

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**ETIKA VE FILOSOFICKÉ KONCEPCI BENEDIKTA  
SPINOZY**

**Jan Holub**

Plzeň 2016

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Humanistika**

**Bakalářská práce**

**ETIKA VE FILOSOFICKÉ KONCEPCI BENEDIKTA  
SPINOZY**

**Jan Holub**

*Vedoucí práce:* Mgr. Miloš Kratochvíl, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2016

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2016*

.....

Děkuji panu Mgr. Miloši Kratochvílovi Ph.D., vedoucímu této bakalářské práce, za velmi cenné rady a připomínky, stejně jako za ochotu a čas, který mi věnoval.

## OBSAH

1.	ÚVOD.....	1
2.	SPINOZOVO POJETÍ ONTOLOGIE.....	2
2.1	Holismus.....	2
2.2	Kategorie substance, atribut a modus.....	3
2.2.1	Substance .....	3
2.2.2	Atribut .....	5
2.2.3	Modus .....	6
2.3	Hierarchie reality .....	6
2.4	Stupně poznání .....	7
2.5	Psychofyzický problém.....	8
3.	SPINOZOVO POJETÍ IDEJE .....	11
3.1	Reprezentativní charakter ideje .....	12
3.2	Konativní charakter ideje .....	13
3.3	Afirmační a voluntární charakter ideje.....	15
3.4	Holistické pojetí ideje.....	16
3.5	Potentia mentis .....	17
4.	SPINOZOVO POJETÍ AFEKTU .....	20
4.1	Pasivita a aktivita .....	21
4.2	Praktické příklady .....	22
4.3	Ambivalentní pojetí afektu.....	23
4.4	Vztah ideje a afektu.....	24
5.	KOMPARACE PŘÍSTUPU SPINOZY A STOICKÉ FILOSOFIE K AFEKTU ..	27
6.	AMOR DEI INTELLECTUALIS .....	32
7.	ZÁVĚR .....	35
8.	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....	36
9.	RESUMÉ .....	38

## 1. ÚVOD

Cílem této bakalářské práce je snaha o přiblížení etické koncepce holandského filosofa Benedikta Spinozy (1632-1677), konkrétně pak zachycení a následné osvětlení jejího významu, jež je nejlépe vystižen Spinozovým motivem moci rozumu nad afekty. Právě moc rozumu nad afekty představuje prostředek a cestu k lidskému štěstí a svobodě, alespoň tak, jak ji Spinoza pojímá. Jedním z mých cílů je pak objasnit povahu takové cesty – tedy pokusit se ukázat, jak a v čem je taková moc rozumu založena.

Práce se přitom neomezuje na pouhý výklad etiky. V průběhu práce se snažím poukázat na jisté specifikum Spinozovy etické koncepce, a to sice že primárně nehledá odpověď na tradiční otázku: „jak jednat“, nýbrž orientace řešení, které nabízí, odpovídá spíše na otázku „jak myslet“ - ovšem s vědomím toho, že myšlení a jednání jsou často úzce propojeny. Případná problematická místa Spinozovy filosofie řeším s ohledem na holistickou interpretaci, která se snaží přistupovat k jeho učení, jako k propojenému celku a nevyzdvihovat tak jednostranně některý z aspektů při zanedbání těch ostatních.

Samotná práce je pak pomyslně rozdělena do tří částí, které představují hlavní body na Spinozově cestě za lidskou svobodou. První část je věnována ontologii, kterou nelze přejít ani opomenout. Představuje totiž základ, na kterém je vystavena celá Spinozova myšlenková koncepce a pro porozumění etice je tak nezbytná. Druhá část je více psychologického charakteru, jelikož je jejím úkolem objasnění moci rozumu nad afekty. Toho se snaží docílit prostřednictvím výkladu ideje a afektu, osvětlením širší významu, ve kterém Spinoza těchto pojmů užívá a zejména pak samotným vztahem mezi nimi.

Mezi druhou a třetí částí se nachází srovnání Spinozovy a stoické filosofie, pokud jde o jejich přístup k afektům. Úkolem této kapitoly přitom není pouze zachycení rozdílu mezi oběma pojetími, nýbrž svým obsahem slouží rovněž jako předporozumění k části poslední. Ta se věnuje fenoménu „Amor Dei intellectualis“, v němž Spinozova filosofická koncepce, včetně etiky, vrcholí.

## 2. SPINOZOVO POJETÍ ONTOLOGIE

Abychom mohli adekvátně porozumět Spinozově etice, neobejdeme se bez alespoň stručného vhledu do jeho ontologie, se kterou je více než úzce svázána. Po vzoru racionalistické tradice je totiž celá etická koncepce dedukována právě ze samotné ontologie, která je postavena na několika definicích a z nich vyplývajících axiomech. Po celou dobu výkladu se bude v mnoha ohledech etika s ontologií prolínat, jelikož mnohá tvrzení se vzájemně implikují.

### 2.1 Holismus

Holismus pro nás představuje s ohledem na Spinozovu etickou koncepci a její charakter vhodnější interpretační koncept, než je klasicky užívaný monismus, a to zejména proto, že termín monismus je až příliš jednostranně zaměřen na zdůraznění jednoty světa. Tento princip jednoty je samozřejmě ve Spinozově filosofickém díle naprosto relevantním až směrodatným aspektem, nicméně je třeba poukázat na fakt, že „*Spinoza neříká jen to, že všechny věci jsou jedno (tvoří jeden celek), ale také že všechny věci jsou k sobě vzájemně vztaheny a že těmito vztahy jsou determinovány.*“<sup>1</sup>

Holismus jakožto termín následně zahrnuje jak aspekt jednoty, tak stejnou měrou i aspekt rozlišenosti, což představuje jeho primární výhodu oproti pojmu monismu a činí ho tak vhodnějším. Hlavní tezí holismu následně je, že „*všechny věci jsou ve vzájemné souvislosti.*“<sup>2</sup> Tím není popřena důležitost jednotlivin, ale ani význam všezahrnujícího celku. Zdá se tak, že termín holismus dokáže velmi dobře zachytit, ale zároveň i reflektovat momenty, které jsou ve Spinozově myšlení zásadní – jako chápat jednotlivé věci s ohledem na celek (Boha) nebo že mysl a tělo jsou jedním a totéž, což je klíčová teze Spinozovy ontologie.<sup>3</sup>

Je však třeba mít na paměti, že v kontextu Spinozova myšlení a jeho filosofického díla, je nutno vnímat holismus, jako předpoklad umožňující určitý výklad, a proto jej

---

<sup>1</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 11-12.

<sup>2</sup> Tamt. s. 12.

<sup>3</sup> Tamt. s. 11-12.

„držet jako ontologický pojem, tedy nechápat ho jako odvozený z biologických nebo organicistických úvah či pozorování.“<sup>4</sup>

## 2.2 Kategorie substance, atribut a modus

Ačkoliv původním autorem rozdělení skutečnosti do kategorií „substance“, „atribut“ a „modus“ je René Descartes (1596-1650)<sup>5</sup>, Spinoza jej od něj přejímá a ve svém opus magnum *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii* je explicitně definuje níže zmíněným způsobem. Ještě předtím však obraťme pozornost k metodě „more geometrico“, kterou Spinoza zvolil po vzoru Eukleidových *Elementa* a jež mu umožnila axiomatický způsob výkladu, kdy jsou tvrzení v *Etice* odvozovány z několika definic a axiomů. Geometrický způsob tak Spinozovi umožnil získat, resp. vytvořit jistý „archimedovský bod“, na kterém vystavil celou další ontologii včetně etiky, antropologie i epistemologie. Existuje tu však určitý přesah geometrické axiomatizované metody, a to sice že má legitimizovat jistý analogický vztah, kdy nejen že jsou odvozována tvrzení z přednastavených premis, nýbrž také že závislost všech věcí na absolutní nekonečné substanci, tj. Bohu, jest vykládána právě v analogii logických vztahů, které jsou přítomny mezi tvrzeními (poučkami) a jejich premisami.<sup>6</sup>

### 2.2.1 Substance

Spinoza tedy definuje substanci následovně: „*Substanci rozumím to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama tj. to k utvoření jehož pojmu není zapotřebí pojmu nějaké další věci.*“<sup>7</sup> Spinoza dále tvrdí, že tato substance musí být nutně *causa sui*, což znamená, že musí být příčinou sebe sama. Pokud by tomu tak nebylo, vždy by jí předcházela substance jiná, jež by jí předjímal, a tak by vznikl nekonečný regres. Nelze opomenout fakt, že Spinoza tuto nekonečnou tvořící substanci ztotožňuje s Bohem, jak se dočítáme v 6. definici I. *Knihy Etiky*: „*Bohem rozumím absolutně nekonečné jsoucno, tj. substanci sestávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci.*“<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Tamt. s. 11.

<sup>5</sup> CORETH E., SCHÖNDORF H., *Filosofie 17. a 18. století*, Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 84.

<sup>6</sup> RÖD W., *Novověká filosofie I – Od Francise Bacona po Spinozu*, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 283.

<sup>7</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 9.

<sup>8</sup> Tamt.



Bůh tak představuje jedinou substanci, která je bytným základem a předpokladem všeho jsoucího, tedy i člověka, ke kterému Spinoza následně soustřeďuje své filosofické úsilí. Domnívá se totiž, že je zcela zásadní, aby člověk co nejlépe nahlédl toto východisko, jakožto určující základ, bez kterého nelze usilovat o filosofické porozumění ontologických, antropologických, ale i etických otázek resp. sebe-porozumění. Tento určující základ představuje bod, z kterého vede další cesta lidského poznání, jejímž cílem je dle Spinozy objasnění lidské přirozenosti, její zdokonalení a směřování ke stavu štěstí a svobody. V tomto kontextu je však třeba upozornit na to, že dle dikce Spinozova filosofického učení, je rozlišování rovin jako ontologická, etická či gnoseologická apod. pouze záležitostí rozlišování lidského rozumu.<sup>9</sup>

Substanci lze přiřadit všechny formální vlastnosti počátku, jako nekonečnost, věčnost, nedělitelnost, jedinečnost, absolutnost a založení v sobě samé, jelikož Bůh, jakožto substance existuje nutně ze své esence, kterou je bytí a zároveň propůjčuje základ veškerému bytí. Vše ostatní tak potřebuje ke své existenci božskou substanci, jako svou příčinu a základ. Vše zároveň existuje přímo v Bohu – substanci, jejímž působením „vůbec něco je“. Vše vyplývá z Boha, jenž je nutně působící příčinou všeho ostatního, jak se dozvídáme z 15. tvrzení I. Knihy *Etiky*: „*Cokoli je, je v Bohu a bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno.*“<sup>10</sup> Substance je rovněž úzce svázána se Spinozovým pojetím svobody, které vymezuje v 7. definici I. Knihy: „*Říkáme, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti a je pouze sama sebou determinována ke svému jednání. Říkáme, že nějaká věc je nutná nebo spíše nucená, jestliže je k určitému vymezenému způsobu existence a působení determinována něčím jiným.*“<sup>11</sup>

Bůh jakožto substance je svobodný v tom smyslu, že nepodléhá žádnému vnějšímu působení, nýbrž je determinován sám sebou – působí tedy výhradně na základě své vlastní bytostné nutnosti nebo-li esence, kterou je bytí. Ostatním jsoucům, která Spinoza nazývá „nutné“ nebo „spíše nucené“ je již absolutní svoboda v tomto smyslu odepřena, jelikož jsou determinována právě Bohem – substancí, v níž existují a jíž jsou zároveň součástí. „*Bůh je imanentní a nikoli vnější příčinou všech věcí.*“<sup>12</sup> Bůh Spinozy

---

<sup>9</sup> HEMELÍK M., *Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, FILOSOFIA, Praha 2006, s. 359.

<sup>10</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 20.

<sup>11</sup> Tamt., s. 10.

<sup>12</sup> Tamt., s. 27.

tak není konkrétní bytostí, nýbrž celkem veškerenstva – samotnou realitou ve své jednotě, celou přírodou v širokém slova smyslu. Spinoza si díky svému „*Deus sive natura*“ nebo-li ztotožnění Boha s přírodou, vysloužil být tradičně nahlížen jako panteista. Ve skutečnosti je však možné – a za určitých předpokladů i vhodnější – jeho pojetí nazírat jako panenteistické. Taková perspektiva nám totiž může umožnit lépe porozumět celé Spinozově filosofii, jelikož v kontradikci k tradičnímu panteismu nevychází jen z předpokladu, že Bůh je ve světě, nýbrž také že svět je v Bohu.<sup>13</sup>

### 2.2.2 Atribut

Atribut Spinoza definuje ve 4. definici I. Knihy *Etiky* následovně: „*Atributem rozumím to, co rozum postihuje ze substance jako něco takového, v čem záleží její esence.*“<sup>14</sup> Atributy můžeme tedy nahlížet jako vlastnosti, resp. projevy substance, jež jsou výsledkem působení její esence, kterou je bytí. To znamená v případě božské substance především moc potvrzovat a zachovávat sebe sama, jinými slovy schopnost existovat a v existenci se kontinuálně udržet. Právě to je esencí substance, což bude důležité mimo jiné pro pozdější pochopení spinozovského „conatu“ (v 1. pádě „conatus“), který bude představovat esenci lidské mysli (viz. kap. Spinozovo pojetí ideje).

Atributy můžeme nazírat jako projevy substance. Zcela zásadním pak je, že počet atributů, jimiž se božská substance projevuje, je nekonečně mnoho. Právě v tom tkví její dokonalost, ale zároveň určitá nepoznatelnost – minimálně v absolutním slova smyslu. Lidskému vědomí a percepci jsou totiž přístupné z nekonečného množství atributů pouze dva, a to atribut myšlení (cogitatio) a atribut rozlehlosti (extensio). Pro člověka se tak Bůh může jevit jako duchovní myšlení nebo materiální rozlehlost. Božská substance však obsahuje obé, jelikož oba atributy vyjadřují rozdílné stránky jedné a identické skutečnosti. Substance a atributy spolu následně vytvářejí skutečnost Boha, jenž je „tvořící přirozeností“ (natura naturans). V poslední řadě jsou atributy absolutní, autonomní, nezávislé navzájem na sobě<sup>15</sup> a také věčné.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> HEMELÍK M., *Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, FILOSOFIA, Praha 2006, s. 376.

<sup>14</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 9.

<sup>15</sup> Spinoza nepřipouští vzájemné působení mezi jednotlivými atributy, čemuž lze rozumět tak, že nic co probíhá výhradně v mysli (něco ideálního) nemůže působit, tedy být příčinou, něčeho materiálního a vice versa.

<sup>16</sup> CORETH E., SCHÖNDORF H., *Filosofie 17. a 18. století*, Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 85-86.

### 2.2.3 Modus

Modem Spinoza rozumí: „*stavy substance, nebo-li to, co je v něčem jiném a je z toho jiného také chápáno.*“<sup>17</sup> Jedná se tedy o všechny jednotlivé věci, myšlenky, pocity, ale i konkrétní jevy, projevy a útvary. Modům již nenáleží věčná existence, jelikož se jedná pouze o dočasné stavy, jimiž se substance projevuje – jsou tedy konečné. Mody, jakožto stavy substance bezprostředně vyplývají z atributů. Oproti atributům („tvořící přirozenost“) představují mody „stvořenou přirozenost“ („*natura naturata*“) – jejich vzájemný vztah je tak zjevný.

Jelikož mimo substancí (Boha) neexistuje nic, čím by mohla být afikována, je třeba veškeré mody nahlížet jako sebe-afekce substance. Bytí je tak v zásadě stvrzením sebe sama, a právě proto spatřuje Spinoza esenci Boha i esenci každé věci včetně člověka, v jejím úsilí o sebezáchovu, což odpovídá zmíněnému „*conatu*“. Substance tak determinuje celou skutečnost, kde vše platí za nutný důsledek prostřednictvím nekonečného spojení idejí na základě příčin a důsledku v případě atributu myšlení a nekonečným kauzálním řetězcem, který proniká veškerým fyzikálním děním v případě atributu rozlehlosti. Na základě tohoto klade Spinoza rovnítko mezi pojmy dokonalost a realita. Realita je dokonalá přesně taková, jaká právě je a jiná v daný moment být nemůže. Svobodná vůle je pouze iluzí – neexistuje žádná alternativní možnost ani teleologie, nýbrž všechno splývá v jedno s fakticky daným.<sup>18</sup>

### 2.3 Hierarchie reality

Dalším předpokladem, který je důležitý pro porozumění Spinozově filosofické koncepci, resp. Etice je jeho určitá hierarchizace reality. Spinozu lze principiálně považovat za myslitele hierarchického uspořádání, jelikož řád skutečnosti, který postuluje, nabývá právě hierarchický charakter. Samozřejmě, že vrcholem této hierarchie jest jsoucnou absolutně nekonečné a dokonalé, tedy Bůh. Důležitým aspektem následně je, že takto postavená hierarchizace prostupuje v zásadě veškeré Spinozovy úvahy o skutečnosti i jejím poznávání.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 9.

<sup>18</sup> CORETH E., SCHÖNDORF H., *Filosofie 17. a 18. století*, Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 85-86.

<sup>19</sup> HEMELÍK M., *De bono, malo, virtuteque (Ke Spinozovu pojetí mravního hodnocení)*, in: *E-logos* [online], 1995. Dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/spinoza2.htm>

Presenci zmíněné hierarchičnosti skutečnosti akcentují rovněž moderní spinozovští badatelé, kteří však zaměňují tradicí zatížený pojem hierarchie za poněkud svěžejší pojem inkrementalismu. Don Garrett jej ve svém článku vymezuje následovně: „*Metodologie, která pojednává důležité vysvětlující vlastnosti a vztahy tak, že se neomezuje na rozlišování jejich pouhé presence či absence, ale chápe je spíše jako vlastnosti a vztahy, které jsou vždy a všude přítomné ve větší či menší míře.*“<sup>20</sup> V případě Spinozovy filosofie je možno inkrementalismu rozumět, jako kladení důrazu na intenzitu, míru či stupňovitost, jako způsob chápání rozdílů mezi věcmi a jejich vlastnostmi. Stěžejním motivem je pak právě ono „stupňování“, které bude evidentní nejen z následující kapitoly. Ukážeme si tak, že Spinozovo myšlení se pohybuje primárně na škálách, nikoliv v protikladech. Exemplárním příkladem nám budou Spinozovy stupně poznání, které lze ve své podstatě považovat za inkrementalistickou teorii mysli.

## 2.4 Stupně poznání

Je potřeba zdůraznit, že mluvíme-li o Spinozových stupních poznání, je třeba je specifikovat, jelikož existují hned dvě podoby. Jednu z nich předkládá Spinoza ve svém *Pojednání o nápravě rozumu*, kde explicitně definuje 4 způsoby poznání, zatímco druhá je představena v *Etice* a explicitně pracuje se 3 způsoby poznání. Pro účely naší práce se přidržíme pozdějšího zpracování, tedy toho v *Etice*. Zároveň je však třeba podotknout, že mezi těmito verzemi nepanují diametrální rozdíly a nejsou tak nutně v rozporu, ba právě naopak. Primární rozdíl mezi starším pojetím z *Pojednání o nápravě rozumu* a tím předkládaným v *Etice* spočívá v tom, že první dva „nejisté“ druhy poznání z *Pojednání o nápravě rozumu* jsou v *Etice* sjednoceny do jednoho druhu vágní zkušenosti založené na neadekvátních idejích, tedy pouhém mínění a vytváření představ.<sup>21</sup>

První druh poznání je neadekvátní ideou, druhý druh je pojmovou ideou a poslední třetí druh je ideou esence. První stupeň poznání (*experimenta vaga*) je nejnižším, jelikož je pouze poznáním účinku. Poznání je nejisté, opírající se o neadekvátní ideje,

---

<sup>20</sup> GARRETT D., *Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of Imagination* [online]. Dostupné z: <http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/garrett.pdf>

<sup>21</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 26.

kteřé jsou výsledkem vnějšího působení. Druhým stupněm poznání (ratio) je usuzováním v řadu příčin a účinků, odvozování obecných pojmů a adekvátních idejí vlastností věcí. Tento druh poznání již Spinoza považuje za adekvátní, ale nikoli za dokonalý. Dokonalé poznání je totiž poznáním esencí, kterému Spinoza vyhrazuje vlastní kategorii (scientia intuitiva). Poznáním esence nějaké věci rozumí Spinoza poznání její nejbližší – tedy primární a nejvíce určující příčiny. Takovou příčinou každého účinku je ve Spinozově filosofickém systému Bůh, resp. Boží esence. Je to tedy jen „intuitivní vědění“, které je s to dospět k poznání esencí a zároveň nejvyšší dokonalosti.<sup>22</sup>

Co rozumí Spinoza dokonalostí? „*Realitou a dokonalostí rozumím totéž.*“<sup>23</sup> Dokonalé poznání je tedy takové, které vede ke zvýšení schopnosti existovat, čili takové, které nejlépe vyhovuje lidskému conatu. Později se však ukáže, že je to právě intuitivní poznání esence Boha – jako celku reality a zároveň poznání sebe sama – jako součásti tohoto celku, co má vést k nejučinnějšímu zvýšení naší schopnosti setrvat ve svém bytí.

Spinozovu kategorizaci stupňů poznání tak lze označit za inkrementalistickou teorii mysli, v níž jednotlivé ideje nabývají různých hodnot na škále reality, adekvátnosti, jistoty, aktivity a rovněž dokonalosti. Za předpokladu, že na dolním konci této škály najdeme pouhé poznání účinků, představující pro Spinozu nejistou a vágní zkušenost, konec opačný – tedy horní, patří rozumovému poznání příčin a následně intuitivnímu poznání esencí.<sup>24</sup>

## 2.5 Psychofyzický problém

Pro celou racionalistickou tradici je již od Descarta příznačný tzv. psychofyzický problém, tedy otázka, jakým způsobem je spojeno tělo a mysl. Descartes tak učinil polarizací jsoucna na *res cogitans* a *res extensa*, resp. ve vztahu k člověku pak rozlišováním dvou konečných substancí – mysli a těla. Přirozeně tak vyplývá otázka, v jakém vztahu tyto dvě rozdílně pojímané konečné substance jsou. Sám Descartes spatřoval řešení v šišince mozkové, tedy epifýze, kterou označil jako prostředníka mezi

---

<sup>22</sup> Tamt. s. 37.

<sup>23</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 50.

<sup>24</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 37-38.

mysli a tělem<sup>25</sup>. Oproti tomu kupříkladu Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), který je rovněž tradičně řazen k racionalistické tradici, zastává principiálně obdobné řešení, které nalzáme i u Spinozy. Leibniz se totiž domnívá, že celý psychofyzický problém je ve skutečnosti pseudoproblémem vyplývajícím z duálního chápání a rozdělení skutečnosti. Spojení mysli a těla je tak v jeho případě zajištěno harmonií monád.<sup>26</sup>

Spinoza řeší psychofyzický problém tzv. paralelismem atributů, jelikož jak vyplývá z jeho ontologie, veškeré mody, a tedy i atributy jsou rozdílnými projevy jedné a téže substance, resp. Boha. To jinými slovy znamená, že mezi atributem myšlení a atributem rozlehlosti lze spatřovat vzájemný vztah paralelnosti, jak Spinoza sám píše v 7. tvrzení II. Knihy *Etiky*: „*Uspořádání a vzájemná souvislost idejí je totožná s uspořádáním a vzájemnou souvislostí věcí.*“<sup>27</sup> Takové tvrzení samozřejmě reflektuje univerzální determinismus, který je ve Spinozově myšlenkové koncepci explicitně přítomen. Zároveň je však možné tvrzení stáhnout přímo k atributům a jejich vzájemný vztah označit jako vztah zrcadlení, při kterém se veškeré projevy (mody) atributu myšlení zrcadlí v atributu rozlehlosti a vice versa. Z takového pojetí je zřejmé, že pro Spinozu jsou mysl a tělo v jednotě, a to v tom smyslu, že jsou rozdílným projevem jednoho a téhož.<sup>28</sup>

Dualitní rozlišování skutečnosti je pro evropské myšlení a racionalitu příznačné, přičemž se Spinoza v tomto ohledu zásadně vymyká. Nejen proto bývá někdy jeho filosofie vnímána v intencích skoro až mystických. Zároveň je třeba upozornit, že pojem paralelismu může sugerovat představu dvou souběžných sérií událostí, jednou projevených materiálně jako mody atributu rozlehlosti a podruhé projevených duchovně jako mody atributu myšlení. Taková představa je do jisté míry adekvátní, ale s ohledem na celý Spinozův systém neúplná. Neměli bychom totiž opomenout, že tyto dva zmíněné atributy jsou jedinými dostupnými lidské percepci, resp. že Bůh se může lidskému vědomí jevit jako materiální rozlehlost nebo myšlení. V rámci holistické interpretace je však třeba zdůraznit, že Spinoza mluví o nekonečném počtu atributů, což vytváří předpoklad, že atributy dostupné lidskému vědomí nejsou jediné. Je to právě tento aspekt,

---

<sup>25</sup> STÖRIG H., *Malé dějiny filosofie*, přel. M. Petříček et al., Karmelitánské nakladatelství, Praha 2007, s. 242.

<sup>26</sup> Tamt. s. 258.

<sup>27</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 54.

<sup>28</sup> NADLER S., *Spinoza's Ethics An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 128.

který umožňuje vyhnout se případné redukci a interpretovat Spinozovu filosofii ryze idealisticky či materialisticky, což by znamenalo pojetí skutečnosti prismatem pouze jednoho z jejích atributů, přičemž sám Spinoza explicitně uvádí, že počet atributů, jimiž se substance projevuje, je nekonečně mnoho. Nelze tak pojímat jakýkoliv atribut jako privilegovaný.<sup>29</sup>

Pro konkrétní představu si ukažme, jakým způsobem můžeme interpretovat afekt, je-li nahlížen holisticky. Afekt, jakožto stav věci, lze teoreticky pojímat nekonečně mnohými způsoby. Afekt není pouze psychickým stavem, stejně jako není pouze stavem tělesným – nýbrž je obojím zároveň ba dokonce perspektivou nekonečného počtu atributů může být ještě něčím více. Vnímáme-li afekt jako něco psychického (například soustředění nebo úzkost) pak musí být jeho zdrojem nějaký modus myšlení – tedy idea. Vnímáme-li afekt jako něco tělesného (například upřený pohled nebo stažené hrdlo) jeho zdrojem musí být modus tělesný – tedy tělo nebo nějaká jeho součást.<sup>30</sup> Porovnáme-li však dvě zmíněná vnímání, můžeme na nich vidět, že ač je pokaždé afekt pojímán perspektivou jiného atributu, v zásadě se jedná o projev jedné a téže skutečnosti. Soustředění a upřený pohled jsou jen odlišné projevy jednoho afektu, který je v prvním případě vnímán psychicky, zatímco ve druhém fyzicky ač sám zůstává projevem současně psychickým i fyzickým (tělesným).

---

<sup>29</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 60-61.

<sup>30</sup> Tamt. s. 62.

### 3. SPINOZOVO POJETÍ IDEJE

Spinozovu etiku můžeme považovat za specifickou v tom smyslu, že se přímo netáže (po tom), jakým způsobem jednat, ale spíše nabízí odpověď na otázku, jakým způsobem myslet. Je to totiž právě myšlení, v němž se realizuje lidská svoboda – tak jak ji Spinoza pojímá – a to prostřednictvím adekvátního poznání, resp. adekvátních idejí, které umožňují transformovat omezující pasivní afekty (*passiones*) na afekty aktivní a zvýšit tak naši schopnost něco konat, setrvat ve svém bytí a zároveň nebýt omezován vnějšími příčinami. Takové pojetí stojí u Spinozy na předpokladu, že „*afekt je konstituován ideou*“<sup>31</sup>, což dále zakládá moc rozumu (idejí) nad afekty. Je třeba zdůraznit „idejí“, jelikož jak vyplývá ze Spinozovy kategorizace stupňů poznání – ne všechny adekvátní ideje jsou nutně rozumové, nýbrž zahrnuty jsou i intuitivní, kterým je dokonce přiznána větší míra dokonalosti. Význam idejí tak lze v rámci Spinozovy etiky označit za stěžejní – zejména pro jejich vztah k afektům.

Sám Spinoza definuje ideu následovně: „*Idejí rozumím pojem, jež mysl vytváří, protože je věc myslící.*“<sup>32</sup> Přičemž přidává vysvětlení: „*Dáváme přednost termínu pojem (conceptus) před termínem vjem (perceptio), protože se mi zdá, že termín vjem označuje, že v mysli se od předmětu něco děje, zatímco termín pojem vyjadřuje její činnost.*“<sup>33</sup>

Definice nám tedy prozrazuje, že:

- 1) *idea má pojmový charakter*
- 2) *idea je produktem mysli*
- 3) *mysl vytváří ideu nutně, jelikož je věc myslící*<sup>34</sup>

Spinoza ve vysvětlení uvádí, že termín pojem vyjadřuje činnost mysli. „*To znamená, že idea je aktivním modem neboli je produktem mysli.*“<sup>35</sup> Jinými slovy, ideu můžeme chápat, jako myslí vytvořený pojem. Termín pojem dále poukazuje na nezávislost

---

<sup>31</sup> Tamt. s. 9.

<sup>32</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 50.

<sup>33</sup> Tamt.

<sup>34</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 14.

<sup>35</sup> Tamt.



myšlení, v tom smyslu že mysl je schopna vytvářet ideje (pojmy) sama ze své přirozenosti, jelikož je věcí myslící. „*Spinoza tím, že užil slovo pojem, zdůraznil nezávislost myšlení, nezávislost na tom, co je myslí vnější.*“<sup>36</sup> Nezávislost na něčem vnějším je motiv, který se u Spinozy často objevuje, a zřejmě hraje relevantní roli. Takové pojetí nezávislosti je totiž akcentováno například v pojetí substance, která je *causa sui*, ale naprosto zásadní roli hraje také přímo ve Spinozově etice. Je to právě nezávislost na vnějších příčinách, která představuje cestu k lidské svobodě a osvobození se od pasivních afektů.<sup>37</sup>

### 3.1 Reprezentativní charakter ideje

*„Předpokladem toho, aby v nějakém individuu existovaly mody myšlení, jako je láska, žádost nebo jakýkoli jiný modus, jež označujeme názvem afekt, je, aby v onom individuu existovala **idea** (zvýraznil – J.H.) věci milované, žádané atd.“*<sup>38</sup>

V případě, že mluvíme o ideji věci žádané či milované atd. můžeme mluvit o jistém reprezentativním charakteru ideje. Láska je modem myšlení a může být proto ovlivněna jen jinými mody myšlení (nikoliv mody rozlehlosti). To znamená, že příčinou afektu lásky není sama milovaná věc, nýbrž naše idea o ní. To poukazuje na něco, co bychom mohli nazvat primátem<sup>39</sup> ideje nad afektem, jelikož je to teprve naše idea věci milované, která konstituuje afekt lásky. Stejně tak afektu žádosti bude předcházet idea věci žádané. Takové pojetí je u Spinozy založené na tom, že ideje reprezentují věci nebo stavy věcí, které v nás konstituují afekty, jež nás vedou k menší nebo větší dokonalosti, tedy k menší nebo větší schopnosti něco konat a setrvat ve svém bytí.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Tamt.

<sup>37</sup> Tamt. s. 15.

<sup>38</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 50.

<sup>39</sup> Z angl. „primacy“

<sup>40</sup> DELEUZE G., *Spinoza: Practical Philosophy*, přel. R. Hurley, City Lights Books, San Francisco 1988, s. 73.

### 3.2 Konativní charakter ideje

*„Každá věc, pokud je sama v sobě, snaží se setrvávat ve svém bytí.“<sup>41</sup> Přičemž Spinoza dodává: „Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvávat ve svém bytí, není nic jiného než činná esence této věci.“<sup>42</sup>*

Spinoza píše „každá věc“, tedy i člověk, který je v rámci Spinozova systému primárně chápán jako modus rozlehlosti a zároveň modus myšlení (užívám výrazu „primárně“ jelikož člověka lze pojímat i odlišnými způsoby, například jako sebeafekci substance). Veškeré aktivity člověka jsou tak vždy výsledkem působení conatu, a to jak ty psychické, tak tělesné. Smyslem každé aktivity je tak snaha setrvat ve svém bytí (později bude uveden praktický příklad). Působnost conatu se přitom nevztahuje jen na aktivity lidské, nýbrž Spinoza v něm vidí řídicí princip veškeré aktivity jsoucna. Conatus se tak neomezuje na pouhý pud sebezáchovy, ba naopak představuje činnou esenci všech modů.<sup>43</sup>

Z takového pojetí vyplývá, že jsou to také naše ideje – jakožto mody myšlení, jejichž zdrojem je tento conatus. Mysl tedy produkuje ideje přímo ze své esence, čímž se sama uchovává ve svém bytí a stejně tak produkuje každou ideu se záměrem setrvat ve svém bytí. Již na první pohled je zřejmé, že takové pojetí může být poněkud problematické, zejména vezmeme-li v potaz nejrůznější úzkostné, skličující a další negativní myšlenky, které se naopak jeví, jako znemožňující nebo minimálně znesnadňující nám setrvávat ve svém bytí. Podobných míst, která představují určitou interpretační výzvu, je ve Spinozově myšlení vícero, a stejně tak existuje zpravidla vícero teoretických řešení.<sup>44</sup>

První řešení nabízí aplikace inkrementalismu na conatus, což znamená připsat produkovaným idejím určitou škálovitost či stupňovitost. Problém by pak mohl být řešen následovně: *„Zatímco některé z našich idejí jsou funkcí našeho conatu v silném slova smyslu, tedy tyto ideje slouží naší sebezáchově a ničemu jinému, ostatní ideje jsou funkcí*

---

<sup>41</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 107.

<sup>42</sup> Tamt. s. 108.

<sup>43</sup> NADLER S., *Spinoza's Ethics An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 195.

<sup>44</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 21.

*našeho conatu pouze v slabém slova smyslu neboli ostatní ideje slouží naší sebezáchově pouze parciálně.* <sup>45</sup>

Jiné (mé vlastní) řešení nám může poskytnout holistické pojetí kauzality. V takovém případě by i úzkostná či smutná idea, která sama o sobě nikterak nezvyšuje naši schopnost něco konat či setrvat ve svém bytí, mohla v důsledku vést k ideji, která se již s pojetím conatu shoduje. Takové řešení stojí na předpokladu, že ideu u Spinozy nelze nahlížet, jako samostatnou či osamocenou, nýbrž je třeba ji vnímat jakou součást celého řetězce idejí. Lépe si tak můžeme představit, jak nás může kupříkladu idea vlastní osamocenosti ve svém důsledku přimět ke kontaktu s ostatními lidmi, posléze k nalezení partnera, a nakonec nás dovést až k idejím lásky, kterou již Spinoza považuje za aktivní afekt, tedy vyhovující conatu a zvyšující naši schopnost něco konat a zároveň setrvat ve svém bytí. Příčina a následek tak nejsou nutně jen v logickém vztahu  $A \rightarrow B$ , nýbrž tvoří celou provázanou síť příčin a účinků.

Poslední řešení, které nabízím, se odvíjí od toho, jak chápeme conatus, čemu konkrétně je přisvojen a z jaké pozice je vykládán. Všimněme si, že předchozí dvě teoretická řešení, k problému přistupují, jakoby se conatus přímo vztahoval k celé lidské bytosti – k lidskému individuu a jeho snaze setrvat ve svém bytí. To je mimochodem předpoklad, který právě generuje tento problém úzkostných a skličujících myšlenek. Odpověď na otázku, jak se s nimi vypořádat, nám je již známá – je to poznání nutnosti, které nám umožňuje transformovat neadekvátní ideje v adekvátní a proměnit tak pasivní afekty v afekty aktivní, které zvyšují naši schopnost něco konat, jak bude ještě dále rozvedeno. Otázkou však zůstává, proč by mysl produkovala ideje, které člověka v setrvání v jeho bytí spíše omezují.

Jak bylo již předesláno, určující je – skrze co je conatus pojímán. V momentě, kdy se nebudeme snažit conatem postihnout celé lidské individuum, ale vztáhneme jej přímo k mysli – celý problém nabývá zásadně odlišné podoby, čímž otázka jinak omezujících idejí ztrácí smysl. Na začátku kapitoly jsme si ukázali, že mysl plodí veškeré ideje nutně, jelikož je věc myslící, přičemž zájmem mysli, můžeme-li to tak nazvat, je setrvat ve svém bytí, tzn. kontinuálně produkovat ideje, včetně těch úzkostných i skličujících. Jinými

---

<sup>45</sup> Tamt.

slovy, mysl chce produkovat ideje, přičemž pro ni není principiálně důležité, jaké pocity nám tyto ideje způsobí, resp. s čím je asociujeme, a jak nás afikují. Krom toho považují za evidentní, že stejná idea může být pro někoho skličující, zatímco pro druhého bude radostná. Sama o sobě tedy není ani jedno. Nakonec, dle dikce Spinozovy ontologie, jsou to veškeré myšlenky, které jsou projevem substance, jež v mysli působí skrze atribut myšlení.

### 3.3 Afirmační a voluntární charakter ideje

*„...Idea, pokud je idejí, musí zahrnovat přitakání nebo popírání. Ti, kteří směřují slova s idejemi nebo přímo s přitakáním, jež v sobě idea zahrnuje, se domnívají, že mohou chtít opak toho, co pociťují, když pouhými slovy něco tvrdí nebo popírají.“<sup>46</sup>*

V poznámkách ke 49. tvrzení II. Knihy *Etiky* Spinoza upozorňuje, že je třeba přesně rozlišovat ideje, představy a slova, přičemž varuje před směřováním těchto pojmů. Explicitně přitom uvádí, že každá idea v sobě musí zahrnovat přitakání nebo popírání – tedy jinými slovy afirmaci nebo negaci toho, že něco existuje či neexistuje.

Právě tento bod Spinozovy filosofické koncepce představuje další z kontroverzních momentů, které jsou často podrobovány kritice.<sup>47</sup> V tomto ohledu míří nejčastější námitka na skutečnost, že je v zásadě docela možné, aby někdo měl nějakou ideu, aniž by ji přitom nutně afirmoval nebo negoval. Přihlédneme-li však ke Spinozovu pojetí esence:

*„Říkáme, že něco náleží k esenci jiné věci, jestliže jeho existence klade nutně tuto jinou věc (v našem případě přitakání – J.H.) a jestliže jeho neexistence nutně tuto jinou věc vyvrací. Jinými slovy: je to ta věc, bez níž jiná věc nemůže být, ani být chápána...“<sup>48</sup>*

Jak však můžeme vidět na začátku kapitoly, Spinoza explicitně uvádí, že *„Idea, pokud je idejí, musí (zvýraznil – J.H.) zahrnovat přitakání nebo popírání...“* V tom případě náleží afirmace přímo k esenci samotné ideje.<sup>49</sup> Domnívám se tak, že je nyní

---

<sup>46</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 93.

<sup>47</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 17.

<sup>48</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 49.

<sup>49</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 17.

dobře srozumitelné, proč Spinoza neklade zásadní rozdíl mezi tím ideu mít a ideu afirmovat. Na základě toho se dále domnívám, že v rámci Spinozova systému nemusí být afirmace nutně míněná, jako přitakání myšlenky námi samotnými (v tom smyslu, zda by se nám daná myšlenka „líbila“ či nikoliv), ale už jen tím, že mysl tuto konkrétní ideu vyprodukuje a ona vstupuje do našeho vědomí – je afirmována. Právě proto není rozdíl mezi tím ideu mít a ideu afirmovat. Spinoza dále ztotožňuje vůli s myšlením, když píše:

*„Vůle a rozum nejsou nic jiného, než jednotlivá chtění a jednotlivé ideje. Avšak jednotlivé chtění a idea jsou totožné. Tedy vůle a rozum jsou jedno a totéž.“<sup>50</sup>*

Na základě toho, že Spinoza klade rovnítko mezi vůlí a myšlením, můžeme mluvit o absenci rozdílu mezi chtěním a myšlením. Idea má tak u Spinozy víceúrovňový charakter, do kterého můžeme zahrnout i chtění. Nejedná se však o chtění ve smyslu žádostivosti, která je afektem, ale o jeden z několika aspektů, které tvoří charakter samotné ideje. Kontext, ve kterém je „chtění“ v tomto případě užito, může přiblížit následující teze: *„Mysl (si) myslí to, co (si) **chce** myslet, a naopak cokoli mysl **chce**, to (si) myslí, přičemž vše nebo jedině, co **chce**, je (dále si něco) myslet.“* (tučně zvýraznil – J.H.)<sup>51</sup>

### 3.4 Holistické pojetí ideje

Právě předeslané pojetí - lze na základě jednotlivých zmíněných aspektů ideje - nazvat holistické, jelikož se jedná o takový přístup, který nahlíží mysl jako jednotný celek, ve kterém akcentuje vzájemnou provázanost veškerých psychických obsahů, které se navzájem ať už bezprostředně nebo zprostředkovaně ovlivňují. Každá idea má tak svůj latentní smysl a veškerý psychický obsah, který mysl produkuje, je do jisté míry stejně validní. Jinými slovy, mysl jako celek všech psychických obsahů, nemůže „nesouhlasit“ s některým z nich.<sup>52</sup> Mysl tak můžeme nahlížet, jako vzájemně propojenou síť stejně hodnotných informací (psychických obsahů), které na sebe vzájemně méně či více působí.

---

<sup>50</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 92.

<sup>51</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 22.

<sup>52</sup> Tamt.

### 3.5 Potentia mentis

Pokud se pohybujeme uvnitř Spinozovy myšlenkové koncepce, je třeba mít na paměti předpoklad, který byl zmíněn již v předchozí části práce, a to sice že ve středu zájmu Spinozova filosofického úsilí stojí člověk. Jedním ze zásadních motivů filosofova myšlení je tak snaha o nalezení způsobu, kterým by bylo možné zdokonalit lidský rozum (nebo jeho používání) tak, aby jeho pomocí mohl člověk ovlivnit afekty, které ho jinak ve své pasivní podobě omezují. Něco takového je umožněno díky konceptu, který můžeme nazvat jako moc či síla mysli (*potentia mentis*).

Tato síla mysli vychází u Spinozy z rozumového chápání, které je utvářeno idejemi a zároveň předpokládá skutečnost, že afekt je konstituován ideou. V kapitole ve které jsme se věnovali stupňům poznání, jsme si však ukázali, že ne všechny ideje utvářejí rozumové chápání, ba naopak i nejnižší stupeň poznání je konstituován idejemi (ač neadekvátními). Dalo by se tak říci, že takové ideje jsou oproti těm, které tvoří rozumové poznání, v určitém smyslu slabší. Existují tak ideje s různou silou a po vzoru moci mysli a jejím zvyšování se předpokládá také možnost zvyšovat, resp. stupňovat sílu idejí, a to prostřednictvím poznání či možná přesněji porozumění. Pokud však mají ideje různou sílu, zůstává otázkou, čím je tato síla konkrétních idejí určena.<sup>53</sup>

*„Sílu a vzrůst každé vášně a její setrvání v existenci nelze vymezit mocí, s níž se snažíme setrávat v existenci, nýbrž porovnáním **moci vnější příčiny s mocí naší.** (zvýraznil – J.H.)“<sup>54</sup>*

Je to právě výše zmíněné 5. tvrzení IV. knihy *Etiky*, které nám může pomoci porozumět, čím je určena síla konkrétní ideje. Tvrzení se sice přímo nevztahuje k ideji, nýbrž k vášni. Vášně je však u Spinozy afektem, ke kterému lze za předpokladu, že idea konstituuje afekt, přistupovat jako k ideji, která afektu kauzálně předchází. Nicméně to, že idea je v jistém smyslu afektem, postuluje sám Spinoza, když píše:

*„**Afekt**, pokud se vztahuje k mysli, **je idea**, (zvýraznil – J.H.) kterou mysl přitakává větší nebo menší síle těla k existenci, než mělo dříve.“<sup>55</sup>*

---

<sup>53</sup> Tamt. s. 23.

<sup>54</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 170.

<sup>55</sup> Tamt. s. 171.

Z tvrzení na předchozí straně tedy vyplývá, že síla idejí nějak souvisí s tím, co je jejich příčinou. Přesněji mezi nimi v rámci Spinozova systému panuje takový vztah, že síla idejí se rovná síle její příčiny. Na tom, jak moc je idea (popř. afekt) silná se však nepodílí pouze samotná síla příčin, ale také jejich počet, jak se dočítáme v 8. tvrzení V. knihy *Etiky*:

*„Čím větším počtem současně působících příčin je afekt vyvolán, tím je větší.“<sup>56</sup>*

Pokud tedy můžeme mluvit o určité síle idejí, kterou je navíc možno stupňovat, pak musí zcela jistě existovat nějaká nejsilnější idea. Tou je samozřejmě v rámci Spinozovy filosofie idea Boha, která představuje souhrn naprosto všech příčin i následků, a která má zároveň nejvyšší *conatus*, protože je ideou věčnou. Tvoří totiž jádro Spinozovy metafyziky, ale zároveň metafyzické poznání samotné. Idea Boha je tedy ideou nejsilnější<sup>57</sup>

Stále však zůstává otázkou, jakým způsobem je možné zvyšovat sílu idejí, pokud je určena silou a počtem jejich příčin. Tvrzení na předchozí straně nám prozrazuje, že důležitým momentem je: *„porovnání moci vnější příčiny s mocí naší...“* Co je však v tomto případě míněno „naší mocí“? Konkrétně to, že my sami, resp. náš rozum má schopnost být příčinou idejí. Obecně lze říci, že pokud jsme příčinou něčeho my sami (např. svým konáním, snažením, porozuměním), pak je taková příčina dle Spinozy silnější, než příčiny, jejichž zdroj je vnější. Později si ukážeme, že rozum má kromě jiného také schopnost interpretovat afekty. To znamená, že je s to afekty také re-interpretovat, čímž dochází ke změně chápání příčin. Je to právě změna v chápání příčin, která umožňuje transformovat ideje nižších stupňů (a nižší síly) v ideje stupňů vyšších. Ideje transformované porozuměním (chápáním příčin) do vyšších stupňů následně produkují aktivní afekty, což bych si troufal označit za jeden z klíčových aspektů Spinozovy filosofie resp. etiky. Jak později ukážu – na aktivních afektech je založeno rovněž Spinozovo pojetí svobody, kterou je možno chápat, jako schopnost nebýt omezován vnějším tlakem a pasivními afekty, resp. příčinami z vnějšku, tedy vášněmi,

---

<sup>56</sup> Tamt. s. 234.

<sup>57</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 23-25.

příčemž pasivní afekty je možno transformovat na aktivní za pomoci poznání resp. porozumění. Je však třeba podotknout, že působení afektů nelze nikdy zcela eliminovat. Nejde ani tak o jejich potlačování či oslabování, jako spíše o jejich transformaci, jejíž charakter jsem popsal výše.



## 4. SPINOZOVO POJETÍ AFEKTU

Spinoza rozlišuje 3 prvotní afekty, ze kterých lze vyvodit veškeré ostatní, a které definuje následujícím způsobem:

**Žádost** – je sama esence člověka, pokud je myšlena jako determinovaná k činnosti nějakým svým stavem, který je dán

**Radost** – je přechod člověka od menší dokonalosti k větší

**Smutek** – je přechod člověka od větší dokonalosti k menší<sup>58</sup>

Přičemž afekt samotný definuje Spinoza v 3. definici III. Knihy *Etiky* takto:

*„Afektem rozumím stavy těla, jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje jeho schopnost něco konat. Stejným termínem označuji ideje těchto stavů. Jestliže můžeme být adekvátní příčinou některého z těchto stavů, pak afektem rozumím konání (aktivní projevy, actiones). V ostatních případech jím rozumím pasivní stavy (vášně, passiones).“<sup>59</sup>*

Považuji za důležité rozšířit definici žádosti o Spinozovo vysvětlení, jelikož tak můžeme předejít případnému nedorozumění či konfúzi pojmů. Spinoza totiž na jiném místě uvádí, že žádost, pokud se vztahuje k tělu, je pudem, jehož jsme si vědomi, zatímco pokud se žádost vztahuje k mysli, je vůlí.<sup>60</sup> V téže poznámce však upozorňuje, že ve skutečnosti není rozdíl mezi lidským pudem a žádostí, protože ať už si je člověk svého pudu vědom či nikoliv, jedná se o stále tentýž pud. Jinými slovy v rámci Spinozovy definice spadá pod pojem žádosti pud, vůle i úsilí, což se potvrzuje v závěru Spinozova vysvětlení: *„Zde tedy rozumím názvem **žádost** (zvýraznil – J.H.) libovolné lidské snahy, úsilí, pudy a chtění, které bývají podle různého uzpůsobení téhož člověka různé a často si odporují tak, že člověk je tažen na různé strany a neví, kam se obrátit.“<sup>61</sup>*

---

<sup>58</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 148-149.

<sup>59</sup> Tamt. s. 101.

<sup>60</sup> Tamt. s. 109.

<sup>61</sup> Tamt. s. 149.

## 4.1 Pasivita a aktivita

Jedna z cest, kterou je možno porozumět Spinozovým afektům je nahlížet afekt jako určitý přechod, konkrétně přechod z jednoho stavu do jiného. Mohli bychom tak říci, že afekt má určitou dynamickou povahu, jelikož se může měnit ve smyslu zmenšení či zvětšení. Takové změny se pak zakládají zejména na chápání příčin afektu, s tím předpokladem že rozum je schopen afekty re-interpretovat, čímž právě dochází ke změnám v chápání jejich příčin. Důležitost chápání příčin byla nastíněna již v osmé kapitole (*potentia mentis*), kde byla pozornost věnována převážně idejím. Paralela s afekty je však naprosto legitimní, jelikož vycházíme z předpokladu, že afekt je konstituován ideou, jak bylo již několikrát zmíněno.

Porozumění aktivitě a pasivitě se tak stává klíčovým, jelikož umožňuje nahlédnout, jak lze s afekty pracovat prostřednictvím mysli a rozumu v praxi. Mluvím-li však o „práci s afekty skrze mysl“, musím dodat, že veškeré afekty, stejně jako veškerá aktivita mysli, jsou u Spinozy pojímány jako determinované a nutné. Přesto, že pojem aktivity je nějak spojen s konáním, zatímco pojem pasivity spíše s vystavením se trápení, a to nejrůznějšího charakteru, v tomto případě je třeba význam pojmů upřesnit. Ať už budeme mluvit o mysli jako takové nebo konkrétně o afektech, rozdíl mezi aktivitou a pasivitou tkví především ve zdroji příčin, resp. v chápání příčin.

V případě, že je příčinou takového stavu sama mysl, což znamená, že podstatě tohoto stavu lze adekvátně porozumět skrze mysl samotnou - bez nutnosti odkazovat k něčemu dalšímu – pak můžeme mluvit o aktivitě. Na druhé straně, pokud je mysl pouze částečnou příčinou takového stavu, jehož zdroj je například ve vnějším světě – tedy mimo mysl – pak můžeme mluvit o pasivitě. Jinými slovy základním parametrem takové distinkce na aktivní a pasivní afekty je, zda jsme příčinou konkrétního stavu (jež afekt vyvolává) my sami nebo zda se příčina nachází mimo nás. Z epistemologického hlediska jsou pak aktivní afekty konstituovány adekvátními idejemi, zatímco afekty pasivní konstituují ideje zmatené.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> NADLER S., *Spinoza's Ethics An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 193-194.

## 4.2 Praktické příklady

Pro lepší porozumění a zcela konkrétní představu o aktivitě a pasivitě mysli si vypůjčuji příklad s vločkou od Stevena Nadlera. Pokud vychází mé vnímání objektu, který nazýváme vločkou, z adekvátního poznání – tedy poznání zahrnující vlastnosti vody, včetně jejího vypařování a atmosférické podmínky, za kterých dochází ke krystalizaci vody na vločky, pak je má mysl při vnímání takové vločky aktivní. Naproti tomu, pokud mé vnímání vločky zahrnuje pouze přímou smyslovou zkušenost, která vychází z toho, že vidím a cítím, jak mi vločka dopadla na ruku, pak je má mysl v takovém případě pasivní.<sup>63</sup> Zatímco v případě první percepce je příčinou má mysl, resp. mé adekvátní poznání o vločce, příčinou druhé percepce je sama událost ve vnějším světě, kterou vnímám, ale do níž má mysl (nebo rozum) dále nevstupuje, jelikož o ní nemá adekvátní ideje.

Nyní, když jsem ukázal na konkrétním příkladu zjevný rozdíl mezi aktivitou a pasivitou mysli, rád bych demonstroval po stejném vzoru příklad s konkrétním afektem, a to afektem vzteku. Příklad má mj. sloužit také k podpoření teze, že předmětem Spinozovy etiky je primárně způsob myšlení, nikoliv jednání. Následující příklad si vypůjčuji od Hynka Toppelta.

Představme si zaměstnance firmy, který se právě dozvěděl, že jeho kolegovi, kterého pokládá za žalostně líného, byl významným způsobem zvýšen jeho plat. V zásadě se cítí jako oběť nespravedlnosti, což mu způsobuje značný vztek, protože zatímco on vytrvale pracuje, línějšímu kolegovi bylo zvýšeno finanční ohodnocení. Svůj vztek může řešit například tím, že se opije a bude se chlácholit a utěšovat myšlenkami o tom, jak by šéfové měli ohodnotit jeho výkon a on by měl být tím, kdo se dočká povýšení, zatímco jeho líný kolega by si zasloužil spíše vyhazov. Konkrétní afekt, s kterým zde máme co dočinění je tedy vztek, vyplývající z pocitu nespravedlnosti, křivdy či možná domnělého ponížení. Způsob, kterým se dotyčný rozhodl s afektem vypořádat je alkohol – resp. opilecké blouznění. To, že se nejedná o alkohol samotný, ale o jeho psychický účinek, tedy opilecké blouznění je důležité proto, že na mody myšlení mohou působit opět zase jen jiné mody myšlení.

---

<sup>63</sup> Tamt. s. 194.

Naštvaný zaměstnanec se tak může pasivně utápět ve stavu opilosti nebo se může pokusit uvažovat o tom, proč se vedení firmy rozhodlo právě takovým způsobem, co jej k tomu vedlo a jaké jsou důsledky takového rozhodnutí. Jinými slovy, může se snažit dopátrat příčin, které stojí za takovým „nespravedlivým rozdělením peněz“, a třeba dojít k závěru, že důvodem nebyla neúcta nebo pohrdání jeho prací, nýbrž snaha naklonit si smluvního partnera, jehož je onen „líný kolega“ rodinným příslušníkem či známým. Na základě takového uvažování může prohlédnout, že motivem firmy nebylo mu nějak uškodit nebo mu dát najevo nedostatečně ocenění jeho práce, ale že hlavním záměrem podniku bylo setrvat ve svém bytí. Prostředkem, jak se v tomto případě vypořádat se vztekem, je tedy uvažování o motivech, příčinách, ale třeba i obecných pravidlech, které v oblasti obchodu a podnikání panují. Jedná se tedy o určitou změnu perspektivy, změnu myšlení a zároveň změnu v chápání příčin.

*„Pokud mysl chápe všechny věci jako nutné, má nad afekty větší moc neboli potud jim méně podléhá.“<sup>64</sup>*

Tím, že si zaměstnanec uvědomí nutnost takového dění, přestane vnímat sebe sama jako „oběť situace či nespravedlnosti“. Nahlédnutí do motivů vedení firmy mu zase umožní přestat vnímat rozhodnutí svých šéfů jako svobodné, a už vůbec ne nikterak namířené proti němu. Právě takové poznání má transformovat jeho vztek do stavu porozumění nebo alespoň určitého smíření (ovšem prostého smutku, protože jinak by se stále jednalo o pasivní afekt)<sup>65</sup>. Moc myslí nad afekty je tak založena v její moci reinterpretovat afekty, a to konkrétně změnou myšlení (pohledu), opírající se v první řadě o adekvátní ideje a ve druhé řadě o změny v chápání příčin.<sup>66</sup>

### 4.3 Ambivalentní pojetí afektu

Když jsme si nyní ukázali konkrétní příklady, jež měly demonstrovat, v čem spočívá aktivita a pasivita mysli, domnívám se, že můžeme snáze porozumět 58. tvrzení

---

<sup>64</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 233.

<sup>65</sup> Zde nemám na mysli pasivní smíření se s realitou, jež by Spinozově pojetí neodpovídalo

<sup>66</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 119-121.

III. Knihy *Etiky*, kde Spinoza zavádí něco, co bych si dovolil nazvat určitou ambivalencí afektu:

*„Kromě radosti a žádosti, jež jsou trpnými stavy, existují i jiné afekty radosti a žádosti, které se k nám vztahují, pokud jsme činní.“<sup>67</sup>*

V tvrzení se dočítáme, že kromě afektu radosti a žádosti, které Spinoza samy o sobě pojímá jako pasivní (je-li jejich příčina ve vnějším světě), existuje ještě jiný afekt radosti a žádosti, které se k nám vztahují, pokud jsme jejich příčinou my, resp. naše aktivita. Kategorizace afektů by pak u Spinozy vypadala následovně:

1. Pasivní žádost X aktivní žádost
2. Pasivní radost X aktivní radost
3. Pasivní smutek

Na uvedeném schématu můžeme vidět, že v případě žádosti a radosti je skutečně přítomna určitá ambivalence, jelikož v rámci Spinozova systému můžeme mluvit o jejich pasivní a aktivní podobě. Naproti tomu smutek je vždy pasivní a jeho aktivní podoba se tudíž u Spinozy nevyskytuje. Hynek Tippelt jej dokonce ve své studii nazývá „metafyzickou chybou“, když píše: *„Nespokojenost a smutek jako afekty konstituované neadekvátními idejemi jsou – ze Spinozova hlediska – důsledkem metafyzické chyby, která spočívá v tom, že věci nejsou uchopeny jako módy jedné substance.“<sup>68</sup>*

#### 4.4 Vztah ideje a afektu

Vztah, který je ve Spinozově koncepci přítomen mezi ideou a afektem, můžeme popsat jako určitý primát ideje nad afektem. Smysl takového primátu pak spočívá především v tom, že zatímco idea je sama o sobě myslitelná bez afektu, afekt bez nějaké ideje již myslitelný není. Předpokladem takového tvrzení je akcentovaný fakt, že Spinoza pojímá ideu jako konstituent afektu. Afekty přitom Spinoza chápe jako něco, čemu bychom na své cestě ke štěstí a svobodě, tak jak ji Spinoza pojímá, měli porozumět, a tím

---

<sup>67</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 146.

<sup>68</sup> TIPPELT H., *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*, Univerzita J.E.Purkyně 2011, s. 188.

je ovládnout, resp. získat možnost s nimi dále pracovat a následně je změnit, jak ukázaly praktické příklady. Spinozův přístup k afektům tak není ani asketickým či nepřátelským, ale dle mého názoru spíše integrálním či smířlivým, jak se pokusím dále ukázat při komparaci jeho přístupu k afektům s přístupem stoickým. Pokud je tedy afektem něco, co je třeba spíše měnit (transformovat) než potlačovat, pak jsou ideje – minimálně rozumové – právě prostředkem k uchopení a následné transformaci afektů. Afekt se totiž logicky mění, právě podle toho, jakou ideou, popř. idejemi je konstituován.

Taková transformace pasivních afektů na aktivní, prostřednictvím adekvátních idejí, má mj. vést ke zvětšení schopnosti zachovávat sebe sama. Co konkrétního tím však má Spinoza na mysli, a jak můžeme takovému zachování sebe sama rozumět? „*Schopnost sebe sama zachovat znamená být schopen setrvat v tomto světě, kde je nutno se prosadit vůči vnějším tlakům.*“<sup>69</sup> Něco takového koresponduje se Spinozovým pojetím člověka jako modu rozlehlosti a zároveň modu myšlení, protože oproti věčné substanci – veškeré mody jsou konečné. To, že jsou konečné, však nezahrnuje pouze fakt, že je jim vymezen určitý čas, na jehož konci je jejich zánik. U Spinozy znamená konečnost zároveň afektivitu, takže konečné věci se vždy nacházejí v nějaké situaci a reagují na její změny i okolnosti. V takovém procesu takřka neustálých změn se samozřejmě mění také schopnost setrvat ve svém bytí, nebo-li schopnost existovat. A právě tato schopnost (síla) existovat je v případě člověka určena obsahem jeho mysli – tedy idejemi. Jinými slovy, kvalita našich idejí přímo determinuje naši schopnost setrvat v tomto světě a zároveň schopnost prosadit se vůči vnějšímu tlaku, který je permanentní. Člověk se tak své afektivity nemůže nikdy zcela zbavit, nicméně je mu umožněno s ní pracovat – a to prostřednictvím idejí.<sup>70</sup>

„*Afekt může být omezen a odstraněn jenom afektem, který je opačný a silnější než ten, jenž má být omezen.*“<sup>71</sup>

Pokud chceme být důslední, jak je potom možné pracovat s afektivitou prostřednictvím idejí, když Spinoza explicitně uvádí, že afekt může být omezen nebo odstraněn jen (dalším) afektem? Odpovědí je v tomto případě holistické pojetí afektu.

---

<sup>69</sup> Tamt. s. 67.

<sup>70</sup> Tamt.

<sup>71</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 171.

V momentě, kdy svou pozornost nasměrujeme ke zdroji afektu, uvědomíme si, že pokud tvrdím, že člověku je umožněno pracovat s afekty skrze ideje, není takové tvrzení nikterak v rozporu se Spinozovou citovanou zásadou, ač na první pohled se to tak jevit nemusí. Klíčem je v tomto případě skutečnost, že ať již afekt přichází z vnějšího světa, a je tedy pasivní nebo je jeho příčinou naše mysl, a je tedy aktivní, musí být nutně a vždy doprovázen nějakou ideou, která ho konstituuje. Afekt bez ideje není u Spinozy možný. Chceme-li tedy omezit nebo odstranit (přeměnit) nějaký afekt, jak vznikne ten opačný a silnější, jež ho má přeměnit? V zásadě nemůže vzniknout jiným způsobem, než tak že musí být opět konstituován nějakou ideou. Použiji-li záměrně jiných pojmů, konkrétní idea a afekt jsou kauzálně i obsahově spjaty, a to do takové míry, že idea afekt utváří. Jelikož tedy idea vždy předchází afektu, je legitimní tvrdit, že k opačným afektům nepříjdeme jinak, než prostřednictvím idejí.

## 5. KOMPARACE PŘÍSTUPU SPINOZY A STOICKÉ FILOSOFIE K AFEKTU

Východiskem pro naše srovnání budou, kromě samotné kategorizace afektů, dvě Spinozovy pasáže, přičemž první je Jonem Millerem považována za pasáž „silně stoickou“.<sup>72</sup> Ta nám umožní ukázat mnohé paralely mezi oběma filosofickými systémy a zároveň může v určitém smyslu posloužit, jako předporozumění či nastínění obsahu kapitoly nadcházející (Amor Dei Intellectualis). Druhá pasáž, ve které se již Spinoza ke stoikům explicitně vyjadřuje, nám následně poslouží přesně pro opačný účel – tedy zachycení toho, v čem se Spinoza se stoiky do jisté míry rozchází, a co zároveň způsobuje určitou diferenci v jejich přístupu, pokud jde o afekty.

*„Lidská moc je však velmi omezená a moc vnějších příčin ji nekonečně překonává. Proto nemáme absolutní moc, abychom přizpůsobovali věci, které jsou mimo nás, ke své potřebě. Když se nám něco stane, co je v protikladu k našemu užitku, budeme to snášet s klidnou myslí, budeme si vědomi, že jsme splnili svou povinnost, že naše moc nesahá tak daleko, abychom se takovým událostem vyhnuli, a že jsme částí přírody, jejímuž řádu jsme podřízeni. Jestliže to jasně a zřetelně pochopíme, pak ta část v nás, která je definována rozumností<sup>73</sup>, tj. naše lepší část, dosáhne svého klidu a bude se snažit v tomto klidu setrvat. Pokud totiž chápeme, nemůžeme si přát nic jiného než to, co je nutné, a nemůžeme najít absolutní uspokojení v ničem jiném než v pravdivém poznání. Pokud to správně chápeme, potud se snaha naší lepší části shoduje s řádem celé přírody.“<sup>74</sup>*

Než přejdu ke konkrétním paralelám, které můžeme spatřovat napříč oběma myšlenkovými systémy, chtěl bych předeslat a zároveň upozornit na jeden podstatný rozdíl, který je třeba mít v průběhu komparace na paměti. Tento rozdíl spočívá v tom, že srovnáváme systém konkrétního filosofa – Benedikta Spinozy s učením filosofické školy, která fungovala a zároveň se vyvíjela od počátku 3. století př. n. l. až do roku 529 n. l.,

---

<sup>72</sup> MILLER J., *Spinoza and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 6.

<sup>73</sup> V českém překladu se objevuje pojem „rozumnost“, zatímco překlad anglický pracuje s – dle mého názoru – vhodnějším pojmem „understanding“. V latinském originále následně nacházíme pasáž „definována rozumností“ v následující podobě „quae intelligentia definitur“. V 1. pádě se tedy jedná o latinský pojem „intellectus“.

<sup>74</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 225.



kdy byly veškeré filosofické školy, na příkaz císaře Justiniána I., oficiálně uzavřeny, a to včetně platonské Akademie, kde se onoho času pěstovala skepse.

Je tak třeba brát v potaz, že Spinozovo učení je i přes svou interpretační rozmanitost víceméně jednotným celkem, což už může být problematičtě prohlásit o filosofii stoické. Důvody jsou v zásadě logické a opírají se o to, že stoa, jakožto filosofická škola, fungovala několik staletí a k jejímu učení se hlásila celá řada vzdělanců. Samozřejmě, že jádro stoické filosofie a její zásadní myšlenky byly mezi jednotlivými učenici obvykle sdíleny, nicméně i v tomto ohledu bychom našli výjimky. Příkladem budiž stoik Poseidónios, který zastával koncepci rozdílných složek duše, tak jak ji známe třeba od Platóna nebo Aristotela. Tím se však odlišuje od drtivé většiny stoiků, kteří se v případě duše hlásili k pojetí monistickému. Právě díky tomu je jeho učení někdy nahlíženo jako eklektické, přesto že on sám bývá tradičně považován za stoika.<sup>75</sup>

I přes takové nuance však nelze pochybovat o tom, že by oba komparované filosofické systémy vykazovaly četné paralely, ve kterých se Spinoza i stoikové obecně shodují. Mezi takové aspekty můžeme zařadit například pojetí Boha, který byl v případě obou stran identifikován s přírodou a všezahrnujícím celkem, přičemž je zároveň pojímán, jako věčná a především imanentní příčina veškeré reality, a tedy všeho jsoucího. V takovém pojetí je Bůh jedinou možnou substancí. Spinoza se se stoiky dále shoduje v pojetí kauzality, kde veškeré bytosti náleží do jednoho kauzálního celku (v případě stoy tzv. kauzální nexus) či do jedné kauzální sítě, ve které jsou veškeré příčiny nutně spjaté se svými důsledky. Původcem a základem takové kauzální sítě je na obou stranách Bůh/příroda.

Takový systém nepřipouští žádnou nahodilost a lze jej označit jako striktně deterministický. Další otázkou je téma lidské přirozenosti a potažmo vztah člověka k Bohu/přírodě, což je třeba v tomto případě chápat, jako vztah člověka ke světu či universu, v praktické rovině pak možná přesněji – vztah k životu vůbec. Zatímco stoikové se domnívali, že lidská přirozenost je součástí přirozenosti universa, Spinoza v tomto ohledu ve 4. tvrzení, IV. knihy *Etiky* explicitně píše:

---

<sup>75</sup> MILLER J., *Spinoza and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 208.

*„Není možné, aby člověk nebyl částí přírody...“<sup>76</sup>*

Přirozeně že obě pojetí nepřipouští existenci svobodné vůle, minimálně ve smyslu možnosti člověka vybrat si mezi dvěma nebo vícero možnostmi. Namísto svobodného rozhodování je dosazena prostá nutnost. Pomyslným ideálem „stoického mudrce“ je pak splynout s touto nutností, zatímco Spinoza vyjadřuje obdobný motiv, když mluví o poznání jednoty mysli s celkem přírody. V obou případech je výsledkem jednotné vnímání skutečnosti. Další podobností, kterou můžeme v obou případech sledovat, je obdobné pojetí ctnosti. Ctnost je především něčím, co má mít příznivý vztah k lidské přirozenosti, a to nejlépe v tom smyslu, že ji zdokonaluje. Není tak nikterak překvapivé, že jak pro stoiky, tak pro Spinozu je nejvyšší ctností právě rozum.<sup>77</sup>

Zásadním bodem je pak postoj k emocím. Jak Spinoza, tak stoikové vycházejí z předpokladu, že člověk je schopen pracovat se svými emocemi. Obě strany tak považují emoce za kognitivní, což znamená, že emocím přisuzují propoziční obsah, který je pro toho, kdo je zrovna prožívá zcela pravdivý. V případě Spinozy by pak šlo o to, že propoziční obsah emoce může být tvořen adekvátními či neadekvátními idejemi, jak jsme si ukázali v kapitole pojednávající o afektech. Přestože mohou oba systémy na první pohled a povrchně působit dojmem, že je jejich snahou „bojovat“ s emocemi, v obou koncepcích můžeme pozorovat presenci určitých „positivních emocí“, které nepředstavují překážku v tom, co si dané koncepce pokládají za cíl. U Spinozy tak můžeme spatřovat vášně, která je ve skutečnosti aktivním afektem.

*„Afekt, který je vášní, přestane být vášní, jakmile si o něm vytvoříme jasnou a přesnou ideu.“<sup>78</sup>*

Takové tvrzení se může zdát zdánlivě paradoxní, nicméně u Spinozy souvisí především s jeho pojetím ideje a afektu, o kterém jsem již dostatečně pojednal. Podobnou záležitost nalézáme rovněž v případě stoiků, ovšem s tím rozdílem že nemluví o aktivních afektech, nýbrž o „racionálních, dobrých vášních“, které nazývají *eupatheiai*<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 169.

<sup>77</sup> MILLER J., *Spinoza and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 3-4.

<sup>78</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 231.

<sup>79</sup> MILLER J., *Spinoza and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 5-6.

Armstrongová ve svém článku píše, že obecná shoda mezi oběma systémy panuje v tom, že pojmají etiku, jako způsob kognitivní psychologické terapie, jejímž cílem je poskytnout nám prostředky, jejichž pomocí se můžeme osvobodit od falešných soudů o realitě a nepatřičného vnímání vnějších událostí, které je příčinou emočního nepokoje. Prostředky, kterými můžeme něčeho takového dosáhnout, jsou pak zejména změna našich přesvědčení, změna v procesu myšlení a introspektivní práce s emočními stavy. V takovém procesu osvobození se je pak zcela zásadní uvědomění, že příčinou emočního utrpení nejsou věci či události ve vnějším světě samy o sobě, nýbrž naše přemýšlení o nich resp. naše iracionální hodnocení reality.<sup>80</sup>

*„Zde tedy pojednám, jak jsem již řekl, jen o moci mysli neboli rozumu a ukáži především, jaká a jak velká je jeho vláda nad afekty, tj. jak dalece je schopen je omezovat a mírnit. Již jsme dokázali, že naše vláda nad afekty není absolutní. Stoikové se však domnívali, že afekty jsou absolutně závislé na naší vůli a že naše vláda nad nimi je absolutní. Donuceni zkušeností, nikoli svými zásadami, museli přiznat, že k jejich omezení a zmírnění je třeba značného cviku a úsilí.“<sup>81</sup>*

Právě takto se Spinoza explicitně vyjadřuje ke stoikům ve své předmluvě k V. části *Etiky* a dává nám tak tušit, že i přes četné paralely mezi pojetím etiky obou filosofických systémů zde existuje určitá diference, a to právě v přístupu k afektům a ve způsobu vypořádání se s nimi. Tento jinak nepatrný rozdíl je založen ve stoické metafyzice, jak se pokusím objasnit na následujících řádcích.

Být ctnostným znamená pro stoického mudrce především žít ve shodě s přírodou/universem či „osudem“, který je nutný, božský, příhodný pro člověka a má řád. Žít ve shodě s přírodou pak znamená aktivně přijímat to, co se mi děje jako nutnost. Veškeré dění je výsledkem dopředu daného, racionálního řádu, který je však lidem nakloněn. To znamená, že záměrem událostí kolem mne není pouhá teleologie, ale prospěch lidské bytosti, která se těší privilegovanému místu v universu. Dopředu daný řád však nemohu vnímat jako prospěšný, pokud se ho snažím zachytit běžným a

---

<sup>80</sup> ARMSTRONG A. *The Passions, Power and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche Contra the Stoics*, in: *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, No. 1, Special Issue: Nietzsche and the Affects, Penn State University Press 2013, s. 8.

<sup>81</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 227.

omezeným způsobem myšlení, které je soustředěno na moje vlastní přežití, tužby, štěstí a úspěch. Jinými slovy takový řád nemohu nahlédnout jako prospěšný perspektivou svého ega, jež mi zprostředkovává omezující pohled.

Co je dle stoiků potřeba udělat, je vystoupit z pouhé a omezené osobní perspektivy a nahlédnout svůj život a své místo v universu z pohledu celku, což je mimochodem motiv, který se objevuje i u Spinozy. Utrpení se tak nemohou zbavit především ti, jež nahlízejí věci pouze z jejich vlastní osobní perspektivy a také ti, kteří si jednoduše přejí, aby stav věcí, které nemohou ovlivnit, byl jiný, než reálně je. Mysl stoického mudrce je v harmonii s universem, což je jeho přirozeností a na své cestě životem tak odolává všem „atakům osudu“, jež by mohly zmíněnou harmonii narušit. Můžeme tak vidět, že afekty jsou pro stoiky něčím na způsob excesivních impulzů, které představují primární překážku k našemu *telos* – a zároveň tedy překážku naší přirozenosti – kterou je život v souladu s universem.<sup>82</sup>

A právě to je moment, který u Spinozy postrádáme. Spinoza nepojímá afekty jako překážku k naší přirozenosti a dokonce explicitně odmítá, že by se člověk jakožto konečný modus mohl své afektivity zcela zbavit. Není možné, aby člověk nebyl součástí přírody a stejně tak není možné, aby se na způsob stoického mudrce vyhýbal všem afektům. I ty jsou totiž přirozenou a imanentní součástí přírody, resp. projevem substance. Spinoza tedy v první řadě odmítá absolutní moc nad afekty a zároveň odmítá stavět afekty do protikladu k naší přirozenosti.<sup>83</sup>

Mám-li tedy shrnout rozdíl v přístupu obou filosofických systémů k afektům, domnívám se, že zatímco stoa vykazuje k afektům spíše odmítavý až asketický postoj, Spinoza naopak vykazuje postoj smířlivý a integrační. Spinozova moc rozumu nad afekty tak rozhodně netkví v prostém potlačování emocí rozumem, nýbrž v promyšleném postupu nahrazování jednoho typů afektů jinými.

---

<sup>82</sup> ARMSTRONG A. *The Passions, Power and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche Contra the Stoics*, in: *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, No. 1, Special Issue: Nietzsche and the Affects, Penn State University Press 2013, s. 11.

<sup>83</sup> Tamt. s. 13.

## 6. AMOR DEI INTELLECTUALIS

V kapitole věnující se stupňům poznání jsme si ukázali, že pro Spinozu je nejvyšším stupněm poznání esencí, které umísťuje v rámci své filosofické koncepce na třetí stupeň. Vzpomeňme také, že tyto stupně je třeba chápat inkrementalisticky, což jednoduše znamená, že stejnou věc/událost mohou pojímat na prvním stupni poznání, prostřednictvím svých dojmů a představ, opřených o neadekvátní ideje. Následně ji pojímat rozumem skrze adekvátní ideje a konečně poznání intuitivní, tedy poznání esence, rovněž opřené o adekvátní ideje. Připomínám, že poznání esence u Spinozy znamená poznání nejbližší určující a primární příčiny, kterou je v tomto případě Bůh.

*„Z tohoto třetího druhu poznání pramení nejvyšší možná spokojenost myslí.“<sup>84</sup>*

Spinoza v tomto 27. tvrzení V. knihy *Etiky* vysvětluje, že poznávání věcí třetím druhem poznání představuje nejvyšší ctnost, a to z toho důvodu, že mysl tak poznává Boha. Idea Boha pak konstituje afekt nejvyšší radosti, čímž člověk přechází k nejvyšší možné dokonalosti, tedy schopnosti konat a setrvat ve svém bytí. Později ještě upozorním na roli sebepoznání v celém procesu.

*„Radujeme se ze všeho, co poznáváme třetím druhem poznání, a tato radost je provázena ideou Boha jako příčinou této radosti.“<sup>85</sup>*

Na základě adekvátního poznání třetího stupně poznáváme všechny věci jako vztažené k Bohu, tedy k celku. Jsou-li věci pojímány takovým způsobem, vzniká v jedinci *amor Dei* nebo-li láska k Bohu. Bůh je poznáván jako věčná a především společná příčina všech věcí, tedy jakýsi ontologický základ všeho jsoícího. Takové poznání je dle Spinozy doprovázeno radostí, jež přechází ve specifickou intelektuální lásku.<sup>86</sup>

Nejedná se však o lásku k antropomorfnímu bohu ani lásku založenou na víře a strachu. Není to ani pasivní láska, jelikož vyvěrá z myšlenkového úsilí, resp. aktivity

---

<sup>84</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 245.

<sup>85</sup> Tamt. s. 247.

<sup>86</sup> NADLER S., *Spinoza's Ethics An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 257.

mysli a poznání, nikoli ze smyslů a vnějšího prostředí. Taková láska je pak zejména láskou věčnou. Vyvěrá totiž z poznání, které je samo o sobě věčné (má platnost pro kohokoliv v jakékoliv době), a navíc je namířena k věčnému objektu.<sup>87</sup>

*„Kdo chápe sebe a své afekty jasně a přesně, miluje Boha, a to tím více, čím více chápe sebe a své afekty.“<sup>88</sup>*

Na 15. tvrzení V. knihy *Etiky* můžeme vidět, že je zde přítomen určitých vztah mezi tím, jak člověk miluje Boha a zároveň jak chápe sebe, s tím předpokladem, že čím více chápe sebe, tím více miluje Boha. Čím je však tento na první pohled možná neobvyklý vztah způsoben? Odpověď se ukrývá v podstatě třetího druhu poznání. Rozměr sebepoznání je v tomto případě vyvozen ze skutečnosti, že když mysl poznává sama sebe prostřednictvím třetího druhu poznání, dochází k tomu, že je její příčinou Bůh a že ona sama je částí Boha. Výsledkem takového porozumění je splynutí poznávajícího s poznávaným, tedy subjektu a objektu. Intelektuální láska k Bohu je pak jakýmsi klíčem k nazření propojeného celku veškerenstva, ale jako psychologický stav vyvěrající z konkrétního poznání je zároveň realizovanou jednotou s tímto celkem. Vědomí jednoty přitom nechápejme jako nějaké konkrétní emocionální rozpoložení, nýbrž stav naprosté spokojenosti myslí, jež je založen v porozumění a sounáležitosti s tím, co je. Člověk tak poznává celou skutečnost – včetně sebe sama – jako projev jedné substance a součást jednoho celku.<sup>89</sup>

Je to právě fenomén *Amor Dei intellectualis*, který bývá ve Spinozově filosofii nejčastěji označován jako mystický či mysticizující prvek.<sup>90</sup> V tomto ohledu je třeba říci, že vrchol Spinozovy filosofie/etiky jistě není mystikou ve smyslu složitých rituálů, vypjatých emočních stavů, náboženských extází a už vůbec ne obrazných představ, nicméně jisté paralely mezi Spinozovou intelektuální láskou k Bohu a filosoficky orientovanými systémy mystiky nemusí být nutně nesmyslné. V tomto ohledu lze zvažovat dvě linie, ve kterých se prolíná filosofie s mystikou.

---

<sup>87</sup> Tamt. 259.

<sup>88</sup> SPINOZA B., *Etika*, přel. K. Hubka, Dybbuk, Praha 2001, s. 238.

<sup>89</sup> HEMELÍK M., *Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*, FILOSOFIA, Praha 2006, s. 470.

<sup>90</sup> Tamt.

První zvažovanou by mohla být linie mystiky novoplatónské, zahrnující Pseudodionýsia Aeropagitu, Scota Eriugenu, renesanční autory ba dokonce některé Spinozovy blízké přátelé, kteří se měli údajně novoplatonismu a mystice věnovat. Druhou linií by pak mohla být židovská tradice a její mystika reprezentovaná například Avrahem ibn Ezrou nebo renesančním židovským myslitelem Judem Abravanelem, jehož spis měl Spinoza ve své osobní knihovně. Abravanel měl blízko k florentské platónské Akademii a vypracoval vlastní metafyziku lásky. Stejně tak mohl být Spinoza v některých ohledech ovlivněn židovskou kabalou. Koncepce představitelů první i druhé linie se s učením Spinozy nejčastěji shodují především ve svých panteistických či panenteistických rysech, včetně obdobného výkladu pojetí mysli. Právě proto může být zajímavé objevovat paralely a spojitosti nasvědčující skutečnosti, že Spinozova filosofie nemusela nutně čerpat a mít vazby jen na tradici racionalistickou.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Tamt. s. 471-474.

## 7. ZÁVĚR

Cílem této bakalářské práce bylo přiblížit Spinozovo pojetí etiky v rámci jeho filosofické koncepce a ukázat, v čem je založena moc rozumu nad afekty, která představuje prostředek k dosažení lidského štěstí a svobody. V tomto ohledu se ukazuje jako nejdůležitější vztah ideje a afektu, který je u Spinozy pojímán tak, že idea afekt konstituuje. Moc rozumu nad afekty je tak založena na skutečnosti, že rozum dokáže afekty re-interpretovat. Něco takového se zakládá na chápání příčin. Je to právě příčinnost, jež se ukázala ve Spinozově učení naprosto relevantní, jelikož je to naše chápání příčin, které produkuje určité ideje a ty následně konstituují určité afekty. Je-li idea něčím, co vytváří a směřuje afekt - tedy pokud mu předchází - pak se zdá předkládané tvrzení, že Spinozova etika je primárně orientována na myšlení, jako hajtelné.

V úvodu jsem uvedl příměr, který pojímal Spinozovo filosofické snažení, jako snahu o nalezení cesty k lidskému štěstí a svobodě. V průběhu práce se ukázalo, že tato cesta je ve skutečnosti kruhová, jelikož Spinozova filosofie začíná a končí v Bohu. Tím byla mj. dokázána striktní spjatost ontologie a etiky. Stejná spjatost by se však týkala i Spinozovy antropologie či noetiky. V tomto kontextu před námi filosofie holandského myslitele skutečně vystupuje jako jeden myšlenkově propojený celek, ve kterém je v určitém slova smyslu holismus záležitostí implicitní.

Samotným vrcholem Spinozovy etiky je pak fenomén Amor Dei intellectualis nebo-li intelektuální láska k Bohu. Jelikož však Spinoza pojímá Boha panenteisticky, ukazuje se, že je možné ji rozumět především jako lásce k celku. Člověk tak dosahuje jednotného vnímání skutečnosti, jelikož poznává Boha jako celek a zároveň sebe sama, jako součást tohoto celku. Porozumění takovému poznání vytváří – dle Spinozy – nejvyšší spokojenost a radost, která přechází právě v intelektuální lásku k Bohu, ovšem je zároveň i sebepoznáním.



## 8. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

CORETH, Emerich; SCHÖNDORF, Harald. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-119-5.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy*. přel. R. Hurley, San Francisco: City Lights Books, 1988. ISBN 0-87286-220-8.

HEMELÍK, Martin. *Spinoza: Doba, život a myšlenky novověkého filosofa*. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7007-245-8.

MILLER, Jon. *Spinoza and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. ISBN 978-1-107-00070-4.

NADLER, Steven. *Spinoza's Ethics An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. ISBN 0-521-54479-3.

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. Praha: Oikoymenth, 2001. ISBN 80-7298-039-4.

SPINOZA, Benedikt. *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii*. přel. K. Hubka, Praha: Dybbuk, 2001. ISBN 80-903001-0-3.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-7195-206-0.

TIPPELT, Hynek. *Vztah ideje a afektu u Spinozy – inkrementálně-holistická interpretace*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně, 2011. ISBN 978-80-7414-261-1.

**Elektronické zdroje:**

ARMSTRONG, Aurelia. *The Passions, Power, and Practical Philosophy: Spinoza and Nietzsche Contra the Stoics*, in: *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, No. 1, Special Issue: Nietzsche and the Affects, Penn State University Press, [online]. 2013 [cit. 2016-03-27]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/10.5325/jnietstud.44.1.0006>

GARRET, Don. *Representation and Conciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of Imagination* [online], 2008 [cit. 2016-01-21].

Dostupné z: <http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/2575/garrett.pdf>

HEMELÍK, Martin. *De bono, malo, virtuteque (Ke Spinozovu pojetí mravního hodnocení)*, in: *E-logos* [online], 1995 [cit. 2016-01-21]. Dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/spinoza2.htm>

## 9. RESUMÉ

The aim of this bachelor work is interpretation of Spinoza's ethics within his philosophical conception. The first part is focused on ontology, which fulfills the role of basic core, from which our interpretation continues. The understanding of ontology is necessary for understanding the ethics, at least in Spinoza's case. The second part deals with Spinoza's conception of idea and affect. I find idea as a constituent of affect, which is the main aspect, which allows the *potentia mentis* (power of reason over affects). I also presume that Spinoza's ethics offers the answer on our way of thinking, rather than way of acting. The Spinoza's philosophy including the ethics is holistic. It emphasizes the whole but also accent the connection between things and their relations. I find Spinoza's path to human freedom, happiness and virtue as circular, because it begins and also ends in God. Actually it's *Amor Dei intellectualis*, but because Spinoza conceives God panentheistically, we should understand the top of his ethics as a love to the whole.