškerenstva – má-li být skutečnou jednotou veškerenstva – musí jakožto svůj stav předkládat opět pouze *sebe sama*, neboť ani její stavy nemohou nebýt součástí jednoty veškerenstva. Při snaze zakoušet jednotu veškerenstva tudíž vždy zakoušíme pouze „sebe-podávání-se jednoty veškerenstva ve svůj stav“⁶³. Rys jednoty veškerenstva uskutečňovat se vždy a všude právě tímto způsobem, tj. prostřednictvím svých stavů, je přitom rys *produktivní a působný*⁶⁴. A tím, co je oním produkováním a působením v podobě *nátlaku a náporu* všech přítomných věcí konstituováno, je náš zkušenostně zakoušený svět. V tomto smyslu je tedy možné říci, že pro Spinozu – který jako první pochopil, že to, co zakoušíme jako jednotu veškerenstva, jako celek světa, je pouze způsob, *modus* toho, jak se nám jednotu veškerenstva (prostřednictvím svých stavů zakoušených jako *nátlak a nápor všeho přítomného*) podává – má *byti* význam *skutečnosti*⁶⁵. To proto, že – nahlíženo *scientia intuitiva* – suma všeho, co je přístupné vágní zkušenosti je vždy vlastně *modem* toho, *jak jest* jednotu veškerenstva *o sobě*. A to také znamená, že každá věc, každá jednotlivá součást *skutečnosti*, která svůj statut prokazuje zmiňovaným naléháním a nátlakem na vnímajícího (*experientia vaga*), je vpravdě (*scientia intuitiva*) konkrétním a tedy omezeným vyjádřením toho, *jak je* jednotu veškerenstva *o sobě*.

Spinoza tedy jako první vyzdvihl onu důležitou myšlenku, že to jediné, co na jsoucnech – ať už myšlenkových nebo tělesných – zakoušíme, a na základě čeho o nich hovoříme jako o jsoucnech skutečných, je právě jejich *byti*. V souladu s touto tezí také staví a používá svůj pojmový aparát, který akcentuje to, že samotné bytí má dva rozumem vzájemně oddělitelné momenty. Tím prvním je bytí tak, jak je přístupné vágní zkušenosti, které Spinoza nazývá *modus*⁶⁶. Vágní zkušenost však *modus* nepovažuje pouze za stav, a tedy *projev* jsoucná, nýbrž za jsoucnou o sobě. Tím druhým je bytí zakoušené po způsobu *scientia intuitiva*, tzn. zakoušené prostřednictvím uvědomění, že vše vágní zkušeností zakoušené je vždy pouze stavem, *modem* jednoty veškerenstva, *boha*⁶⁷; a že tedy *každý* náš pokus zakoušet jednotu veškerenstva nutně končí uchopením toho kterého stavu, *modu* jednoty veškerenstva. Takto

„prvního druhu“ (primi generis), tzn. o poznání sice artikulované, nicméně co do statutu jen o pouhé mínění (opinio); srov. *Etika*, II., 40., pozn. 1 a 2 aj.; tato poznámka je citována ze *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 8; L. Benyovszky však ve svém textu odkazuje k jinému vydání *Etiky*.

⁶¹ Viz *Etika*, II., 7., pozn.

⁶² *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 8.

⁶³ *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 9.

⁶⁴ Srv. Tamtéž.

⁶⁵ Srv. Tamtéž.

⁶⁶ *Etika*, I., def. 5.

⁶⁷ *Etika*, I., def. 6.

myšlené bytí pojmenovává Spinoza *substance*⁶⁸. O substancí je potom možné říci, že představuje *souhrnný a jednotící pojem pro projevy jednoty veškerenstva, boha*⁶⁹, které jsou uchopeny ve smyslu *scientia intuitiva*, tzn. jakožto odkazující k tomu, co se projevuje (substance), k čemu však myšlení po způsobu *experientia vaga* nikterak nedosahuje. Vztah mezi substancí a modem je tedy určen tak, že modus je tím, jako co jsme s to substancí zakoušet po způsobu vágní zkušenosti⁷⁰, co však je jako takové pouze stavem substance. Zmíněný pojem *bůh*, který Spinoza s pojmem substance zaměňuje⁷¹, potom pro Spinozu představuje absolutně dokonalé a nekonečné jsooucn. Jedná se o onu jednotu veškerenstva tak, jak byla probírána výše. Bůh je ve Spinozově pojetí jedinou ze sebe sama existující příčinou všeho, co jest, tzn. nekonečného světa. Není však nějakou vnější příčinou všech věcí, nýbrž příčinou *immanentní*⁷². (Tato Spinozova myšlenka odpovídá základní myšlence tzv. *panenteismu*, který je formou panteismu, v níž není bůh chápán jakožto identický se světem, nýbrž svět je chápán jako vnitřní projevy a modifikace boha)⁷³. Mezi základní rysy boha náleží, že je nekonečný⁷⁴, nedělitelný⁷⁵, svobodný⁷⁶, věčný⁷⁷, že existuje nutně⁷⁸, a že z jeho přirozenosti „musí vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů“⁷⁹. Božská nekonečnost přitom plyne z myšlenky, že prvotní imanentní příčina všech věcí – jejíž existence je nutná⁸⁰, protože každá věc má nějakou příčinu (kterou musí mít buď v sobě, nebo vně sebe)⁸¹; a na konci řady příčin, které jsou zároveň účinky jiných příčin stojí nutně příčina, která je *příčinou sebe sama*⁸² – musí být absolutně neomezená, jinak by totiž byla omezena něčím, co by nebylo jejím účinkem, což je podle Spinozy absurdní. Takto pojatá nekonečnost „ovšem nesmí mínit nějakou empiristicky pojatou ‚neohraničenost‘ – ‚nekonečnost svého druhu‘ (in suo genere),⁸³ nýbrž nekonečnost *absolutní* (absolute)⁸⁴. Empiricky přístupná však může naopak být pouze svým „stavem“, právě jako *nekonečnost svého druhu*⁸⁵. Tuto nekonečnost svého druhu Spinoza terminologicky fixuje jako *atribut*⁸⁶. Těchto je podle jeho názoru *nekonečně mnoho*⁸⁷ a každý musí být *chápán ze sebe sama*⁸⁸, tzn. že žádné dva atributy nemohou mít nic společného. Jedná se o *určité* způsoby vyjádření téhož, tzn. substance neboli boha. Člověku jsou však přístupné pouze dva atributy⁸⁹; a to

⁶⁸ *Etika*, I., def. 3.

⁶⁹ Viz *Hemelík*, str. 17.

⁷⁰ Srv. *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 4.

⁷¹ „Bůh neboli substance ...“ viz např. *Etika*, I., 11.

⁷² *Etika*, I., 18.

⁷³ Viz *Hemelík*, pozn. č. 16 ke 2. kapitole.

⁷⁴ Viz *Etika*, I., 8.

⁷⁵ Viz *Etika*, I., 13.

⁷⁶ Viz *Etika*, I., 17.

⁷⁷ Viz *Etika*, I., 19.

⁷⁸ Viz *Etika*, I., 7.

⁷⁹ Viz *Etika*, I., 16.

⁸⁰ Viz *Etika*, I., 7.

⁸¹ Viz *Etika*, I., ax. 1., 2.

⁸² Viz *Etika*, I., def. 1.

⁸³ *Etika*, I., vysvětlení k def. VI.

⁸⁴ *Etika*, I., vysvětlení k def. VI.

⁸⁵ Včetně poznámek citováno ze *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 6.

⁸⁶ *Etika*, I., def. 4.

⁸⁷ Viz *Etika*, I., 11.

⁸⁸ *Etika*, I., 10.

⁸⁹ K této otázce J. Bennett podotýká: „... když Spinoza říká, že bůh má nekonečné množství atributů, míní tím pouze to, že bůh existuje v každém možném základním ohledu. Z toho neplyne, že bůh existuje jiným způsobem, než jako rozprostraněný a jako myslící, tj. že existují více než dva atributy“. Podle jeho názoru totiž Spinoza používal pojmu „nekonečno“ jako ekvivalentu pro „všechno“, aby tak v první řadě vyjádřil „úplnost“; viz *Bennett*, str. 76.

1) *rozprostraněnost*, která tvoří nekonečný rámec, v jehož mezích je smysluplné *těleso*⁹⁰, jakožto její modus, stav a 2) *myšlení*, které tvoří nekonečný rámec, v němž je jako jeho modus smysluplná *idea*⁹¹. Spinoza tak hovoří o tom, že „Jednotlivé věci nejsou nic jiného než stavy atributů boha neboli mody vyjadřující určitým a determinovaným způsobem atributy boha“.⁹² S takto pojatou nekonečností přímo souvisí i zmíněná boží *věčnost*, neboť nekonečný počet modů, které z boha vyplývají, a pro které platí, že „jsou konečné a mají determinovanou existenci“⁹³, musí být *vždy* v bohu již obsažen. Proto Spinoza bohu (substanci) přisuzuje věčnost.

Na tomto místě tedy můžeme shrnout, že teoretickou kostru Spinozova základního ontologického rozvrhu tvoří pojmy: *bůh*, *substance*, *atributy* a *mody*. *Bůh* je pro Spinozu absolutně dokonalé a nekonečné jsoucno, které je jedinou a nutně existující imanentní příčinou všech věcí. *Substance* označuje souhrn veškerých nekonečných projevů boha – *atributů*, které lze vidět jako vzájemně nezávislé ohledy vyjadřující esenci substance, tzn. esenci boží⁹⁴. *Mody* jsou potom tím, jako co se bůh neboli substance dává zakoušet ve vágní zkušenosti. Jedná se o jednotlivé stavy substance, resp. o určitá, a tedy determinovaná vyjádření atributů, o *afekty atributů*⁹⁵. Jelikož jsou člověku přístupné pouze dva atributy – rozprostraněnost a myšlení – náleží všechny člověku přístupné mody buď jednomu nebo druhému zmíněnému atributu. Potud svět lidské vágní zkušenosti tvoří výhradně jsoucna myšlenková (ideje) a jsoucna rozprostraněná (tělesa)⁹⁶, která však ve světle intuitivního myšlení vystupují nikoli jako jsoucna o sobě, nýbrž jen jako stavy, a v tomto smyslu *účinky sebedopádání se substance*⁹⁷, boha. Z toho důvodu Spinoza hovoří o tom, že každá věc musí nutně vyplývat z boha⁹⁸, a že je bohem ve všem nutně determinovaná⁹⁹ a „není schopna uvést sama sebe ve stav nedeterminovanosti“¹⁰⁰.

5) Člověk jako skutečné jsoucno

V tomto okamžiku pro nás bude zásadní to, jak Spinoza myšlenku, že skutečnost spočívá v bytí, dále rozvíjí. Zabýval se oním *produktivním* rysem substance, tj. tím, že substance se prezentuje *výlučně* prostřednictvím svých stavů, které v rámci vágní zkušenosti zakoušíme jako *nápor* a *nucení* přítomných věcí, o nichž potom na základě (zmíněného) náporu hovoříme jako o věcech skutečných. Konstatuje, že pokud skutečnost (bytí) spočívá v náporu a nucení, tzn. sebedopádání se jednoty veškerenstva (substance) ve svůj stav, jedná se o nucení *všezahrnující*, neboť jelikož je ono nucení sebedopádáním jednoty *veškerenstva*, není nic, co by s oním nucením nebylo svázáno. V *nutnosti* (necessitas), s níž se ono sebedopádání jednoty veškerenstva odehrává, shledává potom Spinoza její zásadní rys. Tato nutnost má přitom *dva* vnitřní aspekty. Tím *prvním* je po způsobu *scientia intuitiva* nahlížená nutnost, s níž se subsstance podává prostřednictvím svých stavů a to z hlediska substance *o sobě*. Takto chápaná nutnost vychází z *přirozenosti* všezahrnující substance (jednoty *veškerenstva*)

⁹⁰ Viz *Etika*, II., def. 1.

⁹¹ Viz *Etika*, II., def. 3.

⁹² *Etika*, I., 25., důsl.

⁹³ *Etika*, II., def. 7.

⁹⁴ Není nezajímavé, že ani podle dalších filsofů není prostorový svět skutečně reálný. Například podle názoru Leibnize existuje fundamentální neprostorová skutečnost, která se nám zjevuje v prostorovém vzezření; viz *Bennett*, str. 59.

(41, ř. 13).

⁹⁵ *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 7.

⁹⁶ *Etika*, II., ax. 5.

⁹⁷ Viz *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 7.

⁹⁸ *Etika*, I., 23.

⁹⁹ *Etika*, I., 26.

¹⁰⁰ *Etika*, I., 27.

samotné, a proto se jedná o nutnost, ale zároveň také o *svobodu*. Tomuto závěru odpovídá Spinozova sedmá definice první knihy *Etiky*, kde se praví: „Říkáme, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinovaná ke svému jednání ...“. Bůh (substance) je tedy ve svém jednání *absolutně svobodný*, neboť k němu není *nucen* ničím jiným než sám sebou, ničím kromě své vlastní přirozenosti¹⁰¹. *Druhým* aspektem je nutnost uchopená z hlediska modu; osvětluje nám ho druhá část sedmé definice první knihy: „... Říkáme, že nějaká věc je nutná nebo spíše nucená, jestliže je k určitému vymezenému způsobu existence a působení determinována něčím jiným“. Již jsme hovořili o tom, že každá skutečná věc pochopená jako modus, spočívá zcela v tom, že je stavem substance¹⁰², a potud je ve všech svých ohledech substancí plně determinovaná, a tedy *nutná*. Spinoza to shrnuje v devětatřicátém tvrzení první části *Etiky*¹⁰³, v jehož poznámce je navíc vysvětlen význam slavného Spinozova pojmu *příroda*. (Praví se zde, že příroda míní *přírodu tvořící* i *přírodu vytvořenou*, tzn. že pod pojmem příroda Spinoza rozumí jak boha, resp. substancí {„to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama“¹⁰⁴}, tak zároveň i veškerý zkušenostně zakoušný svět {„všechny ty věci, jež vyplývají z *nutnosti* přirozenosti boha“¹⁰⁵}. Z tohoto hlediska může Spinoza pojmu příroda užívat stejným způsobem jako užívá pojmů bůh a substance). Ve zmíněném tvrzení však Spinoza také píše, *k čemu* jsou *všechny věci*¹⁰⁶ sebepodáváním substance nutně determinovány: „k určitému modu existence a působení“. To znamená, že „nic náhodného neexistuje“¹⁰⁷ a představujeme-li si něco jako *náhodné* nebo *možné*, plyne to pouze z nedokonalosti našeho poznání¹⁰⁸. Co potom Spinoza míní *náhodným* a *nahodilým* je popsáno v poznámkách k čtyřiačtyřicátému tvrzení a v důsledku jedenatřicátého tvrzení druhé části *Etiky*. Píše se zde, že „nahodilé (contingens) je totéž co možnost (possibilitas) a není ničím jiným než tím, co se nás (už jen) týká, *minulým* a *budoucím*“¹⁰⁹. Spinoza dále konstatuje, že *mimo tento neexistuje žádný jiný pojem náhodného*¹¹⁰.

Že jsou tedy všechny věci přirozeností boha nutně determinovány k určitému modu existence a působení, znamená, že existence jednotlivých věcí (modů), která se prezentuje jako nápor a naléhání přítomných věcí, je *podmíněna* existencí a působením boha. Spinoza to formuluje tak, že „esence věcí bohem vytvořených v sobě nezahrnuje existenci“¹¹¹. Ona podmíněnost a determinance každého modu má posléze podobu nekonečných řetězců příčin a následků (v případě modů atributu *rozprostraněnosti*) a nekonečných řetězců důvodů a důsledků (v případě modů atributu *myšlení*), v nichž je každý modus ostatními mody toho kterého atributu vymezen. Každá věc je tedy důsledkem, ale zároveň i *příčinou*¹¹² nekonečného množství jiných věcí¹¹³. „Skutečnost je *kauzační* souvislost – „spojení příčin“

¹⁰¹ *Etika*, I., 17.

¹⁰² Viz *Etika*, I., def. 5.

¹⁰³ „V přírodě neexistuje nic náhodného, nýbrž všechny věci jsou přirozeností boha nutně determinovány k určitému modu existence a působení“.

¹⁰⁴ *Etika*, I., 29., pozn.

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ Důležité je v této souvislosti poznamenat, že termín *omnia*, který je užit v originálním znění, nemíní jen nějaká jednotlivá jsoucna – vždyť Spinoza tento termín používá i v prvním axiomu první části *Etiky*: „Vše (omnia), co je, je v sobě nebo v něčem jiném“ – nýbrž jak substancí, tak i jednotlivá jsoucna, mody; in *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 7.

¹⁰⁷ *Etika*, I., 29, důk.

¹⁰⁸ Viz *Etika*, II., 33., pozn. A.

¹⁰⁹ *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 11.

¹¹⁰ Viz *Etika*, II., 31., důsl.

¹¹¹ *Etika*, I., 24.

¹¹² Viz *Etika*, I., 36.

¹¹³ Viz *Etika*, I., 28.

(*connexio causarum*) – vyjadřuje se Spinoza¹¹⁴ v sedmém tvrzení druhé knihy *Etiky*. Existence boha jako celku všech příčin a následků naproti tomu vyplývá ze samotné jeho esence¹¹⁵, a tento je jako takový jsouncem zcela *nepodmíněným*, tzn. *causa sui*. Bytí, skutečnost, sebeděstavování substance ve svůj stav tedy pro Spinozu představuje souvislost podmíněného (*modus*) a nepodmíněného (*substance*) náporu.

Vzhledem k tomu, že každá jednotlivá věc je pochopena pouze jakožto *modus*, tzn. *stav* substance o sobě, platí pro ni, že je ve všem plně determinována bohem¹¹⁶ a nemůže sama sebe určovat, ani sama sebe učinit indeterminovanou¹¹⁷. Na základě těchto úvah je Spinozou traktována „*ontologická nesvébytnost*“¹¹⁸ věcí, kterou dále vyjadřuje např. tvrzením, že „Bůh je nejen příčinou začátku existence věcí, ale příčinou zachování jejich existence...“¹¹⁹, nebo tvrzením, že „Zánik libovolné věci může způsobit jen vnější příčina“¹²⁰. Toto druhé tvrzení chápe jako zřejmé samo sebou na základě poněkud zvláštní úvahy, že definice libovolné věci esenci této věci přitakává, ale nikdy ji nevyvrací. Takto potom definice žádné věci neobsahuje nic, co by esenci věci odporovalo, neboli žádná věc neobsahuje nic, co by mohlo být příčinou jejího zániku¹²¹. Na základě tohoto všeho vyzdvihuje, že tím jediným, co je na konečné věci postižitelné, je její *nápor* a *naléhání* (je-li věc přítomná); jinak řečeno, že právě (a jedině) v *náporu* – jehož smyslem je *setrvávání* (*perseverare*)¹²² – spočívá její *bytí*. Spinoza dále hovoří o tom, že „Každá věc, pokud je sama v sobě, snaží se setrvat ve svém bytí“¹²³, resp. že „Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvat ve svém bytí, není nic jiného než činná esence této věci“¹²⁴. Každé jsouncno, každá konečná věc je tedy Spinozou ztotožněna se svým *úsilím* (*conatus*) *setrvat ve svém bytí*.

To podle Spinozy platí v jistém ohledu také pro člověka, kterého vidí jako *jsouncno mezi jsouncny*. Upozorňuje na to v prvním axiómu druhé knihy *Etiky*, který praví, že esence člověka nezahrnuje nutně existenci, což znamená, že i člověk je jako ostatní smyslově zakoušená jsounca pouze determinovaným a tedy konečným *modem substance*¹²⁵, který svou existenci nemá ze sebe. Pro kontext zkušenostně zakoušeného světa z toho vyplývá, že člověk – právě tak jako ostatní jednotlivá jsounca¹²⁶ – je ve svém úsilí o setrvání v existenci omezován a vymezován náparem, jímž o setrvání ve své existenci usilují jsounca ostatní¹²⁷. Nápor se přitom může obecně vyskytovat „v široké škále způsobů od pouhého zdánlivě nečinného ‚nenechat do sebe vstoupit‘, až po různé typy aktivismu“¹²⁸. Člověk je však oproti ostatním jsouncům jsouncem *specifickým*. Tato jeho specifčnost (a tedy specifčnost jeho náporu) má původ v tom, že člověk je jediným jsouncem, jehož konstitutivními prvky je jak *modus* atributu *rozprostraněnosti*, tak *modus* atributu *myšlení*, kterými jsou – ve vztahu k atributu rozprostraněnosti – *těleso*¹²⁹, resp. *tělo* (*corpus*) a – ve vztahu k atributu myšlení – *duch* (*mens*). To, že *člověk myslí*, je přitom pro Spinozu *axióm*¹³⁰ stejně jako to, že „Pociťujeme

¹¹⁴ *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 5.

¹¹⁵ *Etika*, I., 17.

¹¹⁶ *Etika*, I., 26.

¹¹⁷ Viz *Etika*, I., 27.

¹¹⁸ *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 8.

¹¹⁹ *Etika*, I., 24.

¹²⁰ *Etika*, III., 4.

¹²¹ Viz *Etika*, III., 4., důk.

¹²² *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 8.

¹²³ *Etika*, III., 6.

¹²⁴ *Etika*, III., 7.

¹²⁵ *Etika*, II., 10., důsl.

¹²⁶ Jak plyne z axiómu čtvrté knihy *Etiky*.

¹²⁷ Viz *Etika*, IV., 3.

¹²⁸ Viz *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 8.

¹²⁹ *Etika*, II., def. 1.

¹³⁰ *Etika*, II., ax. 2.

jakési tělo, a jak je různými způsoby podněcováno¹³¹. Tato východiska tak zakládají nutnost jistého provázání těla s myslí, neboť jinak by nebylo onoho pociťování tělesných podnětů¹³², o němž Spinoza nepochybuje, a které, pokud trvají, garantují trvání existence těla¹³³. V tomto smyslu lze tedy o člověku hovořit jako o *jednotě ducha a těla*¹³⁴. Snaze o pochopení této jednoty by podle Spinozy samotného mělo předcházet adekvátní poznání přirozenosti našeho těla¹³⁵. Pro lidské tělo v zásadě platí stejné – dnes bychom řekli *mechanické* – zákony, jako pro všechna ostatní tělesa, jejichž výčet tvoří obsah axiomů a lemat následujících po třináctém tvrzení druhé knihy *Etiky*. O lidském těle Spinoza dále praví, že sestává z velkého počtu velmi složitých *individui*¹³⁶ různé přirozenosti¹³⁷, která „mohou být tekutá¹³⁸, měkká nebo tvrdá“, a která jsou různými způsoby podněcována vnějšími tělesy.¹³⁹ Zároveň „tělo potřebuje ke svému zachování velký počet jiných těles, jimiž se jaksi stále obnovuje“¹⁴⁰, přičemž samo může vnější tělesa nejrůznějšími způsoby uvádět v pohyb¹⁴¹. Lidská mysl se vedle toho skládá z modů myšlení¹⁴², v jejichž rámci klade Spinoza důraz na rozdíl mezi *idejemi* a *afekty*. O idejích neboli pojmech ducha praví, že vyjadřují *aktivitu*¹⁴³, „činnost“¹⁴⁴ ducha, neboť tyto „mohou existovat, i když neexistuje žádný jiný modus myšlení“¹⁴⁵. Naproti tomu afekty – jako je láska, žádost apod. – vyžadují, „aby v onom individuu existovala idea věci milované, žádané atd.“¹⁴⁶. Jelikož tedy je idea tím modem myšlení, který je svou přirozeností v lidské mysli prvotní, je to právě ona, která bytí lidské mysli konstituuje¹⁴⁷. Každé ideji přitom musí nutně odpovídat nějaká skutečně existující věc, což vyplývá z již zmiňovaného Spinozova *psychofyzického paralelismu*, který ustavuje myšlenka, že atributy jsou přes svou vzájemnou *neredukovatelnost*¹⁴⁸ pouze *rozdílným vyjádřením téhož* (substance). Tuto Spinoza odvozuje z axiomu, že „Poznání účinku závisí na poznání příčiny“¹⁴⁹, resp. z toho, co z něj vyplývá; totiž, že „idea všeho, co má příčinu, závisí na poznání příčiny, jejímž je účinkem“¹⁵⁰, na základě čehož dospívá ke konstatování, že uspořádání a vzájemná souvislost idejí (tzn. modů atributu myšlení) je totožná a uspořádáním a vzájemnou souvislostí věcí (modů atributu rozprostraněnosti)¹⁵¹. Předmětem ideje, která konstituuje lidskou mysl potom může být pouze *existující*¹⁵² věc; a to věc *konečná*, neboť (jak již bylo řečeno) esence člověka nezahrnuje existenci jako nutnou, což by v případě, že by bytí lidské mysli konstituovala idea věci

¹³¹ *Etika*, II., ax. 4.

¹³² *Etika*, II., 13., důk.

¹³³ *Etika*, II., 13., důsl.

¹³⁴ *Etika*, II., 13., pozn.

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ *Individuum* je míněno těleso, které je složeno z těles, která k sobě doléhají vlivem vnějšího tlaku či na základě shody svých pohybů; *Etika*, II., def. (následující po třináctém tvrzení).

¹³⁷ *Etika*, II., post. 1.

¹³⁸ „Tekuté částice jsou ekvivalentem ‘živočišných duchů’ (descartovský termín, užívaný Spinozou samým ještě v *Krátkém pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu*, Praha 1932, str. 82). Je to jemná a pohyblivá látka, vyplňující tělesné dutiny, zvl. mozkové. Měkké části jsou mozek“; pozn. M. Sobotky č. 21 ke druhé části *Etiky*.

¹³⁹ Viz *Etika*, II., post. 2. a 3.

¹⁴⁰ *Etika*, II., post. 4.

¹⁴¹ *Etika*, II., post. 6.

¹⁴² *Etika*, II., 11. důk.

¹⁴³ *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 9.

¹⁴⁴ *Etika*, II., def. 3.

¹⁴⁵ *Etika*, II., ax. 3.

¹⁴⁶ Tamtéž.

¹⁴⁷ Viz *Etika*, II., 12., důk.

¹⁴⁸ *Etika*, III., 2.

¹⁴⁹ *Etika*, I., ax. 4.

¹⁵⁰ *Etika*, II., 7., důk.

¹⁵¹ Viz *Etika*, II., 7.

¹⁵² Viz *Etika*, II., 8., důk.

nekonečné, nemohlo být splněno, neboť tato idea musí vždy nutně existovat¹⁵³. Zároveň z paralelity atributů plyne, že všemu, co nastává v onom předmětu, jehož idea tvoří lidskou mysl, odpovídají ideje, které toto dění vyjadřují. A lidská mysl tyto ideje nutně obsahuje, neboť „příčinou nějaké jednotlivé ideje je jiná idea“, která musela mít opět svou příčinu v ideji jiné (a tato musela být rovněž *součástí mysli*¹⁵⁴, jinak by onu první, která se v mysli nachází, nemohla způsobit) a ta opět v další a tak dále do nekonečna¹⁵⁵, neboť jednotlivé ideje jsou mody nekonečného atributu boha. Lze tedy říci, že lidská mysl vnímá vše, co se odehrává v předmětu ideje, která ji konstituuje¹⁵⁶, neboť má svou přirozeností účast na nekonečném rozumu božím. A tak ze všeho nyní probraného spolu s axiómem, že „pocítujeme jakési tělo“¹⁵⁷ atd., vyplývá, že oním předmětem, který konstituuje lidskou mysl, je právě tělo a již *nic jiného*¹⁵⁸, takže člověk sestává z těla a mysli, která zrcadlí veškeré dění uvnitř těla.

6) Vztah mysli a těla

Idea, která zakládá bytí lidské mysli – idea těla – přitom není ideou jednoduchou, nýbrž *složenou*, a to z velkého počtu idejí, které odpovídají jednotlivým skladebným částem těla. To, že každé tělesné částice odpovídá idea, je opět dáno psychofyzickým paralelismem¹⁵⁹. Že jsou potom tyto ideje obsahem mysli, vyplývá z již výše popsaného Spinozova důkazu toho, že obsahem mysli je právě idea složená těla. Zároveň tedy lidská mysl postihuje i všechny stavy těchto tělo konstituujících částí a má tak poznání o tom, co se s tělem děje¹⁶⁰. Tělo tak s myslí utváří jednotu v tom smyslu, že *mysl vnímá a zakouší jednotlivé stavy těla*, tzn. že zakouší to, co v těle vyvolává působení vnějších těles na tělo stejně jako stavy těla, které plynou ze samotného působení těla na další tělesa. Na základě vnějšího působení těles na tělo se přitom mysl dovídá něco i o povaze těchto působících těles. (Mohli bychom říci, že v tomto Spinozově tvrzení¹⁶¹ se vlastně zrcadlí čistě mechanická myšlenka o skládání pohybů. Jestliže se totiž tělesa neliší svou substancí, nýbrž pouze svým klidem či pohybem, resp. druhem pohybu¹⁶², mají ve Spinozově pojetí všechny jejich vzájemné interakce povahu mechanických srážek, jejichž podstatou je skládání oněch výchozích pohybů. Mechanické vlastnosti jednotlivých takto spolu reagujících těles, které se na výslednici skládajících se pohybů rovněž podílejí, přitom plynou opět ze vzájemných mechanických vztahů mezi jejich skladebnými částčkami¹⁶³). Způsob, kterým vnější těleso působí na tělo, bude tělo ve svém stavu odrážet do té doby, dokud nebude ono působení vystřídáno působením tělesa jiného¹⁶⁴,

¹⁵³ Viz *Etika*, II., 13., důk.

¹⁵⁴ Tuto skutečnost Spinoza vyjadřuje v rámci souvislosti mezi tvrzeními devět, jedenáct a dvanáct druhé knihy *Etiky*. Z ní se čtenář dozví, že lidská mysl je součástí nekonečného rozumu boha (neboť je modem atributu myšlení) a platí tak pro ni, že její ideje jsou zároveň idejemi, které jsou v božském rozumu. Jelikož potom tento postihuje *nekonečnou* souvislost příčin a následků v oblasti atributu myšlení (která zrcadlí *nekonečnou* souvislost příčin a následků v oblasti atributu rozprostraněnosti), tak „pokud konstituuje lidskou mysl“ (*Etika*, II., 12., důsl) – neboť pouze jako takový je dotčen idejí onoho předmětu, který lidskou mysl konstituuje – promítají se i do lidské mysli ideje odrážející to, co nastává v předmětu její ideje.

¹⁵⁵ Viz *Etika*, II., 12., důk.

¹⁵⁶ Viz *Etika*, II., 12.

¹⁵⁷ *Etika*, II., ax. 4.

¹⁵⁸ Viz *Etika*, II., 13.

¹⁵⁹ Viz *Etika*, II., 15.

¹⁶⁰ Viz *Etika*, II., 14.

¹⁶¹ *Etika*, II., 16.

¹⁶² Viz *Etika*, II., léma 1.

¹⁶³ Viz *Etika*, II., ax.3, který následuje po třináctém tvrzení.

¹⁶⁴ Nemožnost toho, že by nastala situace, kdy by na tělo nepůsobilo žádné těleso, je dána tím, že podle Spinozy „prázdnost v přírodě neexistuje“ (*Etika*, I., 15., pozn.), takže všechna tělesa na sebe těsně doléhají a působení jednoho nutně střídá působení jiného.

neboť každé specifické vnější působení vyvolává v těle specifické změny *trvalého charakteru*¹⁶⁵; tyto potom odráží i mysl a to i tehdy, když zmíněné působení vnějšího tělesa již pominulo. Tomuto jevu v mysli, která je tímto způsobem schopna reprezentovat ideje tělu již nepřítomných vnějších předmětů, říká Spinoza *představa*¹⁶⁶. Zajímavé je, že v souvislosti s představami hovoří o tom, že mysl si představy „vytváří“¹⁶⁷ a explikuje tak představování jako *aktivitu* mysli, ač je tato podmíněna původním přijetím působení z vnějšku. V souvislosti s takovouto koncepcí mechanismu představování vytváří Spinoza i svou teorii *asociací a paměti*¹⁶⁸, která je následkem oné myšlenky, že zakoušení vnějších těles vyvolává v těle (v mozku)¹⁶⁹ trvalé změny. Působí-li totiž na tělo vícero těles najednou, odráží tělo ve svém stavu celek tohoto působení, tzn. celou specifickou situaci. Opětovné představování některého z oněch přítomných těles potom s sebou nese představu celkového stavu, jehož prostřednictvím bylo ono těleso zakoušeno, tzn. i představu těles ostatních, asociací představ. Paměť je potom „zřetězení idejí, zahrnujících přirozenost věcí, nalézajících se vně lidského těla, které se v mysli uskutečňuje podle stavů lidského těla“¹⁷⁰. Na tomto místě můžeme shrnout, že lidské jsoucno se skládá z mysli a těla, které pro mysl na základě svých stavů zprostředkovává své interakce s vnějším okolím. Mysl se tak posléze dovídá něco o povaze vnějších těles, jejichž specifické působení je schopna uchovávat v paměti a prostřednictvím představ vyvolávat a aktualizovat.

Jak však dochází k tomu, že mysl poznává sama sebe? Tuto otázku Spinoza řeší, když upozorňuje na to, že pokud je idea těla tím, co konstituuje mysl, potom idea mysli, tj. *idea ideje*¹⁷¹ těla a mysl jsou jedna a tatáž věc. Neboť pokud mysl bere existenci těla na vědomí pouze potud, pokud má ideje jeho stavů¹⁷², bere stejně tak na vědomí existenci sama sebe pouze potud, pokud má ideje idejí stavů těla¹⁷³, tzn. ideje toho, co konstituuje lidskou mysl. Mysl tedy poznává sebe sama pouze prostřednictvím idejí, které postihují ideje stavů lidského těla. To znamená, že takto ví nejen o tom, co se děje s tělem, ale také to, že o tom, co se s tělem děje, ví právě ona. Jinými slovy: mysl ví o tom, že je to právě ona, co má schopnost postihovat stavy svého těla a poznává tak sama sebe. (Více k *jistotě* poznání viz níže).

(Na tomto místě je pouze pro úplnost vhodné doplnit to, co bylo již implicitně přítomno v dosavadních řádcích; totiž že pro Spinozu *znamená idea totéž co poznání*¹⁷⁴ toho, co je předmětem ideje). Zabýváme-li se potom tím, jaké povahy jsou ideje, které má mysl o stavech svého těla a potažmo o povaze vnějších těles, posuzujeme míru dokonalosti poznání lidské mysli. V této věci Spinoza praví, že člověk není s to mít adekvátní poznání (tj. *adekvátní ideu*¹⁷⁵) částí, z nichž je složeno lidské tělo, neboť každá jednotlivá částice, každé individuum, ze kterých se tělo skládá, je svou povahou od těla potenciálně oddělitelné bez toho, aby došlo ke změně přirozenosti těla jako takového¹⁷⁶. Každá tato jednotlivá věc je potom součástí nekonečné řady příčin (a následků) v oblasti atributu rozprostraněnosti, která teprve o této věci *vypovídá*¹⁷⁷, co vlastně je. Jelikož však lidskou mysl konstituuje idea pouze jediná – idea lidského těla – je v tomto smyslu poznání, které má mysl o jednotlivých částech

¹⁶⁵ Viz *Etika*, II., 17., důk č. 2.

¹⁶⁶ Viz *Etika*, II., 17., pozn.

¹⁶⁷ Tamtéž.

¹⁶⁸ Viz *Etika*, II., 18.

¹⁶⁹ Viz *Etika*, II., 17., důk č. 2.; srv. poznámka pod čarou č. 138.

¹⁷⁰ Viz *Etika*, II., 18., pozn.

¹⁷¹ „(Idea mysli), tj. idea ideje, není ve skutečnosti nic jiného než forma ideje, pokud ji chápeme jako modus myšlení bez vztahu k předmětu“; in *Etika*, II., 21., pozn.

¹⁷² Viz *Etika*, II., 19.

¹⁷³ Viz *Etika*, II., 22.

¹⁷⁴ Viz např. *Metafyzické myšlenky*, II., 7., §6.

¹⁷⁵ Srv *Etika*, II., def. 4.

¹⁷⁶ Viz *Etika*, II., 24., důk.

¹⁷⁷ Viz *Etika*, I., ax. 4.

svého těla poznáním pouze neadekvátním. To stejné potom platí pro celé lidské tělo, které se pouze skládá z oněch neadekvátně zakoušených částí¹⁷⁸. Co se vnějších těles a jejich poznání v lidské mysli týče, ze všeho v tomto oddíle dosud řečeného plyne, že lidská mysl nemůže žádným způsobem zakoušet vnější tělesa, nepůsobí-li tato tělesa nějakým způsobem na tělo, jehož idea je v mysli¹⁷⁹. Pouze potud, pokud prostřednictvím těla pociťuje mysl jisté působení, může mít nějaké poznání o tom, co je původcem onoho působení¹⁸⁰. I o tomto poznání vnější příčiny, která determinuje těleso v určitý stav, však je možné říci jenom to, že je poznáním neadekvátním, neboť pro něj platí to stejné, jako pro každou potencionálně oddělitelnou součást lidského těla (viz výše). Důležité je zde nyní to, že pakliže mysl nemůže zakoušet působení vnějších těles na tělo jinou cestou než prostřednictvím idejí, které si tvoří, a které v mysli přetrvávají, dokud nejsou nahrazeny jinými, které odrážejí nové působení na tělo, jsou ony ideje, jejichž prostřednictvím mysl stavy svého tělesa zakouší, vlastně *představami* onoho vnějšího tělesa. Lidská mysl tedy zakouší vnější tělesa jako působící na tělo, s nímž je spojena, vždy, jestliže si *představuje*, že na tělo něco působí¹⁸¹. Na dalším místě Spinoza dokazuje, že „Ideje stavů lidského těla, pokud se vztahují pouze k lidské mysli, nejsou jasné a přesné, nýbrž zmatené“¹⁸². Toto tvrzení vychází (jak se na *geometrickou metodu* sluší a patří) z předešlého a Spinoza jím chce vyjádřit myšlenku, že ideje, které má mysl o stavu svého těla se skládají z idejí, které vyjadřují stav jeho jednotlivých částí, a idejí odrážejících povahu vnějších těles. Jak již bylo výše ukázáno, části těla lidská mysl nepojímá adekvátně, a tedy ani ideje stavů lidského těla nepojímá adekvátně. Proto potom mysl není s to adekvátně poznat ani svou vlastní přirozenost, neboť idejemi, jejichž prostřednictvím tak činí, jsou ideje idejí stavu těla, s nímž je spojena¹⁸³. *Mysl tedy nemá adekvátní ideje, tj. adekvátní poznání ani o sobě samotné, ani o svém těle, ani o vnějších tělesech*; ovšem jen potud, pokud je „determinována k uvažování o tom či onom z vnějšku, tj. podle svého náhodného setkání s věcmi“¹⁸⁴. Na tomto místě Spinoza naznačuje myšlenku, která bude později (zejména ve třetí a čtvrté části *Etiky*) zcela explikována. Jde o myšlenku paralelity mezi neadekvátním poznáním a nesvobodou jako bytostným stavem jedince. Příčinou neadekvátního poznání je totiž každá situace, kdy věci na člověka doléhají „podle obecného řádu přírody“¹⁸⁵, tzn. podle toho, jak nekonečně proměnlivý okolní svět působí na jeho tělo. Jak bude osvětleno dále, neadekvátní poznání činí člověka nesvobodným, neboť tento jako takový ve svém jednání není závislý na sobě samém¹⁸⁶ (nedokáže se totiž rozhodovat na základě adekvátních idejí) nýbrž na vnějším působení.

Jelikož je lidské tělo modem atributu rozprostraněnosti – tak jako všechna ostatní tělesa – je *trvání*¹⁸⁷ jeho existence ontologicky zcela závislé na substanci, jejímž je projevem. V souvislostech zkušenostně zakoušeného světa však každé těleso svou existencí závisí na příčině, která vedla k jeho vzniku. Tato příčina však musela mít rovněž nějakou příčinou a tato opět jinou atd. do nekonečna. V tomto smyslu tedy trvání našeho těla zcela „závisí na obecném uspořádání přírody a na vnitřním uzpůsobení věcí“¹⁸⁸. Jelikož potom poznání vztahující se k trvání lidského těla závisí na poznání příčin jednotlivých jeho skladebných částí, tj. na poznání povahy vnějších těles, které je však – jak bylo řečeno – neadekvátní, má

¹⁷⁸ Viz *Etika*, II., 27.

¹⁷⁹ Viz *Etika*, II., 25., důk.

¹⁸⁰ Viz *Etika*, II., 26., důk č. 1.

¹⁸¹ Viz *Etika*, II., 26., důk č. 2.

¹⁸² *Etika*, II., 28.

¹⁸³ Viz *Etika*, II., 29., důk.

¹⁸⁴ Viz *Etika*, II., 29., pozn.

¹⁸⁵ Tamtéž.

¹⁸⁶ Srv. *Etika*, I., def. 7.

¹⁸⁷ Viz *Etika*, II., def. 5.

¹⁸⁸ *Etika*, II., 30., důk.

člověk i o trvání vlastního těla jen neadekvátní ideje¹⁸⁹. To stejné potom platí i o poznání vztahujícím se k trvání jednotlivých vnějších těles. A z toho, že o jednotlivých věcech nemůžeme mít jiné než neadekvátní poznání, uvažujeme-li o nich jako o jednotlivostech majících každá svou příčinu v nekonečné kauzální řadě, pro Spinozu vyplývá, že všechny takto pochopené jednotlivé věci jsou „náhodné a porušitelné“. Zároveň však na stejném místě odkazuje na devětadvacáté tvrzení první knihy *Etiky*, kde bylo jasně řečeno, že v přírodě *neexistuje nic náhodného*, neboť vše je nutným a ve všem determinovaným projevem božké substance. Zcela zřetelně zde tedy zaznívá důvod pro to, aby byl ve Spinozově pojetí člověk *poprvé dějinně*¹⁹⁰ pochopen jako *subjekt*. Je-li totiž pro Spinozu možné vysvětlovat lidské místo ve světě na základě *intuitivního poznání* jako pozici skutečného jsoucna mezi jsoucnými, které je stejně jako tato beze zbytku vymezeno jakožto sebepředkládání substance, jednoty veškerenstva, a konstatovat tak, že jeho ontologická pozice i pozice všech ostatních věcí ve vesmíru je tedy něčím „nutným“ a absolutně nevyhnutelným (vyz výše), a zároveň (jen na jiném místě) prohlásit o *zkušenostně zakoušeném* světě, že věci v jeho rámci jsou – v důsledku toho, že jiným způsobem je člověk pochopený jako jednota ducha a těla, tzn. jako součást nekonečné kauzální řady příčin, nemůže zakoušet – něčím „náhodným“, vyplývá z toho, že pro Spinozu je v tomto smyslu svět *subjektivní souvislostí*; a že člověka chápe jako subjekt, pro něhož je skutečností pouze a jedině to, *co a jak* se podává jeho myšlení.

Oproti poznání tak, jak se uskutečňuje prostřednictvím idejí, které odrážejí stavy těla, na které působí vnější tělesa, tzn. oproti poznání neadekvátnímu, staví Spinoza poznání *adekvátní*. Adekvátní, neboli pravdivé, tj. jasné a rozlišené poznání potom v jeho filosofii člověku skýtá možnost zorientovat se ve světě na základě toho, jaký tento vskutku jest, a vybírat si tak nejvhodnější cestu ke svému cíli. Co tímto cílem je, plyne z pochopení člověka jako jsoucna mezi jsoucnými. Stejně jako pro všechna ostatní jsoucna je i jeho bytostným rysem *conatus*, tzn. úsilí setrávat ve svém bytí. Co tedy pro adekvátní poznání, které člověku může pomoci na jeho cestě, ve Spinozově pojetí platí? V prvé řadě to, že z paralelity atributů vyplývá, že každé jednotlivé věci odpovídá idea jakožto modus myšlení. Spinoza potom hovoří o tom, že ideje jsou *pravdivé*, pokud se plně shodují se svými předměty. Takto si však mohou odpovídat pouze v nekonečném rozumu boha¹⁹¹, tzn. pouze pokud chápeme, že každé příčině z nekonečné řady příčin ve sféře rozprostraněnosti nutně odpovídá idea, která ji adekvátně postihuje, tzn. postihuje i její příčinu a příčinu této příčiny atd. do nekonečna. Pro snad trošku lepší porozumění této věci by bylo lze říci, že jsou-li všechny ideje a veškeré jednotlivé věci zaštitěny ideou boha, a takto myšleny (s trochou nadsázky) jakoby „na jednom místě a v jeden čas“, resp. v rámci nekonečného prostoru a ve věčnosti, není možné jakkoli myslet, že by každá jednotlivá věc nenalezla svou adekvátní ideu. Na základě toho je Spinoza schopen říci, že „V idejích není nic pozitivního, kvůli čemu by měly být zvány nepravdivé“¹⁹², resp. že nepravdivost ani omyl není nijak ontologicky založena. Říká o tomto, že „pravdivá a nepravdivá idea se k sobě mají jako jsoucno a nejsoucno“¹⁹³. To znamená, že nemůže existovat žádný modus myšlení, který by sám o sobě implikoval omyl nebo nepravdu. Tím, co je původcem nepravdy je vedle toho *nedostatek poznání*¹⁹⁴. Zároveň však nemůže jít o *naprostou* absenci poznání, neboť tím co konstituuje poznání, jsou ideje, které odrážejí

¹⁸⁹ Tamtéž.

¹⁹⁰ Úloha myslitele, který myšlenku člověka jako subjektu poprvé explikoval, bývá sice přisuzována Descartovi. Tento však ještě neuchopil *bytí jako skutečnost*, na základě čehož uvažoval o člověku jen jako o „nejtěsnějším spojení“ aktivně pojatého ducha, avšak pasivně pojatého těla. Teprve Spinoza tedy chápe člověka jako, skutečně jsoucno a posléze jako *subjekt*; *Skutečnost a subjekt*, 6/2001, str. 6-7.

¹⁹¹ Viz *Etika*, II., 32, důk.

¹⁹² *Etika*, II., 33.

¹⁹³ *Etika*, II., 43., pozn.

¹⁹⁴ Viz *Etika*, II., 35.

stavy těla. Toto však je nutně – kvůli neexistenci prázdného prostoru¹⁹⁵ – nějakým vnějším tělesem neustále podněcováno, pročež se vždy nachází v určitém stavu, který mysl postihuje a má tedy za všech okolností nějaké poznání. Omyl ale nespočívá ani v tom, pokud si mysl představuje věci jako přítomné, ačkoliv tyto již přítomné nejsou. Nemá-li totiž mysl žádnou možnost přesvědčit se o neadekvátnosti svého poznání o stavu svého těla, tj. o povaze vnějších těles, nelze hovořit o omylu. O omylu je smysluplné mluvit pouze tehdy, když je mysl nahlížena jako *postrádající* ideu, která odporuje tomu, že stav věcí, které mysl zakouší (tj. představuje si; viz výše), je právě takový, jak ho zakouší¹⁹⁶. Na základě tohoto tvrzení – totiž že omyl spočívá v nedostatku poznání, které by jej vyvrátilo¹⁹⁷ – Spinoza rozvíjí zcela klíčovou myšlenku o tom, že člověk je svobodná bytost jen potud, pokud si neuvědomuje přítomnost toho, co ho k jeho konání determinuje¹⁹⁸. O *vůli*, kterou většina lidí vidí jako svobodného původce svého jednání, totiž praví¹⁹⁹, že se skládá z jednotlivých volních aktů, pro které platí, že jsou stejně jako jakýkoliv jiný modus myšlení determinovány opět jiným a tyto opět jinými mody atd. do nekonečna. Lidé jsou proto přesvědčeni o svobodě svého rozhodování pouze z toho titulu, že „si jsou vědomi svého chtění a svých pudů, ale ani ve snách nemyslí na příčiny, jež vyvolávají jejich touhu něco chtít a k něčemu zaměřovat svůj pud, protože jim nejsou známy“²⁰⁰. V mysli se tedy nenachází „žádná absolutní neboli svobodná vůle“²⁰¹, a tak pojmem vůle Spinoza označuje *schopnost, kterou člověk něco popírá jako nepravdivé, anebo něčemu přitakává jakožto pravdivému*²⁰². Stejně tak se potom v lidské mysli nenachází žádná absolutní schopnost chtění nebo nechtění, nýbrž vždy pouze jednotlivá a tedy specifická chtění vztahovaná k tomu či onomu²⁰³. Tato jednotlivá chtění mají také podobu přitakání či popření. Navíc potom každé jednotlivé přitakání či popírání, které má jako takové formu výroku, nutně zahrnuje nějaký pojem neboli ideu, neboť každé přitakání či popření má *cosi* za svůj předmět, tzn., že nutně *něčemu* přitakává, anebo *něco* popírá. Béz této příslušné ideje potom žádné přitakání nebo popření nemůže být. A jelikož jde o modus myšlení, nelze je bez oné ideje ani nikterak pochopit. Na základě první definice druhé knihy *Etiky*²⁰⁴ takto dospějeme k závěru, že příslušná idea patří k samotné esenci toho kterého chtění, tj. tvrzení, při němž něčemu přitakáváme, nebo něco popíráme. Opačně potom pro Spinozu platí, že ani žádnou ideu, kterou máme v mysli (např. ideu trojúhelníka), nemůžeme nikterak chápat bez příslušného tvrzení, tj. přitakání či popření (např. tvrzení, že součet jeho úhlů odpovídá dvěma úhlům pravým), takže k esenci takové ideje nutně náleží i nějaké tvrzení²⁰⁵. A jestliže tedy jednotlivá tvrzení nelze chápat bez příslušných idejí a naopak, jsou tvrzení a ideje věci totožnou, tzn. že *vůle* – kterou tvoří jednotlivá chtění, tzn. přitakání či popření – *je totéž, co rozum* – suma idejí konstituujících lidskou mysl.

Co z toho pro člověka a jeho možnosti zorientovat se v světě plyne? Abychom se mohli zabývat konečnými Spinozovými důsledky předpokladu, že vůle je u člověka totožná s rozumem, bude ještě nutně hlouběji představit jeho pojetí rozumu jako schopnosti zacházet s adekvátními, tj. pravdivými idejemi, které zcela odpovídají tomu, co je jejich předmětem.

¹⁹⁵ Viz *Etika*, I., 15., pozn.

¹⁹⁶ Viz *Etika*, II., 17., pozn.

¹⁹⁷ Srv. Spinozovo vymezení *omylu* jakožto důsledku toho, že „vůle sahá dále než rozum“; in *Metafyzické myšlenky*, II., 12., §12.

¹⁹⁸ Viz *Etika*, II., 35., pozn.

¹⁹⁹ Viz *Etika*, I., 32., důk.

²⁰⁰ *Etika*, I., Dodatek.

²⁰¹ *Etika*, II., 48.

²⁰² Viz *Etika*, II., 48., pozn.; srv. *Metafyzické myšlenky*, II., 12., §9-13.

²⁰³ Viz *Etika*, II., 49., důk.

²⁰⁴ „Říkáme, že něco náleží k esenci jiné věci, jestliže jeho existence klade nutně tuto jinou věc a jestliže jeho neexistence nutně tuto jinou věc vyvrací. Jinými slovy: je to ta věc, bez níž jiná věc nemůže být, ani být chápána, a naopak“.

²⁰⁵ Viz *Etika*, II., 49., důk. č. 1.

Věnovali jsme se již tomu, že nepravda spočívá v nedostatku poznání; v tom, chybí-li někomu ideje, které by jeho neadekvátním idejím, které se plně neshodují se svým předmětem, odporovaly. Neadekvátní ideje jsou však stejně jako ideje adekvátní mody myšlení, a potud jsou něčím nutným, neboť nevyhnutelně vyplývají z přirozenosti substance²⁰⁶. Jestliže však jsou všechny ideje, které člověk získává prostřednictvím stavů svého těla, které odrážejí vliv vnějšího prostředí, nutně neadekvátní, jak může člověk získat ideje adekvátní? Jak již bylo stručně vylíčeno v oddíle věnujícím se Spinozově *základnímu ontologickému rozvrhu*, získává člověk jisté poznání pouze jakožto poznání, které nevychází z „nejisté zkušenosti“. Nyní se budeme věnovat tomu, jak Spinoza k tomuto závěru došel, a jak cestu k němu krok za krokem popisuje.

Spinoza zde vychází z toho, že budou-li existovat některé rysy, které budou všemu, co existuje, společné, resp. že vše je bude mít ve stejné míře, nelze tyto rysy chápat jinak než adekvátně. Bude-li totiž takový rys součástí celku substance, bude ve stejném poměru součástí každého jejího modu. Chápeme-li potom v kontextu výše uvedeného Spinozova pochopení člověka jako skutečného jsoucná lidskou mysl jakožto sestávající z jednotlivých modů substance (modů atributu myšlení), bude zmíněný rys nutně i součástí lidské mysli ve stejném poměru, v jakém je obsažen v substanci samotné. Jestliže následně bůh chápe vše, co je v něm, adekvátně, tzn. má-li ve svém (nekonečném) rozumu ke každé své ideji odpovídající předmět²⁰⁷, bude se toto adekvátní poznání nacházet i v každém modu boha, tzn. i v každé jednotlivé lidské mysli²⁰⁸. Pro Spinozu navíc takové všemu společné rysy nebo ohledy skutečně existují²⁰⁹, a proto pro něj nutně existují *pojmy neboli ideje, které jsou všem myslím společné* a všechny je nutně chápou adekvátně²¹⁰. Člověk však podle výše uvedeného věci poznává výhradně prostřednictvím zakoušení stavů svého vlastního těla. Ani za tohoto předpokladu mu však adekvátní poznání není cizí, neboť je-li lidské tělo podněcováno tím, co má spolu s některými vnějšími tělesy společné (a co je ve stejné míře v libovolné jejich části v i celku), bude vlastně mysl prostřednictvím těla poznávat něco, co již sama jakožto idea těla obsahuje. *Poznání toho, co se nachází ve stejné míře v jednotlivých tělesech i v těle, tedy nemůže být jiné než adekvátní*²¹¹. (Takovéto adekvátní ideje Spinoza považuje za základ lidského uvažování²¹²). Z toho potom logicky vyplývá, že lidská mysl bude adekvátně poznávat tím více věcí, čím více společných ohledů bude mít její tělo s ostatními vnějšími tělesy²¹³. Těmito společnými ohledy jsou vlastnosti, ve kterých se shodují tělesa složená z individuí²¹⁴. Konkrétně jsou jimi: stupeň komplexity, způsob organizace struktury, míra pohybu a klidu skladebných částic. Z toho také plyne, že člověk bude mít vyšší míru adekvátního poznání o tělesech, která jsou mu fyzicky podobnější než jiná. Nejvíce společných rysů má přitom každý člověk pochopitelně s jiným člověkem, takže *člověk je člověku nejadekvátněji poznatelným vnějším tělesem*²¹⁵.

Lidská mysl však obsahuje i ideje, které v ní vyplývají z idejí jiných. Platí přitom, že z adekvátních idejí vyplývají nutně ideje opět adekvátní²¹⁶. Lidské mysl je na základě své schopnosti odvozovat jedny ideje z jiných v jistém ohledu způsobilá vytvářet ideje, které následně lidé označují *transcendentálními termíny*. Spinoza popis jejich vzniku v lidské mysli

²⁰⁶ Viz *Etika*, II., 34., důk.

²⁰⁷ Viz *Etika*, II., 32.

²⁰⁸ Viz *Etika*, II., 38., důk.

²⁰⁹ „Všechna tělesa se v některých svých vlastnostech shodují“; viz *Etika*, II., léma 2.

²¹⁰ Viz *Etika*, II., 38., důsl.

²¹¹ Viz *Etika*, II., 39., důk.

²¹² Viz *Etika*, II., 44., důk. č. 2.

²¹³ Viz *Etika*, II., 39., důsl.

²¹⁴ Viz *Etika*, II., post. 1.

²¹⁵ Viz pozn. M. Sobotky č. 33 ke druhé části *Etiky*.

²¹⁶ Viz *Etika*, II., 40.

podává následujícím způsobem. Na základě již prokázaného tvrzení, že lidská mysl obsahuje ideje potud, pokud si *představuje* stavy těla způsobené vnějším působením, usuzuje, že lidské tělo a lidská mysl si jsou ve své omezenosti (která již byla dokázána výše) schopny tvořit zřetelné představy pouze omezeného počtu vnějších těles. Pokud je tento počet eventuálních představ vytvořitelných v jednom okamžiku překročen, ztrácí mysl schopnost odlišovat jednu od druhé a vnímat tak jejich skutečné individuální proporce. Výsledkem je, že se v mysli nachází ideje pouze zmatené, které mysl uchopuje „jakoby ve smyslu jednoho atributu, například atributu jsoucna, věci atd.“²¹⁷ Podobně získává mysl i ideje, které následně lidé označují *termíny obecnými* (jako je člověk, pes apod.), a které jsou dle Spinozy rovněž idejemi zmatenými. Konkrétně se to odehrává tak, že mysl zakouší velké množství nějakých vnějších těles, jejichž představy není s to obsáhnout naprosto přesně. Vlivem omezenosti mysli a tedy neschopnosti udržet každou jednu představu dostatečným způsobem odlišenou od jiné, splývají v ní jednotlivé představy takovým způsobem, že si mysl představuje zřetelně pouze to, co je všem přítomným představám společné. Tak je tomu proto, že tím, co mají jednotlivé představy společné, je právě to, čím bylo tělo nejčastěji, a tedy nejintenzivněji podněcováno. Ideu příslušející této společné představě, která ovšem neobsahuje podrobnější rozdíly mezi představami či jejich přesný počet, potom označujeme za ideu *obecnou*, která má podle běžného soudu lidí postihovat nekonečný počet jednotlivých idejí odpovídajících vnějším tělesům. Takovéto ideje však nemohou být idejemi adekvátními už kvůli tomu, že se u jednotlivých lidí liší v závislosti na tom, co toho kterého nejčastěji podněcovalo a bylo tedy materiálem pro tvorbu jeho obecné ideje, či na tom, co si který člověk snadněji představuje a pamatuje. Věci v přírodě proto podle Spinozy není možné vysvětlovat pouze a základě představ²¹⁸.

V oddíle věnujícím se obecněji *možnosti lidského poznání* u Spinozy jsme již naznačili, že *vjemy*²¹⁹ jednotlivých věcí, které tělo vnímá smysly, Spinoza nazývá poznáním z nejjisté zkušenosti a spolu s poznáním spočívajícím v utváření představ na základě vnímání znaků (např. při čtení či poslouchání) je označuje za poznání *prvního druhu* neboli mínění či vytváření představ²²⁰. Tvorbu obecných pojmů a adekvátních idejí vlastností věcí (viz výše) označuje následně za poznání *druhého druhu*. Jakožto poznání *třetího druhu* potom označuje již představené poznání intuitivní, jehož užíváme např. tehdy, když z poměru mezi dvěma čísly usuzujeme na číslo třetí. V tvrzení jedenačtyřicátém druhé knihy *Etiky* potom Spinoza shrnuje, že příčinou nepravdivosti nebo omylu může být pouze poznání prvního druhu, neboť toto je tvořeno neadekvátními a zmatenými idejemi, vznikajícími na základě náhodného působení vnějších těles na tělo. Naopak poznání druhého a třetího druhu zde prohlašuje za poznání, které je vždy nutně adekvátní a pravdivé. Jelikož potom k poznání toho, co je a co není pravdivé, může posloužit pouze adekvátní idea pravdivého a nepravdivého, plyne samo sebou, že rozdíl mezi tím, co je pravdivé a tím, co je nepravdivé, lidské mysli umožňuje rozlišit pouze adekvátní poznání, tzn. poznání druhého nebo třetího druhu²²¹. Otázkou však stále zůstává to, jak Spinoza konkrétně dokazuje to, že člověk si může být a je *jist* v tom, že jeho poznání je adekvátní. V tomto smyslu hovoří opět o idejích idejí, které v nekonečném božském rozumu nutně postihují ideje konstituující lidské mysli, neboť není nic, co by nebylo v bohu, a tak jsou v bohu jak ideje, které konstituují lidskou mysl, tak také ideje těchto idejí. Ideje, které se v bohu vztahují k idejím adekvátním, jsou nutně také adekvátní (neboť v bohu jsou všechny ideje adekvátní). A jelikož jsou ideje, které konstituují lidskou mysl, k bohu ve stejném vztahu, v jakém k němu jsou ideje těchto idejí, obsahují podle Spinozy lidské mysli

²¹⁷ *Etika*, II., 40., pozn. A.

²¹⁸ Tamtéž.

²¹⁹ Srv. *Etika*, II., def. 3.

²²⁰ Viz *Etika*, II., 40., pozn. B.

²²¹ Viz *Etika*, II., 42., důk.

jak (adekvátní) ideje, tak i (adekvátní) ideje těchto idejí²²². Jinak řečeno, adekvátní idea v sobě nutně zahrnuje i svou příčinu v rámci atributu myšlení. Touto příčinou je tedy jiná adekvátní idea, která má však opět svou příčinu a tato opět svou atd. do nekonečna. *Každá adekvátní idea tak implikuje potvrzení své adekvátnosti*, tzn. toho, že je pravdivá. Má-li tedy někdo adekvátní, tj. pravdivou ideu nějaké věci, má zároveň s ní i *jistotu*, že tato idea je nutně adekvátní. Spinoza v tomto ohledu užívá výrazu, že „pravda je normou sebe sama i normou nepravdivosti“²²³. Máme-li nyní úplnou jistotu toho, že člověk má schopnost adekvátního poznání, a zároveň moc o této své schopnosti vědět, můžeme pochopit i to, že na základě této vlastnosti lidského rozumu jsme schopni rozumět věcem jako *nutným*. Z oddílu věnujícího se *základnímu ontologickému rozvrhu* Spinozovy filosofie, kde postup argumentace sledoval výhradně adekvátní ideje, totiž mimo jiné vyplynulo, že řád věcí ve zkušenostně zakoušeném světě s naprostou nevyhnutelností (*necessitas*) vyplývá ze substance jakožto její sebekladení, *sebezapříčiňování*²²⁴. Postihovat tedy řád věcí pravdivě znamená, pochopit jej jako řád ryzí nutnosti²²⁵, jako *kauzalitu*; kde příčina předchází následku pouze z hlediska logické posloupnosti, ale nikterak ve smyslu souslednosti časové. U Spinozy je tato skutečnost explicitně vyjádřena, když konstatuje, že k přirozenosti rozumu náleží „postihovat věci pod určitým způsobem věčnosti“ (*sub quadam specie aeternitatis*)²²⁶. A právě tím je dáno, že *čas ve Spinozově pojetí skutečnosti je něčím, co má původ v lidském představování*, neboť časový tok uchopený jako souslednost nějakých událostí může být předmětem naší myslí pouze prostřednictvím *představy* těchto událostí. Jestliže však představy, které si mysl tvoří o jednotlivých věcech ve vnějším světě, mají svůj původ pouze v *náhodě*²²⁷, s níž tyto věci působí na naše tělo (jak bylo dokázáno výše), není ani vzájemný vztah takovýchto představ něčím nutným, nýbrž pouze výsledkem naší představivosti.

Spinoza tak při výkladu toho, jakým způsobem je člověku vlastní adekvátní poznání, dospívá do bodu, v němž počíná určovat cestu, jak tohoto pravdivého poznání dosáhnout, aby se jím člověk mohl s jistotou pohybovat ve světě (to bude hlavní náplní následujícího oddílu). V určení, že poznání pravdivé povahy věcí představuje jejich pochopení jako *nutného* dění, které má svůj původ v božské substancii, je totiž míněna ona již zmiňovaná myšlenka, že klíč k pravdivému pochopení povahy všech věcí spočívá v adekvátním poznání boha. Problémem však ve Spinozových očích obvykle zůstává to, že způsob myšlení, kterým je jako jediným možné chápat povahu boha a na základě této také to, že z jeho poznání „můžeme dedukovat největší počet adekvátních poznatků“²²⁸, je velmi vzdálen způsobu, kterým většina lidí pohlíží na svět kolem sebe. Nalezne-li však člověk i onen způsob myšlení, který postihuje věci adekvátně, bude mu jasné, že každá idea jednotlivé věci v sobě zahrnuje odkaz k věčné a nekonečné esenci boha, kterou je tak nutné nahlédnout jako nezbytnou příčinu této i každé jiné věci. Jestliže potom každá věc obsahuje jako svou součást poznání esence boha²²⁹, plyne z toho, že je toto poznání poznáním nutně adekvátním, neboť (podle již dokázaného) ideje, které toto poznání představují, jsou stejně tak jako ve všech věcech i v poznávající myslí samotné a shodují se tedy se svým předmětem²³⁰.

Na tomto místě si dovoluji velmi stručné shrnutí obsahu tohoto oddílu a na jeho základě se pokusím naznačit cestu, kterou se bude ostatek této práce ubírat. V tomto oddíle jsem se snažil pokud možno kopírovat Spinozův výklad látky druhé části *Etiky*. V prvé řadě proto,

²²² Viz *Etika*, II., 43., důk.

²²³ *Etika*, II., 43., pozn.

²²⁴ Viz *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 5.

²²⁵ Srv. *Etika*, I., 29.

²²⁶ *Etika*, II., 44., důsl. B.; srv. *Pojednání*, XV., 108.

²²⁷ Viz *Etika*, II., 29. pozn.

²²⁸ *Etika*, II., 47., pozn.

²²⁹ Viz *Etika*, II., 45.

²³⁰ Viz *Etika*, II., 46. důk.

aby bylo dostatečně patrné, že jednotlivá Spinozova tvrzení a důkazy fungují jakožto účelné argumentační kroky pouze tehdy, pokud jich má čtenář k dispozici větší množství a může tak sledovat jejich zcela zásadní provázání, tzn. že důsledky jednoho tvrzení tvoří zároveň východiska pro tvrzení další, neboť veškeré filosofovy myšlenky spolu souvisí a tvoří jedinečnou ucelenou myšlenkovou soustavu. V druhé řadě jsem si na základě obsahu tohoto oddílu chtěl připravit dostatečná východiska pro pochopení Spinozova pojetí člověka jako bytosti, která je specifická tím, že (a jak) se ve světě orientuje na základě rozumu. Tím nejdůležitějším na tomto oddílu je v tomto ohledu tedy to, že člověk je *jediným známým* jsouncem, které se skládá z mysli a těla²³¹. Jako takový je schopen určitým způsobem postihovat povahu svého těla, své mysli, vnějších těles a následně ve všeobecné souvislosti i povahu nekonečného jsounca. Přihlíží-li přitom pouze k jednotlivým jsouncům, jejichž ideje se zobrazují v jeho mysli, je jeho poznání neadekvátním, neboť *vlivem vnějších okolností* neodpovídá tomu, co má postihovat. Užívá-li však člověk naproti tomu své schopnosti uvažovat o jsouncích a jejich povaze z „úhlu pohledu“ absolutního jsounca, tzn. zohledňuje-li všeobecnou a potud nutnou souvislost všech jednotlivých věcí a idejí, získává poznání adekvátní, na jehož základě může vést své kroky za svým cílem s jistotou. Že tímto cílem je – stejně jako u každého jiného jsounca – setrvání ve svém vlastním bytí, již bylo objasněno. Díky výše popsané specifčnosti lidského jsounca (jako jediné je totiž složeno z modů obou atributů) bude potom mít i jeho snaha o setrvání ve svém bytí (*conatus*) povahu specifickou.

7) Činnost a trpnost

Zachovávat sebe sama ve svém bytí *nutně* znamená, zachovávat své bytí jako koherentní souvislost²³². Pro člověka, který se skládá z mysli a těla potom zachování představuje setrvání vlastního těla i setrvání vlastní mysli jako takových v existenci, tzn. v souvislosti determinované nekonečným množstvím jiných modů substance. Spekulovat o možném zachování mysli po zničení těla zde znamená odporovat výše přijaté definici člověka jakožto *jednoty* mysli a těla. Na tělo přitom zvnějšku bez ustátní (neboť neexistuje prázdný prostor) působí vlivy vnějších těles, které mohou jeho povahu měnit²³³ a uvádět je do nejrůznějších stavů, které zároveň neadekvátně odráží mysl. Setrávání ve svém bytí ovšem – naproti takovému *trpnému* přijímání působení – může představovat jen aktivní, působné, *činné* potvrzování sebe sama ve vztahu k okolí. Z toho vyplývá, že člověk bude zachovávat své bytí potud, pokud se bude činně vztahovat ke svému okolí a potvrzovat tak vůči němu přetrvávání vlastní identity.

Činnému stavu člověka ve Spinozově pojmovém aparátu odpovídá *konání* (*agere*), jehož prostřednictvím se v člověku nebo mimo něj odehrává něco, čeho je adekvátní příčinou. To znamená, že na základě konání z lidské přirozenosti vyplývá něco, co je možné jasně a zřetelně poznat jen pod podmínkou poznání této přirozenosti. Proti konání potom stojí *trpění* (*pati*), které se odehrává tehdy, jestliže v nás nebo mimo nás nastává něco, čeho jsme jen částečnou příčinou²³⁴. Pro lidskou mysl následně platí, že je činná vždy, *obsahuje-li adekvátní ideje*, neboť z každé ideje nutně vyplývá nějaký účinek²³⁵. Příčinou tohoto účinku (kterým je opět adekvátní idea) je podle Spinozy bůh, který zde zastupuje všeobecnou souvislost příčin a následků. Zároveň však již bylo zmíněno, že každá adekvátní idea obsahuje adekvátní ideu své příčiny a příčiny této atd., takže příčinou účinku adekvátní ideje konstituující lidskou mysl

²³¹ Srv. *Skutečnost a subjekt*, 7/2002, str. 9.

²³² Opak implikuje spor.

²³³ Viz axiomy a lémata následující za třináctým tvrzením druhé části *Etiky*.

²³⁴ Viz *Etika*, II., def. 1. a 2.

²³⁵ „Neexistuje žádná věc, z jejíž přirozenosti by neplynul nějaký účinek“; *Etika*, I., 36.

je právě tato mysl, která je jako taková činná²³⁶. Činnost, jednání myslí tedy má svůj původ pouze v adekvátních idejích²³⁷. Člověk je tudíž s to být vůči svému okolí činný, neboli člověk má schopnost konat a tato situace nastává vždy, má-li v mysli adekvátní ideje. Zároveň z výše uvedeného víme, že každé jsoucno a tedy i jsoucno jménem člověk je ve vztahu ke svému okolí percipovatelné (a tedy působné) pouze prostřednictvím své snahy setrvat ve svém bytí (*conatus*). Ať má tedy činnost člověka ve smyslu konání, jehož je adekvátní příčinou, jakoukoli podobu, vždy se jedná o určitou *variantu*²³⁸ jeho snahy setrvat ve svém bytí.

Mysl je však naproti tomu také někdy trpná. A to tehdy, má-li ideje neadekvátní, zmatené. Taková situace nastává vždy, je-li mysl k přemýšlení determinována podle náhodného setkání s věcmi, které vnějším působením proměňují stavy myslí zakoušeného těla. Potud *trpné stavy těla způsobují trpné stavy myslí*. V této souvislosti hovoří Spinoza o již zmiňovaných *afektech*, kterými míní právě „stavy těla, jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje jeho schopnost něco konat“. Stejným výrazem potom nazývá ideje těchto stavů²³⁹. Afekty tedy vyjadřují ohledy *pasivity* lidského těla a následně lidské myslí a jako takové *primárně*²⁴⁰ odporují schopnosti lidské myslí býti činná, tj. konat. Zároveň však Spinoza podotýká, že existuje i mnoho způsobů, jimiž vnější tělesa mohou podněcovat lidské tělo, aniž by se tím jeho schopnost jakkoli zmenšila nebo zvětšila²⁴¹. (Na stejném místě dále uvádí, že lidské tělo může – stejně jako ostatní tělesa – podléhat mnohým změnám, a zároveň si uchovat svou schopnost představovat si stavy, které vyvolalo předešlé působení vnějších těles²⁴². Spinoza tak konstatuje, že člověk má i přes svou tělesnou proměnlivost možnost uchovávat vzpomínky a zachovávat tak v patrnosti určitou kontinuitu stavů svého těla navzdory jeho neodmyslitelné proměně).

Člověk má tedy podle těchto slov schopnost být činný a jednat, ale rovněž je s to být trpný a přijímat působení z vnějšího prostředí. Činný je vždy, když jeho mysl obsahuje adekvátní ideje, neboť jako takový je adekvátní příčinou toho, co se v něm děje. Naopak trpný je vždy, když prostřednictvím afektů přijímá působení vnějšího světa, které zamezuje jeho vlastní aktivitě. To, že člověk přitakává svému bytí pouze tehdy, je-li ve vztahu ke svému okolí činný, Spinoza explikuje např. v předmluvě ke čtvrté části *Etiky*, kde uvádí, že při přechodu ze stavu menší dokonalosti do stavu dokonalosti větší se schopnost konat – toho, kdo takto přechází ze stavu do stavu – zvyšuje. Stejným způsobem to potom platí i naopak. (Zde je pouze nutné doplnit, že Spinoza z předchozí tradice přebírá *princip hierarchického uspořádání všeho jsoucího*²⁴³, tzn. myšlenku, podle níž náleží bytí různým jsoucnum v různé míře. Tato tak mají více nebo méně *reality* neboli *dokonalosti*²⁴⁴). V oddíle nazvaném *mysl Spinozova učení* bylo již uvedeno, jak Spinoza rozumí pojmem „dobrý“ a „špatný“ ve světě, o němž – podle výše uvedeného – soudí, že je souvislostí *nutnou* a potud mravně a hodnotově indiferentní, neboť není možné adekvátně chápat věci jinak, než jak jsou. Bylo uvedeno, že těchto výrazů užívá ke značení toho, co je ve shodě se „vzorem lidské přirozenosti“²⁴⁵, tzn. všeho toho, co člověku napomáhá v tom, aby žil ve shodě se svou přirozeností (dobré), resp.

²³⁶ Viz *Etika*, II., 1., důk.

²³⁷ Viz *Etika* III., 3.

²³⁸ „... schopnost neboli snaha libovolné věci, se kterou věc sama nebo v součinnosti s jinými věcmi něco koná nebo se snaží konat, tj. schopnost neboli snaha, se kterou se věc snaží setrvat ve svém bytí, ...“ in *Etika*, III., 8., důk.

²³⁹ Viz *Etika* III., def. 6.

²⁴⁰ Tím míním fakt, že Spinoza některým afektům přiřkl charakter podporovat lidskou schopnost konat, anebo tuto činnost nikterak neovlivňovat. Přijetí každého afektu však probíhá *trpně*, tzn. tak, že tělo přijímá působení zvnějšku.

²⁴¹ Viz *Etika*, III., post. 1.

²⁴² Viz *Etika*, III., post. 2.

²⁴³ Srv. *Hemelík*, str. 15.

²⁴⁴ „Realitou a dokonalostí rozumím totéž“, *Etika*, II. def. 6.

²⁴⁵ *Etika*, IV., Předmluva.

toho, co přiblížení se této jeho přirozenosti odporuje (špatné). Na tomto místě je již možné bez potíží doplnit, co Spinoza onou lidskou přirozeností míní. Míní jí onu snahu, s níž se člověk snaží setrvat ve svém bytí, neboť tato jej charakterizuje na té nejobecnější úrovni – není ničím jiným než jeho *danou neboli skutečnou esencí*²⁴⁶. “Dobré“ potom pro Spinozu v tomto kontextu značí vše, co podporuje lidskou snahu setrvat ve svém bytí a “zlé“ označuje vše, co této snaze odporuje²⁴⁷. To, že si je mysl své snahy setrvat ve svém bytí vědoma a na základě této znalosti může posuzovat věci jako této snaze odporující či přitakávající, je možné díky tomu, že snaha setrvat ve svém bytí nemůže zahrnovat žádné omezení a tedy ani omezení časové. To je dáno tím, že „Zánik libovolné věci může způsobit jen vnější příčina“²⁴⁸ (viz výše) a tedy nic, co se nachází ve věci samé. Mysl si je přitom vědoma idejí, které ji konstituují, ať už jsou to ideje zmatené nebo adekvátní. Jelikož potom nic z tohoto jejího vědomí nenasměďuje zániku mysli, který by měl původ v ní samé, je si mysl v principu *vědoma své snahy setrřávat ve svém bytí*²⁴⁹.

Jestliže by si tedy mysl byla vždy vědoma své snahy setrřávat ve svém bytí, která její bytí konstituuje, vyhledávala by vždy jen to, co tuto její snahu podporuje a stranila by se všemu, co této snaze odporuje a brání. Jinými slovy, vyhledávala by dobro a vyhýbala by se veškerému zlu. Přitom platí, že s každým nalezeným dobrem by schopnost mysli konat a tedy vyhledávat další a další dobro, stoupala; zatímco každé zlo, které schopnost mysli konat snižuje, by jí schopnost spontánně vyhledávat dobro, ubíralo²⁵⁰. Zásadní otázkou však ještě zůstává, co ve skutečnosti, v praxi, každého jednoho člověka určuje k tomu či onomu jednání, pokud je kromě adekvátních idejí své mysli, pokud je činná, v životě usměřován i působením afektů.

8) Možnost lidského jednání

Již bylo zmíněno, že lidé většinou uvažují o svém jednání jako o svobodném, tzn. jako o takovém, které má adekvátní příčinu pouze v nich samých, neboť – podle Spinozy – nejsou vlivem působení vnějších těles s to adekvátně poznat, že jsou ve svém rozhodování determinováni vnějšími příčinami²⁵¹. Při bližší analýze každého lidského jednání potom dospívá Spinoza k tomu, že člověk při každém rozhodování následuje to, o čem se domnívá, že je to pro něj dobré. Na tomto místě je již dostatečně patrné, že to, co je pro člověka skutečným (a proto trvalým) dobrem je vše to, co podporuje jeho snahu setrřávat ve vlastním bytí. Zároveň však také víme, že na lidské tělo a jeho prostřednictvím i na lidskou mysl působí řada vnějších faktorů, které činí její poznání neadekvátním a mysl proto nedokáže řádně rozeznat, co tímto skutečným dobrem pro ni je. Její snaha setrvat ve svém bytí (následovat dobro), která je v mysli *nutně přítomna*²⁵², se potom v důsledku onoho zmatení zapříčiněného afekty bude uskutečňovat bez jistoty, že jde právě o snahu setrvat ve svém bytí a tedy o snahu po dosažení skutečného trvalého dobra. Vztahuje-li se přitom tato snaha pouze k mysli, hovoří o ní Spinoza jako o *vůli*²⁵³, kterážto je schopností, kterou člověk něco popírá jako nepravdivé, anebo něčemu přitakává jakožto pravdivému²⁵⁴. Vztahuje-li se však snaha o zachování svého bytí zároveň na mysl i tělo, nazývá ji Spinoza *pudem*²⁵⁵ a konstatuje, že pud

²⁴⁶ Viz *Etika*, III., 7.

²⁴⁷ Srv. *Etika*, IV., def. 1 a 2.

²⁴⁸ *Etika*, III., 4.

²⁴⁹ Viz *Etika*, III., 9., důk.

²⁵⁰ Srv. *Etika*, III., 11.

²⁵¹ Viz *Etika*, I., Dodatek.

²⁵² Viz *Etika*, III., 9., důk.

²⁵³ Viz *Etika*, III., 9., pozn.

²⁵⁴ Viz *Etika*, II., 48., pozn.; srv. *Metafyzické myšlenky*, II., 12., §9-13.

²⁵⁵ Tamtéž.

je *účelem*, kvůli kterému něco konáme²⁵⁶. Na základě toho potom může prohlásit, že: „Pud tedy není nic jiného než sama esence člověka, z jejíž přirozenosti vyplývá to, co slouží k jeho sebezáchově, a člověk je proto ke konání těchto věcí determinován“²⁵⁷. Z toho tedy plyne, že pud, který je v nás, a který vždy vyjadřuje naši snahu o setrvání ve svém bytí – je-li tato vztažena k mysli i k tělu – je *nutnou prvotní* příčinou lidského chtění, přání a snažení, které vždy nezbytně předchází našemu uvažování nad tím, co takto chceme, přejeme si a o co se v té které situaci snažíme. Tak je tomu proto, neboť je (pud) vyjádřením oné bytostné snahy o setrvání ve svém bytí, bez níž by člověk nebyl člověkem. V případě, že je pud myslí uvědomovaný, hovoří o něm Spinoza jako o *žádostivosti* neboli *žádosti* (apetitus). Žádostivost tedy ve Spinozově pojetí člověka vyjadřuje to, že člověk ve svém bytí *vždy* o něco usiluje – usiluje o setrvání ve svém bytí, které je tak jediným účelem lidského *jednání*.

Člověk však není pouze mysl, jejímž prostřednictvím by si mohl být této své snahy vždy vědom, nýbrž sestává z mysli a *těla*. Mysl přitom sama sebe poznává pouze na základě idejí, které má o stavech těla (viz výše), které je neustále podněcováno vnějším prostředím. Afekty, které tyto stavy těla vyjadřují, jsou potom zmatenými idejemi, které mysl *determinují* k tomu, aby při své činnosti dávala přednost přemýšlení o jedné věci před přemýšlením o věci jiné²⁵⁸. Z toho plyne, že mysl nebude mít adekvátní ideje a tedy ani adekvátní poznání vlastní esence, tj. snahy setrvat ve svém bytí, pokud bude podněcována afekty, jež mají původ vně lidského těla a přicházejí k němu zcela náhodně²⁵⁹. Naopak si této své esenciální snahy bude vědoma pouze tehdy, bude-li determinována k pochopení věcí, se kterými se setkává, sama sebe i všeobecné souvislosti světa z vnitřku, tzn. sama sebou.

Můžeme tedy shrnout, že příčinou veškerého lidského jednání je přirozená žádostivost, která představuje jedinou bytostnou charakteristiku člověka jako jsoucna, které je pochopeno jakožto účinek sebekladení substance. Je-li tato vztažena pouze k mysli – a jako taková je pochopena adekvátně – je jejím smyslem snaha toho kterého člověka o setrvání v bytí. Toho jsme si vědomi vždy, když naši mysl konstituují adekvátní ideje a potud jsme činní. Máme-li tedy při konání na mysli jakožto účel tohoto svého konání *pouze*²⁶⁰ snahu setrvat ve svém bytí, jedná se skutečně o *konání*, jehož jsme adekvátní příčinou. Následkem toho vědomně a s jistotou příslušící adekvátnímu poznání usilujeme o vše, co podporuje naši přirozenost (o dobro) a vyhýbáme se všemu, co tuto naši přirozenost omezuje (zlu). V důsledku toho stále vzrůstá naše schopnost adekvátního poznání, tzn. schopnosti být činní neboli potvrzovat své bytí vůči ostatním jsoucnům. To znamená, že přecházíme ze stavu menší dokonalosti do stavu dokonalosti větší, čímž vzrůstá naše *radost*²⁶¹. Naproti tomu veškeré jednání, které má svůj původ kromě adekvátně uchopené esence člověka, tj. jeho snahy o setrvání ve svém bytí, ještě v tom, že na člověka působí vnější prostředí, tzn. v *afektech*, nemá příčinu pouze v něm (člověku) samém, nýbrž je výsledkem spolupůsobení přirozené lidské žádosti (setrvat ve svém bytí) a vlivu vnějšího prostředí. Tento stav nastává kdykoli, když člověka pohltí předmětná souvislost, tzn. vždy když jeho mysl zohledňuje jednotlivé stavy svého těla. V tom případě není člověk adekvátní příčinou toho, co se v důsledku takového jeho jednání odehrává, a je tedy *trpný*, neboť je ke svému jednání determinovaný náhodnou vnější příčinou, která stanovuje předmět idejí v lidské mysli. Svou esenci (snahu setrvat ve svém bytí) tedy člověk za takovýchto okolností uskutečňuje nevědomně, neboť jeho ideje jsou vlivem afektů zmatené a neadekvátní; a jeho jednání je tak *nesvobodné*. Často se následně ve

²⁵⁶ Viz *Etika*, IV., def. 7.

²⁵⁷ Tamtéž.

²⁵⁸ Viz *Etika*, III., Obecná definice afektů

²⁵⁹ Srv. *Etika*, II., 29., pozn.

²⁶⁰ Tzn. je-li obsahem mysli pouze adekvátní idea vlastní esence, která jakožto adekvátní idea s sebou nese přitakání své pravdivosti a tedy *jistotu*.

²⁶¹ „Radost je přechod člověka od menší dokonalosti k větší“; *Etika*, III., Definice afektů č. 2.

svém jednání dostává do rozporu s tím, co je v souladu s jeho esencí, avšak není si toho plně vědom. Právě schopnost uvědomnění vlastní přirozenosti – kterou člověk vyniká nad ostatní jsoucná – činí z člověka jsoucnou specifickou, které se na jeho základě může osvobodit od omezování ze strany zkušenostně zakoušeného světa. Spinoza přitom podotýká, že je možné, že existují i jiná „individua, která jsou oduševnělá, třebaže jejich oduševnění dosahuje různých stupňů“²⁶².

Díky nutnému uspořádání světa je tedy člověk vždy a nezbytně strháván k následování afektů v domnění, že se přitom ubírá za tím, co je pro něj skutečně dobré a prospěšné. Afekty totiž ovlivňují stav jeho těla, jehož ideje konstituují lidskou mysl. Jsou proto příčinou toho, že lidská žádostivost je vždy k něčemu zaměřena jako ke svému předmětu. Tímto předmětem může být jediné to, co si v tu kterou chvíli v důsledku vnějšího působení na tělo představuje jeho mysl. Není jím však vždy jen to, co je člověku a jeho snaze setrvat ve svém bytí prospěšné. Proto je Spinozovým návodem na správný život, který by byl ve shodě s lidskou přirozeností, snaha o omezování vlivu afektů. Toho je možné dosáhnout jediné prostřednictvím adekvátního poznání, které odhalí každý afekt právě jakožto afekt, a tedy ohled lidské pasivity, trpnosti. Potom by bylo čistě v rukách člověka samého, že by mohl odlišit afekty, které mu prospívají, od těch, které mu nejsou prospěšné a následovat pouze ty prvně jmenované. K tomu Spinoza vypracoval rozsáhlou sbírku definic jednotlivých afektů, jejímž prostřednictvím by měl být čtenář s to poznat příčiny afektů a následně se dokázat jejich negativním vlivům vyvarovat. Samotnému studiu afektů a jejich příčin a následků však musí předcházet poznání vlastní přirozenosti, neboť bez ní nemůže být jasné, co afekty vpravdě jsou, tím méně pak, jakým způsobem a proč ovlivňují lidský život. Člověk se následkem takovýchto úvah ocitá v jakémsi bludném kruhu, neboť je dáno, že jeho schopnost adekvátního poznávání je přímo úměrná schopnosti omezovat vliv afektů, ale zároveň je možnost vyvarování se vlivu afektů podmíněna schopností uplatňovat ono adekvátní poznání. Vybřednout z něj jen na okamžik ovšem znamená nikdy nesejít z cesty hromadění adekvátního poznání, které člověka uvolňuje ze sevření světa a dosáhnout tak životního štěstí.

9) Závěrečné shrnutí

Cílem této práce bylo podat co možná stručné vysvětlení toho, jak Benedikt Spinoza rozumí člověku, a jak nahlíží na možnosti či naopak na překážky jeho jednání. Nezbytným předpokladem takového vysvětlení však bylo nejprve alespoň obecně nastínit princip, na němž Spinoza svou monumentální filosofickou soustavu zakládá – princip pravdivého poznání. Nezlomná víra v to, že člověku je pravdivé poznání, tj. takové, které zcela odpovídá věci, kterou postihuje, přístupné, je tím jediným možným základem pro filosofické zkoumání. Bylo objasněno, že Spinoza při svém bádání konstatuje existenci několikera způsobů poznání, které s různou mírou adekvace referují o poznávaném objektu. Některé však nepostihují okolní svět ani poznávajícího samotného tak, aby se tento mohl ve světě orientovat s dostatečnou jistotou. Spinoza v této souvislosti vyzdvihuje oproti ostatním dva druhy poznání. První z nich se zakládá na postihování společných rysů velkého množství individuí náležících k jednomu druhu či jedné třídě, kterým člověk získává obecné pojmy, obecné ideje. Druhým je potom *racionálně-intuitivní vhléd boží esence*²⁶³, který postihuje poznávané věci s nejvyšší mírou adekvace, prostřednictvím pravdivých, tj. adekvátních idejí. Pouze tyto dva druhy poznání potom mohou sloužit k jistému poznávání věcí dalších, neboť z pravdivých idejí lze za předpokladu, že bude vše (východiska i závěry) stále chápáno jasně a zřetelně, vyzískat opět pouze pravdivé poznání. Spinoza proto uzavírá, že jediné s těmito dvěma druhy poznání se člověk může vydat na pouť, jejímž cílem je pochopit místo člověka v řádu kosmu.

²⁶² *Etika*, II., 13., pozn.

²⁶³ Viz *Hemelík*, str. 38.

Užívá-li člověk správně svého rozumu, nemůže mu uniknout skutečnost, že veškerá běžně zakoušená zkušenost, tzn. zkušenost, kterou má člověk se sebou samým, se svými druhy, s okolními živými i neživými jsoucny, nese ve všech svých částech výrazně podobné rysy. Nejdůležitějším ohledem v tomto směru je jistá běžnou zkušeností zakusitelná paralelita mezi smyslovým světem a světem, který sídlí v naší mysli. Spinoza k tomuto poznatku dodává, že stejně tak jako on si ho byla vědoma již tradice před ním. Spinozův jedinečný přínos pro vývoj filosofického myšlení však oproti tradičnímu pochopení tohoto jevu spočívá v tom, že Spinoza byl prvním, kdo *nahlédl*²⁶⁴, že svět smyslově zakoušený a svět našeho myšlení jsou nutně pouhými projevy absolutní jednoty veškerenstva, kterou lze jako takovou uchopit pouze jako nutný předpoklad obou zmíněných světů. Onu absolutní jednotu veškerenstva, kterou zakoušíme jednak v podobě jsoucen fyzických a v druhé řadě v podobě jsoucen myšlenkových Spinoza terminologicky fixuje jakožto *substanci*. Touto substancí následně míní souhrn veškerých projevů, jejichž prostřednictvím se dává poznat jsoucno absolutní, *bůh*. Tento ve Spinozově pojetí představuje jsoucno nejvýše dokonalé a absolutně nekonečné, které je pochopitelné čistě ze sebe sama, které však „ve svém nejvlastnějším, nejniternejším bytí nemá žádnou podobu (neboť podoba je určením, avšak absolutní jsoucno nemůže být nijak určeno, aniž by tím totiž nebylo zároveň omezeno, a tedy popřeno) a v tomto smyslu je bohem skrytým (*Deus absconditus*)“²⁶⁵. V kontextu Spinozovy filosofie je bůh ústředním pojmem, který slouží jakožto jistý „svorník“, jehož prostřednictvím je člověk schopen pochopit provázanost vzájemně paralelních ohledů bytí. Těmito ohledy jsou ve Spinozově pojmosloví *atributy*, které vyjadřují nejzákladnější vzájemně neredukovatelné ohledy bytí²⁶⁶. Spinoza byl tedy prvním filosofem, který absolutní jednotu světa pochopil jako naprosto neuchopitelnou, neboť člověka nekonečně přesahující souvislost, k níž je však jakožto k nutnému předpokladu zkušenostně zakoušeného světa člověka schopna odkázat racionální intuice. Jinými slovy, Spinoza byl prvním, kdo pochopil *skutečnost* jako *bytí*. Z toho následně vyplývá i způsob, jakým chápe člověka. Člověk je pro Spinozu – stejně jako jakékoliv jiné jsoucno – *modem*, tzn. determinovaným ohledem vyjádření substance. Na úrovni, na níž vyjadřujeme jednotlivý modus jako stav, resp. způsob vyjádření substance neboli boha, je člověk ve všech svých vlastnostech determinovaný právě v tom smyslu, že jeho vlastní bytí zakládá sebeklazení jednoty veškerenstva. Na úrovni, která explikuje veškerý zakoušený svět jakožto nekonečnou souvislost způsobů vyjádření jednoty veškerenstva je každé jednotlivé jsoucno – a tedy i člověk – determinované všemi ostatními mody. Každý modus je přitom pouze omezeným vyjádřením božského atributu, který sám vyjadřuje jeden z ohledů samotného absolutního jsoucna. Na základě Spinozova principu paralelity atributů přitom platí, že modus atributu rozprostraněnosti je vymezen výlučně ostatními mody stejného atributu a každý modus náležící atributu myšlení je determinován ostatními mody atributu myšlení.

S pochopením skutečnosti jako bytí jde ruku v ruce otázka *nutnosti*, sníž se uchopitelný svět předkládá. Nutnost (*necessitas*) je v tomto ohledu významným pojmem, který u Spinozy vyjadřuje absolutní nevyhnutelnost toho, že světový řád je právě takový, jaký je, a jak ho postihuje adekvátní poznání. Kde je však v této absolutně nevyhnutelné souvislosti místo pro samovolné *jednání*, které by vyjadřovalo *svobodu* člověka, který je jen jedním z nekonečného množství vyjádření substance a jako takový nutně zasazen do světového dění? Svobodným jednáním zde přitom míníme nenucenost z vnějšku, samovolnost, činnost, jejímž prostřednictvím člověk potvrzuje své bytí ve vztahu k okolí. Tuto otázku Spinoza zodpovídá na základě ontologického rozvrhu, z něhož vyplývá, že jedinou postihnutelem charakteristikou každého jsoucna pochopeného jako projev, stav boha neboli substance je

²⁶⁴ Ve smyslu *scientia intuitiva*.

²⁶⁵ Hemelík, str. 16.

²⁶⁶ Viz Bennett, str. 48.

jeho snaha setrvat ve svém bytí (*conatus*). S touto snahou je následně ztotožněna esence každé věci, každého jsoucna, a tedy i jsoucna člověk. Uskutečňovat prostřednictvím autonomního jednání vlastní svobodu tedy pro Spinozu znamená přitakávat vlastní bytostné snaze o setrvání ve svém bytí, přitakávat vlastní přirozenosti. Člověk je tedy podle Spinozy svobodný potud, pokud jedná ve shodě se svou přirozeností. Tuto lze však uchopit jedině jako cosi, co je zároveň vynuceno všeobecnou souvislostí.

Na základě hlubší analýzy člověka pro Spinozu vyplývá, že člověk je jediným známým jsoucnem, které je založeno jako jednota modů obou člověkem poznatelných atributů – jako jednota *mysli* a *těla*. Lidské tělo je v zásadě jen velice složitým rozlehlým útvarem, který je v každém okamžiku vsazen do všeobecné souvislosti v rámci atributu rozprostraněnosti, které se účastní pouze jako její pasivní člen. Vlivem jeho provázanosti s myslí je tato posléze jeho prostřednictvím ve své vlastní aktivitě (tvorbě idejí) omezována vnějšími vlivy, *afekty*. Afekty totiž v mysli způsobují neadekvátní ideje a mysl v důsledku toho není schopna jednat ve shodě se svou přirozeností, k čemuž ji za všech okolností vede pud neboli *žádostivost* (*apetitus*). Vlivem afektů je totiž mysl zmatena a svou žádost, motiv veškerého svého jednání zaměřuje i směrem, v němž snaze setrvat ve svém bytí nepřitakává. Spinozovým návodem je proto na základě rozvíjení schopnosti adekvátního poznání omezovat vliv afektů na lidskou mysl, čímž bude tato schopna autonomního jednání – a tedy realizace vlastního bytí – ve stále větší míře.

10) Seznam použité literatury:

Bennett – Bennett, Jonathan Francis: *A Study of Spinoza's Ethics*, nakl. Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, 1984 – odkazy v textu mají podobu: *Bennett*, č. přísl. str.

Etika – Spinoza, B.: *Etika*, přel. Hubka, K., Příbram, nakl. Dybbuk, 2001 – odkazy v textu mají podobu: *Etika*, č. přísl. části, č. tvrzení (či definice apod.).

Hemelík – Hemelík, M.: *Spinoza*, Olomouc, nakl. VOTOBIA, 1996 – odkazy v textu mají podobu: *Hemelík*, č. přísl. str.

Malá filosofie člověka – Sokol, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha, nakl. Vyšehrad, 1998 – odkaz v textu má podobu: *Malá filosofie člověka*, č. přísl. str.

Metafyzické myšlenky – Spinoza, B.: *Metafyzické myšlenky*, přel. Hemelík, M., Praha, nakl. Filosofia, 2000 – odkazy v textu mají podobu: *Metafyzické myšlenky*, č. přísl. části, č. kap., č. §.

Pojednání – Spinoza, B.: *Pojednání o nápravě rozumu*, přel. Hemelík, M., Praha, nakl. Filosofia, 2003 – odkazy v textu mají podobu: *Pojednání*, č. přísl. části, č. odstavce.

Principy – Spinoza, B.: René Descarta principy filosofie, přel. Hemelík M., Praha, nakl. Filosofia, 2004 – odkazy v textu mají podobu: *Principy*, č. přísl. části, č. kap., popř. tvrzení.

Skutečnost a subjekt – Benyovszky, L.: *Skutečnost a subjekt v rámci Lidé města*, vyd. UK v Praze, 2001/2002 – odkazy k tomuto textu rozdělenému do dvou svazků mají podobu: *Skutečnost a subjekt*, č. přísl. sv., č. přísl. str.