

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

**Metafyzika, filosofická antropologie a zvíře u Reného
Descarta a Gottfrieda Wilhelma Leibnize**

Barbora Fiderová

Plzeň 2023

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

**Metafyzika, filozofická antropologie a zvíře u Reného
Descarta a Gottfrieda Wilhelma Leibnize**

Barbora Fiderová

Vedoucí práce:

Mgr. Petr Pavlas Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2023

Prohlášení

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

Plzeň, duben 2023

.....

Poděkování

Na tomto místě bych velice ráda poděkovala Mgr. Petru Pavlasovi, Ph.D. za vedení mé práce, cenné rady a připomínky, které mi napomohly při zpracování tématu bakalářské práce.

Obsah

Úvod	6
2 René Descartes	8
2.1 Substance	9
2.1.1 Substance rozlehlá	10
2.1.2 Substance myslící	13
2.2 Bůh jako nekonečná substance	16
2.3 Tělo a mysl	17
2.4 Člověk a zvíře	18
2.5 Shrnutí	19
3 Gottfried Wilhelm Leibniz	21
3.1 Monády čili substance	22
3.1.1 Složené substance a hmota	23
3.1.2 Vznik a zánik monád	25
3.1.3 Individualita	25
3.1.4 Akcidenty	26
3.1.5 Aktiva monád	27
3.2 Percepce a apercepce	27
3.3 Duše	29
3.4 Člověk a živočich	31
3.5 Předzjednaná harmonie	33
3.6 Bůh	34
3.7 Shrnutí	36
Závěr	37
Seznam literatury	39
Resumé	41

Úvod

Cílem práce je objasnit definici metafyzická, fyzická a člověka u představitelů racionalistické koncepce Reného Descarta a Gottfrieda Willhelma Leibnize. Dovolím si říci, že otázka po vlastní existenci je pro každého člověka, alespoň jednou za život, nevyhnutelná. Každý si totiž položí tu nelehkou otázku „co je člověk?“ Není však jisté, zdali existuje absolutní odpověď. Napříč myšlenkovou historií se formovalo nemálo koncepcí na toto téma a my se pokusíme dvě z nich vysvětlit. Avšak nejprve si budeme muset ujasnit náležitosti filosofických struktur výše zmíněných myslitelů.

Nejprve se zaměříme na pojem „substance“, jejíž definice sahá, až do Antiky, kde byla známá spíše pod řeckým názvem *ἀρχή* (*arché*), v překladu „prvopočátek“ či „základ“. Později přichází Aristotelés s příbuzným slovem *οὐσία* (*úsía*), též „bytí“. Ve zkratce se jedná se o jakousi svébytnou podstatu ve věcech, ke které se pojí akcidenty. Na toto pak navážeme Descartem, jehož metafyzický svět je tvořen dvěma substancemi *res extensa* (věc rozlehlá) a *res cogitans* (věc myslící), které s sebou nesou přívlastek „konečné“, jelikož nekonečnou substancí je pouze Bůh. U první zmíněné substance bude nutné vyložit pojmy, jako jsou „prostor“ a „pohyb“, které budou mít svou důležitost ve vymezení fyzické sféry.

V dalších kapitolách se pokusíme vylíčit Descartův slavný výrok *cogito ergo sum* a s tím i samotnou podstatu myšlení a jeho formy. Mimo to, se dotkneme i psychofyzického problému, který se bude Descartes snažit vysvětlit.

Skrze Descartovu koncepci dvou na sobě nezávislých substancí a jediného nejdokonalejšího Boha budeme s to určit postavení zvířat, která tu s námi na Zemi žijí bok po boku. Jako lidé jsme převážně zastánci toho názoru, že člověk stojí nad zvířetem a u Descarta to nelze vidět jinak.

Od Descartova dualismu se přesuneme k Leibnizovo pluralismu. Tento německý myslitel je jedním z pokračovatelů racionalistického směru. Jeho snaha netkvěla ve vytvoření myšlenkových proudů na „nových základech“, nýbrž usiloval o jakési sjednocení dosavadního myšlení. Jeho spis *Monadologie* je klíčovým bodem pro Leibnizovu filosofii a stejně tak i pro tuto práci.

Stejně jako u Descarta, tak i zde bude zásadní určit Leibnizovo pojetí substancí neboli monád. Zde už nebudeme rozlišovat věci na rozprostraněné a myslící, ale pouze na neredukovatelná jsoucna, která jsou v základu metafyzická. I přes to, že Leibnizova filosofie je nemálo obtížná, pokusíme se vytyčit určité náležitosti, které jsou pro naše téma hlavní, nejenže

je to důležité, ba dokonce nutné, abychom byli s to pochopit svět založený na abstrakci, která se subjektu jeví pouze v skrze svou maličkost. Jak se v práci dále dozvíme, naše nazírání okolního světa upíná zrak pouze k agregátům a složeným substancím. Je však otázkou, co se skrývá pod pojmy „agregát“ a „složená substance“.

Obdobně jako u Descarta se zmíníme o charakteristikách, které k substancím přísluší. Mezi ně patří například akcidenty, které jsou substancí předkládány u obou myslitelů, avšak v odlišném pojetí. Leibniz bude každé monádě připisovat individualitu, a tím i individuální akcident. Descartes bude zastávat pouze dva akcidenty, a to „myšlení“ a „rozlehlost“.

Neméně důležité budou pojmy percepce a apercepce, kterými se Leibniz bude odlišovat od Descarta, zejména v pojetí zvířete a odejme zvířeti nálepku „stroj“.

I u Leibnize narazíme na problematiku, která se v jeho filosofii vyskytuje. Jde zejména o výskyt fyzických věcí v reálném světě. Leibniz sice předloží teorii o předzjednané harmonii, která zapříčiňuje každý jednotlivý chod na tomto světě, avšak jasná struktura, z níž se stává metafyzické jsoucno jsoucnem fyzickým, nám zůstane zcela skryta. V tuto chvíli nám zbude pouze víra v Boha, jenž předzjednal vše tak, jak má být.

A v samotném závěru se u obou představených myslitelů pokusíme nalézt odpověď na naši první otázku, tedy „co je člověk?“

1 René Descartes

René Descartes, latinsky Renatus Cartesius, se narodil 31. března 1596 v La Haye ve Francii. Již jako jednorozční dítě přišel o matku. V roce 1606 vstoupil do uznávané jezuitské koleje v La Flèche, kde studoval v letech 1604 – 1612, a získal tak jedno z nejlepších možných vzdělání tehdejší doby.¹ Jeho touha po uznání tam přesto, jak později napsal v částečně autobiografické *Rozpravě o metodě*, nebyla dosti naplněna. Mezi lety 1614 a 1615 tedy opouští La Flèche a několik let studuje v Poitiers, kde roku 1616 získává licenciát z práv.² Jeho nutkavá touha po poznání ho přivádí k tomu, že roku 1618 nastupuje jako dobrovolník do vojska Mořice Nasavského. Descartes je často uváděn i do vztahu k českým dějinám, kde měl válčit v bitvě na Bílé hoře, avšak pravdivost této informace je v dnešní době spíše pochybná. V následujících letech podnikal rozsáhlé cesty, které ho zavedly nejprve do severního Německa a Dánska, poté zpět do Itálie.³ V letech dobrovolného vyhnanství v Nizozemsku (1629 – 1649) napsal pojednání *Vášně duše*, které bylo věnováno Alžbětě Falcké, dceři Fridricha Falckého, též přezdívávaného „zimní král“.

Další událostí Descartova života, jež má velký význam pro české dějiny, bylo setkání s J. A. Komenským, které se uskutečnilo v době Descartova holandského exilu v roce 1642. Jejich přátelská debata trvala několik hodin a byla konkrétní i přes jejich rozdílná stanoviska. Ke konci svého života, kdy Descartes pobýval ve Stockholmu na dvoře královny Kristiny, došlo ke změně jeho dosavadních každodenních standardů. Jeho zvyk spát do poledních hodin, a změna teplého podnebí na to skandinávské, měly na Descarta neblahý vliv. S královnou se mohl setkávat jen v pět ráno, jelikož to byla chvíle, kdy měla královna čas na svého preceptora. 11. 2. 1650 Descartes umírá na zápal plic.⁴ Descartes i Francis Bacon se tak podle Ivo Treteryho stávají jakýmsi „moderními mučedníky vědy“: oba zemřeli na chorobu, jež byla neblahým důsledkem toho, že přepínali své síly při vědeckých aktivitách. Snad i proto se stali zakladateli dvou hlavních novověkých filosofických směrů: racionalismu a empirismu.⁵

¹ RÖD, W. *Novověká filosofie I*, s. 62–63.

² RÖD, W. *Novověká filosofie I*, s. 63.

³ RÖD, W. *Novověká filosofie I*, s. 65.

⁴ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 297–298.

⁵ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 297–298.

1.1 Substance

Samotný pojem substance, jakožto něčeho, co je v daném jsoucnu to neměnné a co přetrvává všechny změny, je převzato z latinského slova „*substare*“ (předpona „sub-“ znamená „-pod“, „stare“ je sloveso „-stát“).⁶ V češtině je proto pro substanci synonymem slovo „podstata“, čili „něco, co „stojí pod věcmi“. Podíváme-li se ještě hlouběji do minulosti, zjistíme, že pojem, o kterém hovoříme, se nejdříve označoval jako „prvopočátek“ (řecky „*arché*“, též znamenající základ). S jeho pomocí se mělo vyjádřit to, že svět je celek, ve kterém panuje jednota, a tato jednota je právě způsobována všemu společným „základem“.⁷ Také lze její význam nastínit v dalším sémanticky příbuzném řeckém výrazu „*úsia*“, neboli „bytí“. S tímto označením jsou přichází jako první Aristotelés, pro něhož je substance substrát, podmět, který řadí na první místo ve svých kategoriích.⁸ Tato definice se však liší od pojetí Descarta i Leibnize. Aristotelés totiž vidí podstatu ve značně rozsáhlém spektru. „Podstata (*úsia*) v nejvlastnějším, prvním a hlavním smyslu je ta, která ani nevyovídá o nějakém podmětu, ani není v nějakém podmětu. Příkladem je „určitý člověk nebo určitý kůň.“⁹ Nutno dodat, že je to jsoucno, které je svébytné, opravdové, samo o sobě, jedinečné bytí. K němu se pojí akcidenty, které k substanci přináležejí nahodile. Způsobují pohyb, či proměnu jsoucna, ale neváží se k němu nutně.¹⁰ Pokud se akcidenty mění nebo mizí, jsoucno zůstává tímtež jsoucnem, nemění se tedy jeho identita, a ani jsoucno nezaniká, je-li zbaveno akcidentu¹¹.

Substance tak byla přes helenismus, byzantskou a středověkou arabskou filosofii až po vrcholně a pozdně středověkou univerzitní filosofii interpretována jako nitro jsoucího, které je stálé, neměnné, i když jsoucno, navenek prochází změnou. Tato definice pojmu přetrvala až do novověku.¹²

Descartes definuje substanci jako „věc, která ke své existenci nepotřebuje žádnou jinou věc.“¹³ Poznání substance je závislé na nazírání vlastností, které by se zde daly připodobnit k Aristotelovým akcidentům, jež se k ní vztahují, ale nelze říci, že by je samotná substance potřebovala ke své existenci. Descartes přichází s tím, že existují – kromě absolutní,

⁶ ŠPŮR, J. *Úvod do systematické filosofie I.*, s. 118.

⁷ ŠPŮR, J. *Úvod do systematické filosofie I.*, s. 118.

⁸ Tato teze je zřejmá z Aristotelova spisu *Kategorie*.

⁹ ARISTOTELÉS. *Kategorie*, s. 34.

¹⁰ JIRÁSEK, I. *Descartes z pohledu nesubstančního myšlení*, s. 121.

¹¹ „**Akcidens**, případek (1. *accidens*, n. *Akzidens*, f. *akcidence*, a. *accidental property*), to, co nepatří k podstatě, co se mění, co je jen nahodilé, může býti i jinak, aniž se podstata věci změnila. Srv. Substance.“ – Definice převzata: KRATOCHVÍL, Z.; ČERNOCKÝ, K.; CHARVÁT, O. *Filosofický slovník*, s. 7.

¹² ŠPŮR, J. *Úvod do systematické filosofie I.*, s. 118.

¹³ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 53.

nestvořené a nekonečné substance, kterou je Bůh – dvě relativní substance, a to substance rozlehlá (*res extensa*) a substance myslící (*res cogitans*). Obě tyto substance mají jednu hlavní vlastnost (atribut), která určuje jejich přirozenost a esenci a vztahují se k ní všechny ostatní vlastnosti.¹⁴ Vždy vnímáme módy, případně atributy těchto substancí spíše, než samotné substance.

Descartes ve svém myšlení nachází jedinou substancí nadřazenou čemukoli, která nepotřebuje žádné jiné určení, totiž Boha.¹⁵ Právě k této absolutní substancí se vážou dvě relativní substance, jež mají určení „rozlehlosti“ a „myšlení“. V posledku však ani rozlehlý a duchovní svět nejsou úplné substance. Úplnou substancí je pouze Bůh. Jen Bůh je v každém ohledu nezávislý, kdežto relativní substance nejvyšší. Ač *res cogitans* a *res extensa* jsou ve světě zcela soběstačné, metafyzicky jsou vázané na Boha. Nabízí se zde proto otázka, jaký je metafyzický rozdíl mezi absolutní a nestvořenou substancí (Bohem) na jedné straně a relativními, stvořenými substancemi (věcí myslící a věcí rozlehlou) na straně druhé. „Bůh jest“ a „svět jest“ – v obou výrocích vypovídáme „bytí“, ale kdyby byl význam onoho „jest“ zcela totožný (univoční), mělo by stvořené stejnou metafyzickou dignitu jako nestvořené. Nestvořené by tak bylo sníženo na úroveň stvořeného. Tento tradiční problém byl velkým tématem středověkého sporu mezi dvěma hlavními zastánci realistické filosofie, tomisty a scotisty: Je „bytí“ jednoznačný pojem? Je ve stejném smyslu vypovídáno o substancích i akcidentech? A především, je Bůh „stejně“ jako ostatní jsoucna? Tomisté obvykle argumentovali – v intencích nauky Tomáše Akvinského – ve prospěch nějaké formy analogičnosti pojmu „bytí“ a „jsoucna“? Následovníci Dunse Scota tvrdili, že vysvětlení prostřednictvím analogie jakožto středu mezi jednoznačností (univocitou) a víceznačností (ekvivocitou) není logicky udržitelné. Ve 20. století problém značně oživil (kromě postanalytických filosofů) Martin Heidegger.

1.1.1 Substance rozlehlá

Jak už bylo zmíněno výše, hlavním atributem substance rozlehlé je právě rozlehlost, také můžeme říci prostornost, prostorovost či rozprostraněnost: „[...]rozlehlost je to bytostné ustrojení jsoucna, o němž tu mluvíme, které před všemi ostatními bytostnými určeními již musí, být – tím, čím jsou.“¹⁶ K rozlehlé substancí se pak vztahují velikost čili samotná rozlehlost do délky, šířky, a hloubky, tvar, pohyb, poloha, dělitelnost částí a podobně.¹⁷ K tomu, abychom

¹⁴ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 55.

¹⁵ JIRÁSEK, I. *Descartes z pohledu nesubstančního myšlení*, s. 122.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 115.

¹⁷ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 51.

ukázali rozlehlost těles, musíme nejdříve věc zbavit všech tzv. sekundárních kvalit, nebo jak říká Descartes „nepřirozeností“ (chuť, barva, atd.), kterými disponuje a které jsme schopni smysly nazřít. To, co vnímáme jako světlo, barvu, chuť, vůni, zvuk, a také všechny hmatové kvality mají existenci spíše v nás samých (v subjektu). A protože dle Descarta smysly klamou, tak „vše, co smysly vnímáme, k nám bezpochyby přichází od nějaké věci, která je různá od naší mysli.“¹⁸

Ve výsledku nám vznikne jakési „holé“ těleso, u kterého můžeme určit jen rozlehlost v prostoru. Tělesná substance je nejen rozlehklá, ale také dělitelná do nekonečna.

1.1.1.1 Prostor

„Prostor čili vnitřní místo a tělesná substance v něm obsažená se rovněž neliší skutečně, ale pouze co do způsobu, kterým je obvykle pojímáme, neboť ve skutečnosti je rozlehlost do délky, šířky a hloubky, která zakládá prostor, zcela totožná s tou, která zakládá těleso.“¹⁹ Ať už se tedy jedná o těleso či prostor, jejich přirozenost je zcela totožná, a to je rozprostraněnost. Pokud se těleso, které vyplňuje prostor, změní, neznamená to, že se mění rozlehlost prostoru, ale zůstává stejná, pokud má stále tentýž rozměr a tvar a zachovává tutéž polohu mezi vnějšími tělesy, kterými jej vymezuje.²⁰ I přes proces zbavení tělesa jednotlivých „nepřirozeností“ zůstává těleso tělesem rozlehlým do délky, šířky a hloubky, neboť při zdvižení tělesa z prostoru či místa, na němž je, pokládáme za zdviženou i jeho rozlehlost, kterou nahlížíme jako jedinečnou a od něj neoddělitelnou.²¹

Descartes uvádí rozdíl mezi místem a prostorem. Říká, že často dochází k jejich záměně. „Vždyť jména místa nebo prostoru neznamenaají něco různého od tělesa, o němž se říká, že je na daném místě, ale označuje pouze jeho rozměr, tvar a polohu mezi jinými tělesy.“²² Pokud tedy vezmeme těleso, například skříň, která bude větších rozměrů a položíme ji na místo druhého tělesa menších rozměrů, například vázy, nebude to znamenat, že se mění prostor. I kdyby se mohlo zdát, že v místech vázy je teď menší prostor, protože byl nahrazen skříní, prostor zůstává nedotčen a jediná změna je v poloze daných těles. Je nutno vysvětlit, jakým způsobem můžeme danou polohu určit, a to provedeme tím, že začneme přihlížet k nějakým jiným tělesům, která nahlížíme jako nehybná.²³ Tímto způsobem pak „[...] můžeme říci, že

¹⁸ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 83.

¹⁹ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 93.

²⁰ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 93.

²¹ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 93.

²² DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 95.

²³ DESCARTES, R., *Principy filosofie*, s. 97.

tatáž věc v tomtéž čase mění a nemění místo.“²⁴ Descartes dále říká, že neexistuje prázdný prostor: „Filosoficky chápané prázdno, tj. něco, v čem není vůbec žádná substance, zjevně nemůže existovat, protože rozlehlost prostoru či vnitřního místa se nerůzní od rozlehlosti tělesa.“²⁵ Pokud ve sklenici nebude žádná voda, často přicházíme v omyl, že sklenice je prázdná, avšak není tomu tak, sklenice může být naplněna vzduchem. „[...] a přece, když později, nepamětlivi toho, co je u prostoru třeba chápat jmény „prázdnó“ a „nic“, říkáme, že je prázdný, domníváme se, že neobsahuje nejen nic smyslům přítomného, ale vůbec žádnou věc.“²⁶

1.1.1.2 Pohyb

Co je pohyb? A jak jej Descartes chápe? Soběstačnost substance nás zavedla k pohybu, který je jí vlastní; může být pohybována i nevlastním způsobem, jde ale pak o „násilí“.²⁷ To lze vysvětlit například tím, když osoba kopne do míče, čímž zde vykoná násilný pohyb vůči míči. V celém vesmíru existuje jedna a táž látka, ježto je poznávána pouze skrze to jediné, a to, že je rozlehlá.²⁸ Rozprostraněnost tělesa závisí právě na změně pohybu či klidu jeho částic. Pokud si budou částice zanechávat stejnou míru pohybu nebo klidu, můžeme to nazvat jako jakési pojídlo, které udržuje dané těleso v určitém stavu. Veškeré obměny látky čili veškerá různost jejich forem závisí na pohybu.²⁹ Nezáleží zde na tom, jestli je sklenice rozbitá, či nikoli, její podstata se nemění, dokud si zanechává stejný pohyb částic.

V běžném smyslu není pohyb nic jiného než činnost, kterou se nějaké těleso stěhuje z jednoho místa na jiné.³⁰ Těleso nemusí mít jen jeden pohyb, ale může se účastnit i na jiných pohybech, a to tedy „[...] je-li částí jiných těles mající jiné pohyby.“³¹ Descartův příklad takového společného pohybu zní takto: „Když má někdo, kdo se prochází po lodi, v brašně hodiny, budou se kolečka těchto hodin pohybovat pouze jedním sobě vlastním pohybem. Budou se ale podílet i na jiném pohybu, nakolik tvoří jednu část látky s člověkem, který se prochází [...]“³² Vztah pohybu by se mohl dále rozšiřovat do stále komplexnějšího „společného pohybu“, kam až by to naše samotná mysl dokázala. Ale poněvadž není snadné pochopit tolik

²⁴ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 97.

²⁵ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 99.

²⁶ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 101.

²⁷ SOBOTKA, M. *Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii*, s. 364.

²⁸ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 107.

²⁹ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 99.

³⁰ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 107.

³¹ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 115.

³² DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 115.

pohybů zároveň, ani je nelze všechny poznat, postačí v každém tělese uvážit ten jediný pohyb, který je mu vlastní.³³

Kdybychom tento princip „redukce“ aplikovali na příkladu kuličky, kterou pozorujeme v jejím přímém pohybu, většinou zohledníme jen jeden pohyb (a to, že se pohybuje rovně), přestože kulička samotná se pohybuje v kruhovém pohybu a zároveň rovně ve vztahu trasy, po které se pohybuje.

Jak je to možné? Všechna místa v prostoru jsou totiž vyplněna tělesy a tytéž části látky jsou vždy přiřazeny stejným místům, z čehož vyplývá, že každé těleso se pohybuje v kruhu.³⁴ Jinak řečeno, pokud přesuneme jeden předmět na jiné místo, hned jeho místo zaujme jiný předmět.

Po stručném popisu fungování pohybu těles je nyní nutno objasnit, co nebo kdo je první příčinou pohybu. Tímto prvním hybatelem je dle Descarta Bůh, který „[...] na počátku stvořil látku zároveň s pohybem a klidem a zároveň svou řádnou součinností v ní celé zachovává právě tolik pohybu i klidu, kolik jej do ní tehdy vložil.“³⁵

1.1.2 Substance myslící

Po objasnění, co je a jak se historicky neslo pojetí substance, se dostáváme ke druhé substanci, totiž k substanci myslící. Se jménem Descartes se často pojí jeho slavné *cogito ergo sum*³⁶, které bude i hlavním tématem této podkapitoly. Jak tedy k této tezi Descartes došel? Samozřejmě přes pochybnost, která formuje jeho hledání pevného základu k vysvětlení metafyzického světa „[...] totiž odstraňovat vše, co připouští sebemenší pochybnost [...] a budu pokračovat, dokud nepoznám něco jistého, nebo když nic jiného, alespoň s jistotou to, že nic jisté není.“³⁷ Zaměříme se zde na to, co je vlastně podle Descarta jisté.

Za prvé bychom ale měli objasnit pojem „subjekt“. Připustíme-li totiž skutečnost myšlení, musíme doplnit podmět, kterým je právě „ego“, myšlení tedy vycházející ze mě samého, nikoli z objektů. Descartes poprvé implicitně stanovuje „subjekt“ v moderním, novověkém smyslu jakožto protipól objektu. Tohoto termínu sice neužívá, nicméně „ego“ sehrává roli podkladu „subjektu“, toho, co je myšleno, a toto myšlené spolu s myšlením tvoří obsah „vědomí“, které se užívá od Descartovy doby.³⁸

³³ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 115–117.

³⁴ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 117.

³⁵ DESCARTES, R. *Principy filosofie*, s. 123.

³⁶ Myslím, tedy jsem.

³⁷ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 37.

³⁸ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 301.

Abychom ale došli k samotnému výroku „myslím, tedy jsem“, je nutné stanovit, co vše spadá do činnosti myšlení, jaký je jeho akcident a módy.

1.1.2.1 Ideje a formy myšlení

Začneme vymezením slova „ideje“. Descartes explicitně definuje ideu takto: “Je to forma jakékoli myšlenky, jejímž bezprostředním vnímáním jsem si právě téže myšlenky vědom.“³⁹

Descartes se zmiňuje o idejích například ve třetí *Meditaci*:

„Některé (myšlenky) z nich jsou jakoby představy věcí a výhradně jim ve vlastním smyslu přísluší jméno, idea': třeba když myslím člověka, chiméru, nebe, anděla či Boha.“⁴⁰

Z citovaného úryvku je patrné, že věci jsou jen představy věcí v našem myšlení. Není tedy zřejmé, že bychom věci dokázali pojmout takové, jaké jsou „samy o sobě“, nýbrž že je dokážeme pouze nazírat skrze subjektivní myšlení. Idea tedy sehrává vlastnost reprezentovat či zpřítomnit určité věci v naší mysli, protože „[...]vždy postihují nějakou věc jako subjekt své myšlenky [...]“⁴¹ Dalo by se tedy říci, že přijímáme vždy jen nedokonalou podobu věcí, jelikož dokonalé poznání je určeno jen a pouze Bohu, říká Descartes. Vnější předměty jsou pojaty jakožto fenomény mysli, totiž nepoznáváme věci bezprostředně, ale nýbrž jako naše ideje o věcech.⁴² Předmětem našeho poznání nejsou totiž předměty vnějšího světa, ale naše obrazy, dojmy, ideje, které tyto věci reprezentují.⁴³ K tomuto závěru Descartes došel pomocí souvislého snu, jenž měl poukázat, že věci se nám mohou jevit ve snu stejně jako ve skutečnosti. Přichází však na to, že obrazy ve snu musí být vytvářeny podle skutečných věcí, a stejně tak tělesné končetiny nejsou jen zdánlivé, nýbrž že skutečně existují.⁴⁴ To, jak si člověk utváří obraz o vnějším světě, je zapříčiněno získanými idejemi. Tyto ideje, jež poznáváme skrze sama sebe na základě našeho smyslového vnímání, mohou být často zkreslené. Pokud například hledím na měsíc, který zrovna září na nebi, uvidím malou bílou kuličku, kdežto z astronomického hlediska víme, že velikost tohoto měsíce není stejná jako při pohledu na nebe.

I když má sice idea vlastnost reprezentovat, není to zdaleka vše, co může být představováno, jelikož „myšlení pokrývá také něco víc než podobu té věci. Jedny z těchto myšlenek se nazývají, chtějí' či, stavy', druhé pak, soudy'.“⁴⁵ To, jak jsou nám věci reprezentovány, není zde ani tak důležité, tak, jako samotná existence forem myšlení. Kdyby

³⁹ Blíže viz MARVAN, T. *Smyslové vnímání jako druh „myšlení“ u Descarta*, s. 71.

⁴⁰ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 55.

⁴¹ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 55.

⁴² TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 301.

⁴³ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 301.

⁴⁴ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 301.

⁴⁵ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 55.

byl kámen ve skutečnosti jiný⁴⁶, nemůžeme popřít fakt, že se nám samotná idea kamene jeví. Stejně tak nelze pochybovat o chtění. Nelze totiž popřít, že si zrovna něco přejeme. Descartes však apeluje na soudy: „Hlavní a nejčastější chyba, jež se v nich může vyskytnout, spočívá v mém souzení, že ideje, které jsou ve mně, jsou podobné jakýmsi věcem ležícím vně mne nebo jsou s nimi shodné [...]“⁴⁷ „Ve mně“ můžeme chápat jako „objektivní“⁴⁸ smyslové vjemy, ať už se jedná o rozlehlost, tvar či zvuky, světlo apod. „Vně mne“ lze přiřadit k „subjektivním“ smyslovým vjemům, které se vážou k nám, například k našemu tělu, nazýváme je stavy – bolest, citové rozpoložení atd.

Co se týče smyslového vnímání, často tím míníme situaci, kdy na nás jako na tělo působí vjemy okolí, jako je tomu například u bolesti ruky, kterou nám způsobila nějaká vnější činnost, dalo by se říci, že „těleso zapůsobilo na těleso“. T. Marvan v článku *Smyslové vnímání jako druh „myšlení“ u Descarta* uvádí příklad bolesti nohy. Zde za pomoci idejí se nám reprezentuje stav okolního světa a vlastního těla. Idea napomáhá k vědomí bolesti nohy „[...]mezi mou mysl a ideu této bolesti nevstupuje nic dalšího, žádný prostředník; mé vnímání ideje bolesti, jak Descartes říká, je bezprostřední.“⁴⁹ To, jak se k nám, jako subjektu, dostávají podměty vnějšího okolí, je zapříčiněno naší myslí. Je to jakési spolupůsobení naší mysli a fyzického světa. Nutno dodat, že Descartes nemíní smyslovým vnímáním něco jiného od myšlení. Tím, jak k nám vjemy přicházejí, někdy i proti naší vůli, nám může připadat, že k nám přicházejí z jiných těles než je moje vlastní tělo,⁵⁰ což podle Descarta není pravdivé poznání.

1.1.2.2 Nalezení jistoty

K nalezení jistoty nasazuje Descartes lstivého podvodníka, který má za úkol neustále klamat, ale i přes všechny klam je zřejmé, že nikdy nezpůsobí, abych byl nic, budu-li myslet, že jsem něco.⁵¹ Stejně tak by bylo těžké popírat skutečnost, že při pochybnosti člověk nepochybuje.⁵² Popřu-li vše okolo mě, vždy bude jistota, že myslím. Též nemůžeme myslet „nic“ a přitom soudit, že „nic“ neexistuje. Jak tedy můžeme vědět o věcech, které jsou kolem nás? Víme-li o věcech jen díky tomu, že soudíme, pak je existence subjektu formulujícího soudy jistější než existence věcí.⁵³ Nutno vysvětlit, jak jsou chápány soudy. Z předešlých stran víme, že tělesa

⁴⁶ „Jiný“ je myšleno, že vidíme pouze ideu kamene, nikoli kámen v dokonalosti, jež je určeno pouze Bohu.

⁴⁷ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 55.

⁴⁸ Vážou k vnějším věcem.

⁴⁹ MARVAN, T. *Smyslové vnímání jako druh „myšlení“ u Descarta*, s. 72.

⁵⁰ COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 151.

⁵¹ GOMBÍČEK, P. *Ke vztahu vědomí a myšlení u Descarta*, s. 39.

⁵² RÖD, W. *Novověká filosofie I.*, s. 96–97.

⁵³ RÖD, W. *Novověká filosofie I.*, s. 98.

mají schopnost měnit své vlastnosti (módy), avšak pro subjekt zůstane svíce pojmově stejná i přes to, že změní tvar. Taktéž můžeme soudit na základě zkušenosti ostatní fyzické jevy. Vždy nazíráme jen vlastnosti, které přisuzujeme určitému tělesu. Pokud vidíme osoby zahalené v zimním oblečení, přisuzujeme tuto vlastnost oblékat se do kabátů a klobouků člověku, soudíme, že proměnlivé vlastnosti jsou určením něčeho, co je má a co přetrvává, zatímco vlastnosti se mění.⁵⁴ Těžko by mohl mít kámen stejnou schopnost halit se do oděvů jako člověk. Zde vidíme, že schopnost usuzovat výpovědi na základě vlastností se mnohokrát stává klamnou. Descartes přichází na jedinou jistotu skrze „[...] výpověď *Já jsem, já existuji*, je nutně pravdivá, kdykoli ji pronesu nebo pojmu myslí.“⁵⁵ To, že právě myslím, ať už o klamu, či neklamu, vždy budu myslet.

Descartes se zmiňuje o možné existenci zlotřilého démona, který by nás mohl klamat. Avšak poté si položí otázku, proč by měl touhu nás mást? Jde tu o problém pravdivosti našeho evidentního poznání. Ten Descartes nakonec řeší argumentem tzv. „pravdivosti Boží.“⁵⁶

1.2 Bůh jako nekonečná substance

Konečně docházíme k poslední substanci – k Bohu. Už víme, že předešlé substance jsou v metafyzickém světě vázané na Boha. Také jsme zjistili, že *res extensa* a *res cogitans* spadají do kategorie konečných substancí, kdežto zde budeme hovořit o nekonečnosti. Descartes definuje Boha takto: „Jménem, Bůh chápu jakousi nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající, nanejvýš mocnou substanci, která stvořila jak mne, tak cokoli jiného, co existuje – pokud něco jiného existuje.“⁵⁷ To, že pro nás Bůh existuje, nám bylo vtisknuto (samotným Bohem) do naší přirozené výbavy pomocí vrozených idejí, do kterých místo něho patří i základní axiomata matematiky a geometrie, jedná se o jakási semena vědění, která jsou známá „sama sebou“ skrze světlo našeho rozumu.⁵⁸

Co se týče nekonečnosti, jak je možné, že dokážeme vůbec myslit nekonečno? A jak víme, že Bůh je nekonečný? Skrze ontologický důkaz Boží existence dochází Descartes k tomu, že pokud jsme s to chápat svou konečnost, musí tomu tedy předcházet idea nekonečnosti, abychom se dokázali takto vymezovat. Jestliže v nekonečné substanci, oproti té konečné je více reality, vyvozujeme, že idea nekonečného musí předcházet ideji konečné.⁵⁹ Rozšiřuje se nám

⁵⁴ RÖD, W. *Novověká filosofie I.*, s. 98.

⁵⁵ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 39.

⁵⁶ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 302.

⁵⁷ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 65–67.

⁵⁸ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 303

⁵⁹ COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 131.

zde povědomí o tom, co je Bůh. Nejenže je nekonečný, ale je také prvním hybatelem, je také stvořitelem nás samých jakožto substance myslící. Jestliže Descartes postupuje principem kauzality, jež tkví v nalézání jednotlivin, které směřují k obecnému, byla zde zmíněna právě nekonečnost, která implikuje vědomí konečnosti, pak tedy musí být jsoucnem vytvářejícím nižší jsoucna právě Bůh. Zajímavou otázku klade F. Copleston:

„Mohu se ptát, zda já, který vlastní ideu nekonečné a dokonalé bytosti, mohu existovat, pokud taková bytost neexistuje. Je možné, že odvozuji svou existenci sám od sebe, od svých rodičů nebo z nějakého jiného zdroje, který je méně dokonalý než Bůh?“⁶⁰

Descartes odpovídá, že pokud bych byl sám tvůrcem vlastního bytí, pak by se ztratily jakékoli formy myšlení a stal bych se dokonalostí samou, totiž Bohem. Jako další argument uvádí, že za předpokladu naší síly stvořit sebe sama bychom si tento akt zřejmě uvědomovali⁶¹, zde se mi nabízí připodobnění; jistě si nepamätujeme období v lůnu, natož pak první „zrození“ nás samých. Ve výsledku je pro Descarta substance Boha ta nejvyšší dokonalá, nám vrozená, i když nemáme schopnost ji nalézat v nejjasnější podobě, a ani nám nejsou přiděleny takové vlastnosti, které by mohly samotnou existenci Boha popírat.

1.3 Tělo a mysl

Jak tedy může fungovat tělo spolu s myslí? Zjistili jsme, že jak substance myslící, tak substance rozlehlá jsou na sobě zcela nezávislé, každá funguje sama za sebe, každá může existovat bez té druhé a navzájem se mohou pouze doplňovat. Jedná se o takzvaný substanční dualismus. Další rozdílností těchto substancí je v jejich dělitelnosti, říká Descartes. Zatímco myšlení nemůže být dělitelné z toho důvodu, že nedokážeme myslet více myšlenkových forem zároveň, u těla můžeme odejmout například nohu a v mysli se nic nezmění, ani nemůžeme myslet rozlehlou věc bez toho, abychom ji naším myšlením nerozdělili.

Descartes se však pokusil o vysvětlení, jak tyto dva články spojit. Duše je spojena s celým tělem a nelze ji vyloučit z ostatních částí těla, jelikož tělo je v jistém smyslu nedělitelné.⁶² Místo, kde duše provádí své funkce⁶³, se nachází podle Descarta v šišince neboli epifyze. Na to přichází Descartes tím, že si povšimne složení mozku a usoudí, že části mozku jsou dvojité, stejně tak nazíráme věci dvojitým způsobem skrze obě oči, a to ho nutí hledat centrum, kde se dva obrazy jedné věci stávají jednotou. Tím místem je právě šišinka, ve které

⁶⁰ COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 131.

⁶¹ COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 132.

⁶² COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 157.

⁶³ Duše provádí skrze šišinku své funkce, ale to neznamená, že zde duše vzniká, ani že je šišinka místem duše.

se „[...] obrazy a jiné impresy slučují prostřednictvím duchů.“⁶⁴ Lze namítat, že šišinka není jediným nepárovým orgánem v těle, například žaludek, slezina se také vyskytují bez svého páru.

Co si ale můžeme představit pod pojmem duše? Můžeme říci, že myšlení pochází z duše. Musí být zvlášť stvořena a nestačí, aby byla vložena do lidského těla, jako je postaven kormidelník do své lodi, nýbrž je potřeba, aby byla k tělu úzce spojena, pokud nechce pohybovat jen údy.⁶⁵ V *Rozpravě o metodě* se nám dostává dalšího vysvětlení: „[...] jsem substance, jejíž všechna podstata čili přirozenost je toliko myšlení, a jež ke své existenci nepotřebuje žádné místo ani nezávisí na žádné hmotné věci. Takže toto Já, tj. duše, kterou jsem tím, čím jsem, je naprosto rozdílná od těla, ba lze ji snáze poznat než tělo, a i kdyby ho nebylo, byla by tím, čím jest.“⁶⁶ Při použití termínu duše se Descartes drží převážně anticko-středověkého rozlišení rozumové a smyslové oblasti.⁶⁷

To, jak se pak duše rozprostírá v celém těle, je zapříčiněno malými duchy, kteří nejsou nic jiného než tělesa, která se pohybují velmi rychle a zároveň jsou velice malá.⁶⁸ Jak tedy lze pohybovat tělem? Tak, že několik těchto duchů se skrze póry v mozku dostává do nervů a z těch pak do svalů, což následně vede k pohybu těla.⁶⁹

Descartes trvá na tom, že lidská přirozenost je reálné substanciální spojení mysli a těla. Toto sjednocení nemá vysvětlit neuchopitelné interakce mysli a těla, ale představuje Descartův pohled na lidskou osobu jako na vědomého a ztělesněného činitele.⁷⁰ I přes to, že Descartes popisuje mysl jako zcela nezávislou na těle v platonských termínech, tak explicitně odmítá platonský pohled na člověka jako na mysl náhodně spojenou s tělem.⁷¹

1.4 Člověk a zvíře

Abychom určili postavení člověka ve světě, poukážeme, jaký vztah panuje mezi člověkem a zvířetem. Toto rozlišení nacházíme v *Rozpravě o metodě*, kde se Descartes zmiňuje o rozdílech v řeči mezi člověkem a zvířetem. Člověk si vždy dokáže vytvořit jazyk či znaky pro popsání svých myšlenek, i přes to, že by zrovna nedisponoval zdravým sluchem, a ani k tomu nepotřebuje překypovat sebevětší inteligencí. Pro zvířata je toto nemožné, nevlastní totiž

⁶⁴ DESCARTES, R. *Vášeň duše*, s. 53.

⁶⁵ DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*, s. 42.

⁶⁶ DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*, s. 27.

⁶⁷ MACHULA, T. *Duše a mysl, aneb, Cesta tam a zase zpátky*, s. 648.

⁶⁸ DESCARTES, R. *Vášeň duše*, s. 37.

⁶⁹ DESCARTES, R. *Vášeň duše*, s. 38.

⁷⁰ ALANEN, L. *Reconsidering Descartes's notion of the mind-body union*, s. 3.

⁷¹ ALANEN, L. *Reconsidering Descartes's notion of the mind-body union*, s. 4.

rozum, který je člověku vlastní. Protože i člověk skrze sebemenší rozum dokáže porozumět ostatním, stejně tak hluchoněmý dokáže naučit svou znakovou řeč další lidi. Jestliže by měla zvířata trochu rozumu, mohla by naučit svou řeč nás. Rovněž lze zvířatům odeprít duši, poněvadž kdyby ji měla, znamenalo by to, že ve své dovednosti v určitých úkonech, které by byly v opozici s člověkem na mnohem vyšší úrovni, by jednala lépe ve všem.⁷²

Descartes tedy odebírá zvířatům rozumnou duši, lze je tedy připodobnit ke „strojům“, které fungují jen na jakýchsi příkazech, což je běžné chápání Descarta. Je však nutné zmínit, že i člověk je z části strojem. „Jak lidé, tak zvířata jsou pro Descarta příslušně uspořádanými stroji a stejně tak jsou živými bytostmi.“⁷³ To, v čem se člověk zásadně liší od zvířat, jak jsme se dozvěděli výše, je vlastnost rozumu (neboli rozumné duše). Ten však nemění nic na tom, jak jsou věci na světě mechanicky uspořádány. „Co více, dokonce i takový projev, jakým je to, co nazýváme život, není třeba vysvětlovat opět jinak než mechanisticky, z hlediska dispozice orgánů a materiálně“⁷⁴ Za tento život jsou zodpovědní živočišní duchové (*spiritus animalis*), kteří jsou obsaženi v krvi, jakožto materiální částičky, jež jsou odpovědné za pohyb a životní projevy.⁷⁵

V dnešní době už lze proti teorii o tom, že zvířata nemají žádné vědomí, dosti namítat. Například šimpanzi jsou schopni sami sebe poznat v zrcadle, což vede k určení vyššího intelektu. Abychom totiž mohli poznat svět, musíme mít povědomí sami o sobě a to šimpanzi očividně mají. Jedná se o zrcadlový test sebeuvědomění vytvořený Gordonem G. Gallupem z roku 1970, který na základě experimentu stavěl zvířata proti zrcadlu a zjišťoval, zdali mají povědomí sami o sobě. Na základě toho bylo zjištěno, že toto uvědomění má několik druhů zvířat. Tím, že Descartes odebral zvířatům duši a zároveň jim odňal i myšlení, které napomáhá k uvědomování si sama sebe, pak by mohla být na základě tohoto experimentu jeho teorie vyvrácena.

1.5 Shrnutí

Jak tedy lze chápat člověka? V *Meditacích* se nám dostává vymezení člověka následovně: „Inu, je to věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, něco si představující a smyslově vnímající.“⁷⁶ V zásadě je člověk věc myslící, to bylo patrné už z předešlých kapitol. Pokud tedy vezmeme duši, ze které mysl vychází, a připojíme-li k ní fyzické tělo, se kterým je

⁷² DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*, s. 42.

⁷³ VODIČKA, V. *Co je na životě tak zvláštního? Příklad redukcionismu René Descarta*.

⁷⁴ VODIČKA, V. *Co je na životě tak zvláštního? Příklad redukcionismu René Descarta*.

⁷⁵ Blíže viz VODIČKA, V. *Co je na životě tak zvláštního? Příklad redukcionismu René Descarta*.

⁷⁶ DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*, s. 43.

úzce spjata, vznikne nám takový člověk, kterého běžně vnímáme. Ostatně to dosvědčuje i sám Descartes hned v první větě v *Pojednání o člověku*: „Tito lidé se budou stejně jako my skládat z duše a těla.“⁷⁷ Nad touto duší pak stojí její stvořitel – Bůh. Ale jaké je postavení člověka ve fyzickém světě? V reálném světě se svou tělesností neodlišuje od jiných živých bytostí, i přes to, že například kráva vlastní více žaludků než člověk, mechanický princip bude stejný.

Závěrem lze citovat Emericha Coretha: „Člověk jako pouhý subjekt se stává středem, ne však středem objektivního řádu bytí, nýbrž středem subjektivního světa poznání, který u Descarta nalézá bezpečné východisko v čiré jistotě vědomí (*ego cogitans*).“⁷⁸

⁷⁷ DESCARTES, R. „*Treatise on Man*.“, s. 99.

⁷⁸ CORETH, E. *Co je člověk?*, s. 29.

2 Gottfried Wilhelm Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) se narodil v Lipsku, vystudoval práva a filosofii na zdejší univerzitě. Leibnizovo filosofické dílo se formovalo ve dvou etapách. Mezi lety 1670 – 1690 se zajímal zejména o starší filosofickou tradici a novověkou filosofii společně s vědou. V následujících letech 1690 – 1719 přichází se svým filosofickým systémem, jehož konečnou podobu představuje ve spisech z let 1700 – 1716. Prvním spisem, jenž obsahuje základ Leibnizovy filosofie je *Nová soustava přírody a spojení substancí vůbec* z roku 1695.⁷⁹ Pro naši práci je zásadní spis *Monadologie* (1714), který se snaží předložit čtenáři základní strukturu monád neboli substancí. Jediné Leibnizovo rozsáhlejší filosofické dílo, které vyšlo ještě za jeho života, je *Theodicea*, v němž je řešena problematika zla ve světě, tvořeném nejdokonalejším Bohem, a dále pak možnost lidské svobody. Jak známo, Leibniz byl také pilným pisatelem dopisů, v nichž se vyjadřoval k různým filosofickým, matematickým a přírodovědeckým otázkám. Mimo jiné zanechal i velké množství poznámek, výpisků a črt, ve kterých shrnoval své ideje. I přes to, že se nám dochovalo množství korespondence, nezískáme výhradně jejím studiem úplný přehled o Leibnizově systému.⁸⁰

Leibniz netoužil po vytvoření filosofie na zcela nových základech, totiž po oproštění se od myslitelů minulosti, o což se pokoušel Descartes, ale spíše chtěl provést syntézu veškerého dosavadního vědění. I přes to, že si Leibniz vážil dosavadního vědění, hledal vlastní filosofické stanovisko, jež představuje v *Monadologii*, která je relativně originálním řešením všech zásadních filosofických problémů.⁸¹

Zlomovým bodem Leibnizova intelektuálního vývoje byla – jak sám vylíčil – jedna konkrétní procházka, kdy přemítal nad tím, zdali se bude ve svých filosofických stanoviscích držet aristotelské teorie substanciálních forem a finálních příčin, či převezme karteziánský mechanismus a zkombinuje jej s aristotelskými prvky, čímž se mu otevřely dveře k novým idejím. V jeho pozdějších spisech se pak mimo aristotelismus objevuje i značný vliv znalostí získaných ze scholastického učení.⁸²

⁷⁹ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 109.

⁸⁰ RÖD, W. *Novověká filosofie II.*, s. 90–91.

⁸¹ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 110.

⁸² COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 342.

2.1 Monády čili substance

V předchozí části jsme vyložili, že pro Descarta existuje dvojí substance, nad nimiž je Bůh jakožto třetí, dokonalá a nekonečná substance. Karteziánské pojetí světa je dualistické, kdežto u Leibnize se setkáváme s pojetím pluralistickým. Leibnizův pojem substance zahrnuje současně základ těles, duší, duchovních bytostí i Boha.⁸³

Abychom lépe pochopili, v čem tkví Leibnizovy definice monád (substancí), zaměříme se na jejich působnost ve složených věcech. „Monáda, o níž zde bude řeč, není nic jiného než jednoduchá substance, která vstupuje jako prvek do složených věcí.“⁸⁴ Přívlastkem „jednoduchá“, se rozumí fakt, že substance nemá části, je totiž základem věcí a je sama o sobě jedna, nelze ji dělit. Leibniz označoval monády za jednoduché v případě, že nemají žádné reálné části, protože jedinými částmi, které lze u monád pojímat a o nichž lze mluvit, jsou části rozlišitelné výhradně pojmově.⁸⁵ Jedná se o klasické scholastické (původně scotistické) *distinctio formalis a parte rei*. Existence jednoduchých monád je nutná, což dosvědčuje sám Leibniz: „[...] musí však existovat jednoduché substance, protože existují složené věci, neboť složená věc není nic jiného než nahromadění nebo agregát jednoduchých.“⁸⁶ Agregátem můžeme myslet například květinu z kvítků, stonku atd. Kvítky, stonky, listy, kořen, to vše můžeme nazvat jednoduchými substancemi a jev květiny (jako složeniny) potom pojímat jako agregát, neboli spojení jednoduchých monadických věcí do „celku“. Samozřejmě i kvítky a stonek by šlo takto dále analyzovat až do nekonečna; zároveň však je i celá květina monadickou věcí, je reálně nedělitelným celkem. Pouze epistemicky, pojmově, formálně ji jde „rozebrat“. Když oddělíme květ nebo kořen, květina vadne. Když oddělíme jeden lístek, květině chybí lístek. Avšak tím reálně nedělíme květinu jako metafyzickou monádu. V prvním případě uspíšíme zvadnutí, ve druhém ji připravíme o jeden lístek, ale květina zůstává i poté květinou: toutéž substancí, toutéž metafyzicky nedělitelnou monádou, tímž celkem, toutéž věcí.

⁸³ MOREAU, J. *Svět Leibnizova myšlení*, s. 155.

⁸⁴ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 156.

⁸⁵ LOCHMANOVÁ, K. *Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky*, s. 99.

⁸⁶ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 156.

2.1.1 Složené substance a hmota

Zřejmě proto, aby se vyhnul subjektivnímu idealismu až solipsismu, Leibniz hovoří, vedle monád a agregátů, také o „složených substancích“, pročež těla a tělesa nejsou vlastně pouhými jevy (tj. vlastně mentálními obsahy/reprezentacemi), nýbrž skutečnými věcmi. Subtilnímu interpretačnímu problému, jak se u Leibnize liší „složené substance“ a agregáty se zde však věnovat nebudeme.⁸⁷ Pro ilustraci postačí, když zde „složenou substancí“ ilustrujeme jako živé tělo a agregát jako mrtvé tělo.

Jak Leibnize vykládá přední znalec jeho filosofie J. Moreau: „A stejně je tomu v každé části matérie: to, co nazýváme hrubým tělesem, postrádá veškerou organickou jednotu, duši, vládnoucí entelechii, nicméně i přesto se skládá z nekonečného počtu organických jednot, jimž jsou opět podřazeny jiné jednoty, a tak dále donekonečna.“⁸⁸ Tělesnost, látková či hmotná skutečnost, je vždy a z definice dělitelná do nekonečna. Právě proto však musí existovat jednoty a nedělitelné jednotky, které jsou z definice nedělitelné netělesné, nelátkové, nehmotné.

Je tedy vůbec možné myslet nekonečno? Zdá se, jako by jevový svět byl založen na nekonečnosti, jelikož existuje nekonečně dělitelná hmota a s ní i nekonečně mnoho nedělitelných monád.⁸⁹ Agregát není substancí, nýbrž nahromaděním monád do „celků“, kterými jsou materiální a vnímatelné objekty.⁹⁰ Ty jsou jevy, fenomény. To, co ve světě spatřujeme, jsou do nekonečna analyzovatelné jednotliviny, tedy fakticky složeniny. Kateřina Lochmanová to interpretuje tak, že abychom mohli nějaké entity považovat za „plnohodnotné“, čímž zjevně míní oduševnělé monády, musí sjednocený agregát splňovat jisté podmínky. Především musí být upřádan tím způsobem, aby byla s jistotou přítomna dominantní substance, „střed“ agregátu, kolem nějž je vystavěna celá komplexní stavba a jež vykazuje zřetelné percepcce, tj. typicky a především živočich či živé těleso.⁹¹ Hromada písku a letící hejno ptáků jsou sice agregátem, ale nejsou „plnohodnotnou entitou“: oduševnělou monádou. Stejně tak jí nejsou planety či atomy, přestože to jsou „spící“ monády. Mají dokonce určité mdlé percepcce. Leibniz tyto substance nazývá „momentálními myslmi“, které, ač jsou entelechiemi, nějak vnímají a je tu u nich přítomen pohyb. Nemají schopnost retence (paměti) a imaginace (představivosti).

⁸⁷ Blíže viz LOCHMANOVÁ, K. *Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky*.

⁸⁸ MOREAU, J. *Svět Leibnizova myšlení*, s. 154.

⁸⁹ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 111.

⁹⁰ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 111.

⁹¹ LOCHMANOVÁ, K. *Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky*, s. 95.

Monády lze připodobnit k atomům jen velmi hrubě: rozdíl je, že monády jsou pouze inteligibilní, duchovní, kdežto atomy jsou – a byly již pro Démokrita – pouze perceptibilní, hmotné. Kdybychom při výkladu Leibnizovy filosofie bez výhrad tvrdili, že monády jsou „jako atomy“, neslučovalo by se to s Leibnizovým principem, že monády jsou nedělitelné a nerozprostraněné: nemůžeme se jich dotknout, ani je vidět zrakem. Samozřejmě ani fyzikální atomy nelze spatřit pouhým zrakem, přesto jsme dnes schopni jejich monadičnost ověřit pomocí moderní technologie. To, co se však přičí všem rozumovým zásadám, by bývaly byly stejné atomy bez vnitřního důvodu, jejichž rozeznávání by se dělo z vnější příčiny.⁹² Tento princip, který vešel do dějin filosofie jako „princip nerozlišitelnosti totožného“, je v Leibnizově metafyzickém pojetí extrémně důležitý. Jednou z věcí, kterou se Leibniz odlišuje od Descarta, je pojetí rozlehlosti. U karteziánů je rozlehlost hlavním atributem *res extensa*. U Leibnize je rozlehlost způsobem vnímání (moderní percepce) věcí, není tedy metafyzicky prvotní, ale odvozená.⁹³

Z toho plyne představa, že hmotný svět, jak ho vnímáme, je v jádru nehmotný, protože se skládá z jednotek nám neviditelných a my jsme schopni vidět pouze složeniny věcí: „Co je složeno z množství, je jedním pouze prostřednictvím mysli.“⁹⁴ A co se děje s věcmi, které zrovna nevnímáme? Neexistují? Zastává Leibniz postoj *esse est percipi*⁹⁵ jako George Barkeley, který touto myšlenkou předpokládal, že existence věcí je založena právě na jejich vnímatelnosti, ba dokonce aktuálním vnímání? Leibniz, podobně jako Berkeley předpokládá, že Bůh nás vnímá neustále, a tudíž existence věcí je nepřetržitá. Nemizí v případě, kdy ji nemá žádný stvořený duch zrovna na mysli. Je pro něj však daleko těžší než pro Berkeleyho přijmout fakt, že náš svět není založen na „hmotné skutečnosti“. Jak může vzniknout něco hmotného z nehmotného principu? Víme, že monáda se může a má měnit ve směru pokroku, totiž ke stále většímu sebezdokonalení.⁹⁶ Egon Bondy jako jeden z poměrně svérázných interpretů Leibnize se proto ptá: k čemu ale monády směřují svým zdokonalením? Je to snaha dosáhnoutí stavu čirých duchů, s nimiž pak tvoří společenství Boží obce, kde je dokonalá komunikace mezi Bohem a jimi – je to stav, k němuž chce Bůh monády dovést.⁹⁷ Je však třeba říci, že pokud Bondy míní stavem „čirých duchů“ tzv. separované duše, o nichž hovořili scholastikové, pak jej lze snadno usvědčit z omylu přímo Leibnizovými slovy:

⁹² LEIBNIZ, G. *Nové úvahy o lidské soudnosti od autora systému předzjednané harmonie*, s. 185.

⁹³ COPELSTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 390.

⁹⁴ RÖD, W. *Novověká filosofie II.* s. 100.

⁹⁵ „Být znamená být vnímán.“

⁹⁶ BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*, s. 179.

⁹⁷ BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*, s. 180.

„[Karteziáni] v souhlasu s obecným názorem smísili to, co je přesně vzato dlouhotrvající mdlobou, se smrtí, čímž opět upadli do scholastického předsudku, že existují zcela oddělené duše; ba dokonce tím utvrdili špatně poučené duchy v mínění o smrtelnosti duše. [...] Sami v sobě zakoušíme totiž stavy, v nichž si na nic nevzpomínáme a v nichž nemáme zřetelně rozlišenou percepci, například v případě mdloby nebo hlubokého spánku. V tomto stavu se duše nijak znatelně neodlišuje od jednoduché monády. [...] Do tohoto stavu může však živočichy přenést na delší dobu smrt.“⁹⁸

2.1.2 Vznik a zánik monád

Jak se to má se vznikem a zánikem jednotlivých monád? Leibniz říká, že je nemyslitelné, aby tyto počátky věcí mohly přirozenou cestou zaniknout, protože přirozený zánik není nic jiného než rozložení složeného agregátu na jeho části. Stejně tak nemohou ani přirozenou cestou vznikat, protože není možné, aby vznikaly složením. Příčinou jejich vzniku a zániku je přímo Bůh, přičemž aktem jejich vzniku je stvoření, případným aktem zániku pak jedině zničení, říká Leibniz. Například: nic z agregátu mrtvého těla se ve světě nevytrácí (a ani se od něj neseparuje nesmrtelná duše). Složená věc v podobě těla se pouze rozkládá až k jednoduchým monádám, ze kterých byla stvořena, a ty se poté mohou zapojit opět do tvorby nových věcí. Takže je nemyslitelné, aby se duše zcela vytratily ze světa. Není však známo, že by monády vznikaly v průběhu času. Je tedy možné, že Bůh jich vytvořil stanovené nekonečné množství tak, že monád v průběhu času nepřibývá ani neubývá.⁹⁹

2.1.3 Individualita

Složené agregáty se mění proměnou uspořádání svých jednotlivých částí prostřednictvím pohybu, kdežto monádám nelze připsat nějaký vnitřní pohyb, který by v nich byl z vnějšku vzbuzen, řízen, rozmnožován či zmenšován – jako je tomu u složených věcí. Změna monády je kontinuální a děje se pouze z vlastního vnitřního principu.¹⁰⁰ Leibnizův slavný výrok, že „monády nemají žádná okna, jimiž by do nich mohlo něco vstupovat nebo z nich vystupovat“,¹⁰¹ ukazuje na individualitu a nezávislost substancí, změna podstaty zvnějšku je zcela nemožná.

⁹⁸ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 159–160.

⁹⁹ BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*, s. 179.

¹⁰⁰ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 156–157.

¹⁰¹ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 157.

Podle Leibnize je tato individualita monádě přirozená: monáda je stvořena jako odlišná od všech ostatních substancí; i když se mění její vlastnosti a vztahy, mění se z její podstaty samotné. Individuální podstatu monády však nemůže měnit ani to, co se právě z této individuální podstaty samé děje. Pokud se například podíváme na vývoj člověka, jehož tělo se vývojem značně mění, nemění to nic na jeho specifické podstatě. Anička zůstane Aničkou, i přes to, že její tvář bude pokryta vráskami, přijde o nohu, anebo začne zapomínat, kam položila své věci. Monády typu duch, tedy racionální duše, jsou navíc vybaveny tzv. apercepcí, z níž vyplývá schopnost a možnost „svobody“ rozhodování. Z toho, že každá monáda je individuální, vyplývá, že nemůže být nikdy totožná s žádnou jinou. I kapky deště, které nám na první pohled připadají „stejně“, jsou odlišné, neexistují totiž dvě identická jsoucna. Poněvadž vesmír je organizovaný harmonický systém, v němž je nekonečná variace substancí, které se neustále kombinují.¹⁰²

2.1.4 Akcidenty

Podobně jako u Descarta, tak i zde jsou jednotlivým substancím přisouzeny akcidenty, které jsou od monád neodpoutanou součástí, protože: „se nemohou procházet vně substancí [...] Proto nemůže zvnějšku vstoupit do monády ani substance ani akcident.“¹⁰³ Tím, že jsou nedílnou součástí substancí, nelze jim ani přiřknout zcela identickou vlastnost, kterou by měly i jiné monády, jelikož sama monáda je individuem, a tudíž i její akcident má jedinečnou individualitu. Leibniz říká, že monády musí mít nějaké vlastnosti: „dokonce musí být každá monáda od každé jiné odlišná, neboť v přírodě nikdy neexistují dvě jsoucna, která by byla dokonale identická [...]“¹⁰⁴ Akcidenty samotné jsou v pojetí Leibnize považované za pouhé modifikace, které mohou v substancí libovolně vznikat a zanikat, aniž by tím byla dotčena povaha subjektu.¹⁰⁵ To, co pak nazýváme esencemi substancí je síla, energie a aktivita.¹⁰⁶ Mimo to, esence určuje chování monád v každém okamžiku a skrytě obsahuje všechny budoucí stavy monád – monády pouze rozvíjejí to, co do nich na počátku vložil Bůh.¹⁰⁷

¹⁰² COPELSTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 386.

¹⁰³ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 157.

¹⁰⁴ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 157.

¹⁰⁵ LOCHMANOVÁ, K. *Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky*, s. 92.

¹⁰⁶ COPELSTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 387.

¹⁰⁷ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 114.

2.1.5 Aktiva monád

Co je prvotními silami, které uvádí monády do pohybu? Co způsobuje dění, stávání se, vývoj? Leibniz chápe monády jako entelechie neboli formální prvek v tělesech.¹⁰⁸ Entelechie je tradiční aristotelský pojem. Aristoteles ve spisu *O duši* vysvětluje pojem entelechie jako prvotní stav; totiž směřování či spění k nějakému cíli (*telos*), zacílenost, například: „[...] list je schránkou skořápky, skořápka plodu [...]“¹⁰⁹ Obdobně je to s larvou, která směřuje k tomu být motýlem. Je to zkrátka aktivní schopnost, která je činná autonomně, bez vnější příčiny, a která je realizována, pokud jí nestojí v cestě žádná překážka.¹¹⁰ Avšak tuto prvotní sílu nelze vnímat jako činnost, která vyžaduje vnější stimuly, aby se stala aktivní, jelikož substance – entelechie obsahuje pozitivní tendenci k činnosti, která je s to sama sebe aktivně naplňovat, pokud jí něco nebrání.¹¹¹ Každá věc v sobě nese aktivní a pasivní princip: čistě pasivní princip – kdyby jej šlo oddělit od aktivního, což nejde, respektive lze to pouze myšlenkově – by byl aristotelskou „prvotní látkou“, čirou pasivitou a potencialitou. Ta se vyznačuje především nepropustností a vlastním odporem.¹¹²

2.2 Percepce a apercepce

Leibniz v *Monadologii* zvláště upozorňuje na již zmíněný rys monád: individualitu, svébytnost, jedinečnost každé z nich. Ta způsobuje specifičnost a rozmanitost celého univerza, jeho jednotu v různosti: „tato svébytnost implikuje nutně mnohost v jednotě, nebo jednoduchém,“¹¹³ jinde Leibnizem nazývanou *diversitas identitate compensata*. Mnohostí v jednotě zahrnuje originalitu percepcí a jejich kontinuálního sledu, přičemž to, jak je přecházeno z jedné percepcie ke druhé, má příčinu v žádostivosti, ale „žádost nedosahuje vždy úplně celé percepcie, ke které směřuje.“¹¹⁴ Právě proto, že naplnění žádostivosti je vždy jen částečné, žádostivost nezaniká, ale trvá, a proto trvá i aktivita a proud stále nových percepcí každé monády. Percepce a jejich proměna však není zapříčiněna něčím vně monády: to, co může působit na percepci, je pouze další percepce. Průběh žádostivosti, netkví v ničem jiném, než ve zmatených percepcích, v nichž se prokazuje (přinejmenším prozatímní) metafyzická nedokonalost, nedokončenost

¹⁰⁸ MOREAU, J. *Svět Leibnizova myšlení*, s. 148.

¹⁰⁹ ARISTOTELÉS. *O duši*, s. 51.

¹¹⁰ RÖD, W. *Novověká filosofie II.*, s. 97.

¹¹¹ COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 388.

¹¹² COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 391.

¹¹³ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 167.

¹¹⁴ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 158.

monády.¹¹⁵ Zde je nutné si uvědomit, že u Leibnize do kontinuálního přechodu mezi percepcemi, tedy do aktualizace žádosti, vstupuje nevědomí, jinak řečeno „zmatené percepcce“, které jsou „pod“ vědomím. Nevědomí se pro Leibnize stává důležitým pojmem a jeho působení u něj hraje výraznou roli, na rozdíl od Descarta, který s nevědomím příliš nepočítá a tzv. vrozené ideje jsou pro něj zároveň idejemi vědomými. U Leibnize lze proto spíše než o vrozených idejích mluvit o dispozicích, proto „ideje, až do té doby, než je jasněji poznáváme, zůstávají v nevědomí jakožto temné, nejasné percepcce.“¹¹⁶ To, co poznáváme, je již nutně nějak („zmateně“) obsažené v nás samých i přes to, že jsme si to neuvědomovali.

Přítomnost nevědomých, zmatených a „slabých“ percepcí domýšlí Leibniz do všech důsledků, dokonce až do přijetí učení o metafyzické nemožnosti tzv. vnější denominace (denominatio extrinseca). Středověká aristotelsko-scholastická filosofie rozlišila dvojí způsob, jímž se připisují (přisuzují) subjektu akcidenty: (1) vnitřní denominaci, kdy predikát je přítomen uvnitř (inest) subjektu (např. barva, výška, délka, poloha atd.), a vnější denominaci, kdy predikát v subjektu přítomen není (typicky vztah). Leibniz tvrdí, že v přísném metafyzickém smyslu lze hovořit pouze o vnitřní denominaci, což znamená, že jakákoli změna v univerzu je změnou v monádě, tedy např. ve chvíli, kdy mne osoba XY kdesi v Číně přeroste svou tělesnou výškou, tedy změní se relace „já jsem fyzicky vyšší nebo roven XY“ na „já jsem fyzicky menší než XY“. Pak aniž si toho jsem vědom, nastává díky změně tohoto vztahu i změna uvnitř mne, monády. Ba co více, tuto změnu budu dokonce nějak zakoušet, vnímat, ač velmi, velmi slabě a nevědomě. Každá změna v univerzu se totiž v monádě projeví percepcí, byť sebeslabší a sebezmatenější.

Percepci můžeme chápat jako vnímaný okamžitý stav monády,¹¹⁷ kdy se nám podle Leibnize jeví (či zjevuje) mnohost v jednotě. Například sedíme-li na lavičce a před námi se stane autonehoda, v jistý okamžik máme mnoho vnitřních stavů, které nevědomě vstřebáváme. To je percepcce, která se prakticky neliší od té, kterou by v podobné situaci zakoušelo zvíře. Za nějaký čas si ale dokážeme uvědomovat tyto vnitřní stavy, a tím i reflektovat danou událost. V tu chvíli se již jedná o apercepci, která je exkluzivním rysem monády typu duch, tedy rozumové duše. Zopakujme, že percepcce na sebe navazují, (a to v předem nastaveném, „předzjednaném“ řádu), což platí i přesto, že to tak nevnímáme. Tudíž získané poznání autonehody prostřednictvím percepcí (zpočátku jen velmi zmatených) pak prostřednictvím apercepcce bude postupné. Například nejdříve budeme mít vjem mrtvého těla, následně

¹¹⁵ COPELSTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 389.

¹¹⁶ BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*, s. 186.

¹¹⁷ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 320.

zničeného auta, kouře, sbíhajících se lidí, až později si všimneme stromu, do nějž auto nabouralo, ještě daleko později si uvědomíme, že to byl jírovec maďal, kolem nějž byla spousta kaštanů atd. Tímto lze též ilustrovat mnohost v jednotě: jednotu můžeme chápat jako autonehodu, mnohostí pak jednotlivé percepcce. Nutno dodat, že tyto percepcce vychází výhradně z monády, nikoli z vnější příčiny, protože povaha percepcí je „fenomenální“, jevová. Percepcce pouze představují, reprezentují okolní věci.¹¹⁸ Kdybychom zcela uzávorkovali metafyziku a fyziku a vnímání vysvětlovali výhradně psychologicky, zohledňovali bychom také pouze počítky, vjemy a obecně percepcce, které se nám dostávají z vnějšího světa.

Leibniz říká, že každý přítomný stav jednoduché substance je pokračováním jejího stavu předchozího a zároveň jeho přítomnost obsahuje i budoucnost.¹¹⁹ Zatímco apercepcce je výhradní mohutnost duchové (rozumové) duše, percepcce jsou vlastní každé duši neboli vědomé monádě.¹²⁰ Určité primitivní „momentální“ percepcce (bez retence) jsou pak dokonce přítomny i v holých, „spících“ monádách. Nejenže je každá monáda vybavena nějakým stupněm percepcce, ale také se v ní zrcadlí vlastním způsobem vesmír, tj. celkový systém.¹²¹ Tím, že monády na sebe vzájemně nepůsobí a jejich poznání se děje skrze ně samé, nahlízejí jaksi „svůj“ individuální svět, samy o sobě jsou malými světy. Každá monáda je zrcadlem univerza a rozdílem mezi zrcadly je pouze – řečeno Bondyho metaforou – nazírání na svět „z jiného úhlu“.¹²²

2.3 Duše

Ducha (též duchovou duši či rozumovou duši) nelze podle Leibnize ztotožňovat s ostatními substanciálními formami čili dušemi,¹²³ protože duch je vyššího řádu, a tím pádem má mnohem více dokonalosti, než formy ponořenější do hmoty, které se vyskytují všude kolem duchů. Duchové jsou podle něj nejen malé světy jako ostatní monády, ale i malí bohové, mající v sobě „paprsek Božího světla.“¹²⁴ Bůh však zůstává stvořitelem duchové duše, která je jeho obrazem, i stvořitelem všeho ostatního na tomto světě, což se již od Augustina tradičně nazývá Božími stopami. To, co se u člověka nazývá rozumovou duší či duchem, je právě naše poznávání nutných a věčných pravd.¹²⁵

¹¹⁸ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 320.

¹¹⁹ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 160.

¹²⁰ MOREAU, J. *Svět Leibnizova myšlení*, s. 156.

¹²¹ COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 386.

¹²² BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*, s. 180.

¹²³ Tj. monádami.

¹²⁴ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 117.

¹²⁵ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 161.

Že je přesto nejen duše, ale každá monáda přes svou závislost na nadpřirozeném činiteli podle Leibnize nějak přirozeně autonomní, ovšem vyplývá z její substanciality a jedinečné individuality. Jak Leibniz řeší post-karteziánský psychofyzický problém, tedy vztah duše a těla? Stejně jako Descartes a celá řada renesančních i raně novověkých autorů využívá k vysvětlení fyziologického pohybu, chování a jednání jemnohmotné „tělesné duchy“. Pokud se duše něčeho dožaduje, tvrdí Leibniz: „[...] životní duchové a krev provádějí pohyby, které jsou třeba, aby tělo odpovídalo vášním a percepčním duše.“¹²⁶ Korespondence těla a duše je zajištěna opět předpokladem „předzjednané harmonie“, která panuje v univerzu monád, a tedy se vztahuje i na vztahy mezi jednoduchými substancemi (dušemi) a „složenými substancemi“ (těly) či agregáty.

Zopakujme, co již bylo řečeno, totiž že duši můžeme nazývat jen ty substance, jejichž percepce je doprovázená vzpomínkou.¹²⁷ Navíc musejí být její percepce zřetelnější než u holých, „spících“ monád. Leibniz píše: „paměť poskytuje duším jakýsi druh následnosti, která je nápodobou rozumu, ale musí být od něho odlišena.“¹²⁸

A v závěru *Monadologie* se dočítáme, že „[...] nejen duše je – jako zrcadlo nezničitelného vesmíru – nezničitelná, ale i živočich, i když se jeho stroj nezřídka částečně rozpadá a odhazuje či přijímá organické obaly. [...] Co se týká duchů neboli rozumných duší, nenacházím sice v podstatě žádný rozdíl mezi různými tvory a živočichy, jak bylo řečeno (že totiž živočich stejně jako duše může vzniknout pouze se světem a právě tak může zaniknout pouze se světem), přece však mají rozumní živočichové tu zvláštní výsadu, že jejich malí semenní živočichové, pokud nejsou ničím jiným, mají pouze obyčejné neboli senzitivní duše, že však, jakmile jsou vyvolení, smím-li to tak říci, dospějí skutečným početím k lidské přirozenosti, jsou jejich senzitivní duše pozvedány na stupeň rozumu a k výsadě být duchy [...].“¹²⁹ Bondyho „čirou duchovnost“ jako cíl monád tak u Leibnize rozhodně nelze chápat platónsky jako odtělesněnost či netělesnost.

¹²⁶ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 123.

¹²⁷ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 159.

¹²⁸ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 160.

¹²⁹ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 170–171.

2.4 Člověk a živočich

Jaký je vztah duchovních monád k tělesům a tělům? Abychom mu dobře porozuměli, bude nutné přejít od uvažování o „prvotní látce“ a zaměřit se na tzv. látku druhotnou, protože ta prvotní se vyznačuje ryzí pasivitou, ale každé skutečné těleso obsahuje i aktivní sílu, kterou když spojíme dohromady s pasivní, vznikne právě druhotná látka.¹³⁰ Dle Leibnize ji lze též nazývat „hmotou“. Zde už se jedná o organické tělo, které není pouhou agregovanou složeninou z individuálních monád, nýbrž samo o sobě tělesnou substancí, „složenou substancí“. Obsahuje v sobě prvotní entelechii neboli duši: princip činnosti a pohybu těla; dominantní monádu fyzického těla, jež je druhotnou látkou, v níž harmonicky ladí nesčíslné množství podřízených monád. Živočichova složená tělesná substance tvoří jednotu právě skrze dominantní monádu.¹³¹ V člověku se pak nachází reálná jednota shodná s tím, co nazýváme jako „já“.¹³² To, co dělá tělo „výjimečným“, je zejména jeho spojitost s Bohem: „[...] těla jsou utvořena pouze pro duchy, kteří jsou jedině schopni navázat společenství s Bohem [...]“.¹³³ Duch spojený s tělesnou substancí je specifický pro člověka. Ostatní živočichové mají pouze duši spojenou s tělesnou substancí, andělé jsou naopak pouze duchové bez tělesné substance.

Naše podobnost se zvířaty se nejvíce ukazuje na paměti, která se děje skrze jednotlivé percepce. Leibniz již dávno před I. P. Pavlovem ví, že pokud například udeříme psa novinami za neposlušnost, zřejmě si tento vjem (včetně toho, co předcházelo a následovalo) bude pamatovat, jestliže nastane stejná situace někdy v budoucnu. Podobně je tomu u člověka, který se v minulosti spálil o kamna. V budoucnosti se mu při spatření kamen zřejmě vybaví vzpomínka na to, jak se o ně spálil. To, jak si živočich a člověk osvojuje zvyky, to, jak se učí, se v principu liší jen mírou nebo množstvím předchozích percepčí. Fixování do paměti zapříčiňuje silná smyslová představa, která vzrušuje a pohybuje percepce: ¹³⁴

„Lidé jednají jako živočichové, pokud se zřetězení jejich percepčí děje pouze prostřednictvím principu paměti [...]. [...] při třech čtvrtinách svých činů jsme čistými empiriky.“¹³⁵ Dle empiriků a jejich již zmíněného završitele Huma je naše poznání založeno právě na zkušenostech. Situace, které se dějí opakovaně, v nás budí jakýsi pocit jistoty, víru v jejich pravidelnost a „zákonitosti“, zvyk a návyk. Například, když každé ráno vidíme

¹³⁰ COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 391.

¹³¹ COPLESTON, F. *Dějiny filosofie IV.*, s. 392.

¹³² LOCHMANOVÁ, K. *Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky*, s. 96.

¹³³ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 123.

¹³⁴ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 160.

¹³⁵ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 161.

vycházet slunce, jsme si „jistí“, že v nadcházejících dnech tomu bude stejně. To, co nás však od zvířat odlišuje, je naše poznání nutných a věčných pravd, říká Leibniz jako vrcholný představitel novověkého filosofického racionalismu.

To, co se v daném tělese zachovává skrze veškeré proměny, včetně smrti, je právě i živočich, duše, nikoli tedy výhradně duchovní monáda samotná. To, co se děje s živočichem po smrti, je pouhá transformace těles při jakémsi minimálním zachování základní organizační struktury těles: každá monáda si po smrti zachovává alespoň nekonečně malou část svého živočišného těla, i přes všechny změny.¹³⁶ Jak jsme již zmínili při polemice s nejednoznačnou Bondyho interpretací, Leibniz odmítá separovanost duší. Neexistuje monáda bez těla – v období přechodu mezi smrtí a narozením se duše člověka i zvířete dostává do stavu mdloby, ze kterého se dostává tím, že se opět stane centrální monádou jiné tělesné agregace, jak upozorňuje Bondy.¹³⁷ Je ale potřeba dodat, že tato nová tělesná agregace nebude zcela a úplně jiná, a to právě na základě své „historie“, která zachovává minimální základní organizační strukturu původní agregace. Nové tělo bude obsahovat přinejmenším infinitezimální část „starého“ těla.

Již jsme se dotkli tématu psychofyzického problému, tedy spojení těla s duše. To, jak definovat jednotu těla a duše označil Leibniz za tajemství, píše Kateřina Lochmanová v jednom ze svých článků.¹³⁸

K jasnému potvrzení Leibnizovy víry v nesmrtelnost duše lze citovat jej samotného: „[...] neexistuje ani poslední vyhasnutí ani úplná smrt v metafyzickém smyslu.“¹³⁹ To, co Leibnizovi tuto víru s jistotou potvrzuje, je přirozená „nesmrtelnost“ substancí. Oproti Descartovi a jeho dualismu Leibniz nerozlišuje dvě konečné substance. Je však u něj patrná jistá afinita s karteziánským „problémem“ nekauzálního vztahu substancí, zejména při vysvětlení spojitosti mezi tělem a duší. Descartes v tomto případě používá jako hypotézu nejprve epifýzu, později vůli Boží a neustálé Boží tvoření, jež některé jeho následovníky dovedou až k okasionalismu a přesvědčení, že veškeré dění je ustavičný zázrak.

Leibnizovo řešení je jiné. Předpokládá, že Bůh seřídil svět jako „hodinky“ či jej vyladil v dokonalý „souzvuk“. Leibniz tak z ontologicko-teologického hlediska předpokládá daleko větší samostatnost a autonomii univerza než pozdní Descartes. Tím však u Leibnize není

¹³⁶ LOCHMANOVÁ, K. *Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky*, s. 97.

¹³⁷ BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*, s. 183.

¹³⁸ LOCHMANOVÁ, K. *Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky*, s. 98.

¹³⁹ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 119.

vyloučena možnost zázračného zásahu. Ani tím není popřena realita zázraků, jak jsou popsány například v křesťanské Bibli.

Leibniz se v *Monadologii* také zmiňuje o „rozděleném“ působení duše a těla: „[...] duše jednají podle zákonů finálních příčin prostřednictvím žádosti, prostředků a účelů. Těla jednají podle zákonů působících příčin nebo pohybů [...]“¹⁴⁰ Jak spolu tedy mohou tyto dva principy být „seřizeny“ a „ladit“? Odlišnost zákonů, kterými se oba principy řídí, a které poznáváme a rozlišujeme naším rozumem, pro Leibnize nemění nic na jejich souladu, a to díky předzjednané harmonii jako bazálnímu předpokladu celé Leibnizovy filosofické koncepce.¹⁴¹

2.5 Předzjednaná harmonie

Co můžeme chápat termínem předzjednaná harmonie? Mezi nekonečným množstvím jednotlivých substancí není kauzální vztah, nemohou na sebe působit, přesto mezi nimi vládne shoda. Řád vesmíru, to je pravidelnost jeho zákonů a souhlas našich vjemů s těmito zákony. Je tedy ustaven nekonečným množstvím individuálních substancí a sám se vyjadřuje svou vlastní spontaneitou.¹⁴² Je to tady jakési naprogramování vesmíru prvotním hybatelem, který přesně určil působení věcí a jejich místo v celkovém systému. Tělesné i duševní dění je tak předem spolu zharmonizováno bez vzájemného kauzálního působení.¹⁴³ Percepce všech monád jsou díky tomu v neustálé harmonické souhře s proměnami všech ostatních monád.¹⁴⁴

Častou námitkou proti předzjednané harmonii bývá, že je „sama o sobě nedostačující proto, že nevysvětluje existenci skutečných těles, nýbrž pouze monád a fenoménů.“¹⁴⁵ Podobně se vyjadřuje i Egon Bondy, který u Leibnize kritizuje změnu imateriální zákonitosti skoro ve vlastní opak v oboru jevovosti, a to bez vysvětlení procesu, který k tomuto výsledku dochází.¹⁴⁶ Vnitřní průběh této změny je nám podle Leibnize zahalen „tajemstvím“ a jediná možná „jistota“, která nám zbývá, je víra v Boha, jenž vše „předzjednal“, „harmonizoval“, uspořádal vše, jak má být. V nejhlubších základech je tak i Leibnizova filosofie založena na víře. Leibniz v teologických otázkách – na rozdíl od filosofických otázek – používá, jak ukázala Maria Rosa Antognazza, z „úcty k tajemství“ tzv. strategii obrany.¹⁴⁷ Neusiluje o dokázání reality náboženského tajemství, dokonce ani nedokazuje jeho možnost, ale omezuje se vždy na

¹⁴⁰ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 170.

¹⁴¹ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 170.

¹⁴² MOREAU, J. *Svět Leibnizova myšlení*, s. 156.

¹⁴³ CORETH, E. *Co je člověk?*, s. 137.

¹⁴⁴ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 114.

¹⁴⁵ LOCHMANOVÁ, K. *Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky*, s. 91.

¹⁴⁶ BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*, s. 181.

¹⁴⁷ viz ANTROGNAZZA, Rosa M. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation*,

rozumový důkaz, že není možné. Ostatně i u Descarta a dalších filosofů se stává Bůh jakousi poslední instancí, na niž se odvolávají tehdy, kdy již nedokáží přirozenými rozumovými prostředky „ucpat díry“ svých filosofických teorií. U Leibnize tomu není jinak.

2.6 Bůh

Bůh může nadpřirozeně působit skrze změnu přirozené tendence, která jednotlivé monády sjednocuje konkrétním způsobem. Jestliže například vezmeme konkrétní kámen, jenž je podobou „složené substance“, tělesem, tento kámen se může nejen přirozeným způsobem, ale i nadpřirozenou Boží mocí stát opět agregátem, který není tělesem (např. prachem). Původní těleso v podobě kamene však nemusí být anihilováno a může být zachováno, jen se změní jeho složení monád. Ve výsledku nové těleso bude stejné či přinejmenším ne zcela jiné těleso než ono staré, pouze bude složeno odlišně než to prvotní. Bůh je jako jakási nejdokonalejší ikona: „V Bohu je moc, která je původem všeho, dále pak poznání, jež obsahuje zvláštní charakter idejí a posléze vůle, jež tvoří změny a výtvořiny podle principu nejlepšího.¹⁴⁸ To pak odpovídá tomu, co se stvořených monádách tvoří subjekt [...]“¹⁴⁹

Stejně jako u Descarta a v celé tradici křesťanské filosofie hraje Bůh roli nejdokonalejšího jsoucná. Není tedy možné, aby na světě jím stvořeném se vyskytovalo jsoucná stejně dokonalé a stejně nekonečné. A to navzdory tomu, že monadické substance jsou zcela samostatné, je jich v nekonečném univerzu nekonečně mnoho a kromě Boha nejsou na ničem závislé. Avšak to, co je „virtuálním“ obsahem monády, je v Bohu aktuální – Bůh má neustále jasné a zřetelné vědomí o všem.¹⁵⁰ Je tedy Bůh ve světě neustále aktivní? Pro karteziány a okasionalisty byl svět trvale závislý na Boží moci. Svou mocí Bůh neustále udržuje svět v existenci, tudíž se ustavičně podílí na souhře duchovní a tělesné substance. Leibniz sice souhlasí se vstupováním nadpřirozena do přirozené sféry, ale odmítá stavět Boha do pozice nepřetržitého a neustále „plně zaměstnaného“ zdroje řádu a pohybu. To by implikovalo, že dokonalý Bůh nestvořil nejlepší z možných světů (což je známý „axiom“ Leibnizovy filosofie). Leibniz tedy přichází s koncepcí, v níž je za smyslově vnímatelným světem, svět metafyzický,

¹⁴⁸ Princip nejlepšího či u rozumové substance „princip dostatečného důvodu“ je klíčový princip Leibnizovy filosofie. Říká, že každé jednání, chování, pohyb, změna či zkrátka jakákoli aktivita je vedena na straně subjektu „nejvyšším dobrem“. U jednání člověka to znamená, že vůle, ač svobodná, je vždy nakloněna nějakým existujícím důvodem učinit to, co se rozhodla učinit, takže skutek není volbou mezi dvěma stejně hodnotnými možnostmi (tzv. rovnovážnou indiferencí), ale je predeterminován nějakým „dostatečným důvodem“. U chování člověka nebo zvířete platí totéž, jen s chybějící rozumovou reflexí (apercepce). U ostatních věcí platí totéž, jen chybí i paměť a imaginace a percepce „nejvyššího dobra“ je slabá, zmatená a pouze „momentální“.

¹⁴⁹ LEIBNIZ, G. *Monadologie a jiné práce*, s. 164.

¹⁵⁰ BONDY, E. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století*, s. 179.

neviditelný, který určuje povaha a chování těles ve fyzickém světě.¹⁵¹ Nelze tedy říci, že by dle Leibnize do světa neustále nadpřirozeně zasahoval – musel zasahovat – Bůh. Do vzájemných vztahů v univerzu monád zasáhl stvořitel pouze jednou, a to při stvoření světa *ex nihilo*. Dále už vše funguje na svém vlastním „programu“,¹⁵² přestože Bůh může dle Leibnize zasahovat (a výjimečně zasahuje) i nadpřirozeně, jak již jsme vyložili výše.

Proč je Bůh prvním důvodem věcí, je vyloženo v první části Theodiceje – protože vše, co vidíme a zakoušíme, jsou jen nahodilosti, které v sobě nemají nic, co by činilo jejich existenci nutnou.¹⁵³ Co se týče času, prostoru a hmoty, je zjevné, že tyto entity, které jsou samy o sobě jednotné, jsou zároveň vůči všemu lhostejné a jejich aktuální podoba je nahodilá. Mohou tedy nabýt zcela jiných pohybů, podob a jiného uspořádání. Je tedy nutné hledat souhrn nahodilých věcí nikoli v hmotě a časoprostoru (smíme-li použít anachronicky pojem moderní fyziky), nýbrž v substanci, jež má důvod vlastní existence sama v sobě a je tedy nutná a věčná. Proto ten podstatný a ontologicky vyšší „prostor“ je pro Leibnize prostor metafyzický. Kateřina Lochmanová jej nazývá „topologickým“, Hannes Amberger „entitativním“ prostorem.¹⁵⁴ Bůh disponuje nekonečným rozumem, jenž nahlíží ideje všech možností, proto, aby zvolil jednu z možností, tu nejlepší. Tu také volí, k čemuž je zapotřebí nekonečně dobrá vůle, již také disponuje, protože Bůh je láska. Poté, co vše nahlíží a volí to nejlepší z možného, to také účinně tvoří, k čemuž je zapotřebí nekonečná moc. Tou rovněž disponuje, neboť je všemohoucí. Tyto tři složky – všemohoucnost, nekonečná dobrota a vševědoucnost se dále pojí s tradičními, aristotelsko-scholastickými transcendentáliemi a s nimi pojmově koextenzivním bytím:¹⁵⁵ nekonečný rozum s Pravdou; nekonečně dobrá vůle s Dobrem; nekonečná moc s Bytím. Tyto základní atributy, které Tommaso Campanella nazývá „primalitami“, jsou v Bohu nekonečné a absolutně dokonalé.¹⁵⁶ Leibniz, jak je vidět, má velkou úctu k dosavadní filosofické i teologické tradici a tvořivě ji s „novou“ filosofií kombinuje.

¹⁵¹ ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 110.

¹⁵² ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*, s. 115.

¹⁵³ Zde hraje opět klíčovou roli princip dostatečného důvodu.

¹⁵⁴ viz AMBERGER, H. *Spatium entitativum. Leibniz's notes on Johann Heinrich Bisterfeld*.

¹⁵⁵ Bytí = Pravda = Dobro = Jedno = Krása

¹⁵⁶ LEIBNIZ, G. *Theodicea*, s. 83.

2.7 Shrnutí

Jak tedy lze chápat věc a člověka u Leibnize? To, co ve světě spatřujeme, jsou jakési fenomény, nahromadění jednoduchých substancí do celku. Tímto celkem je buď neousustavněný agregát, nebo „složená substance“, která pro Leibnize není jen jevem, ale je skutečně jsoucí (byť na nižším ontologickém stupni než monáda, jednoduchá substance). Nelze však spatřit věc samu o sobě, nelze dokonale vědět CO věc je, protože principy věcí jsou metafyzické struktury a esence věcí zná dokonale pouze Bůh. Není možné tedy spatřit svět v jeho dokonalosti – ani věc (malý svět) ani vesmír (velký svět) nelze z perspektivy složeného jsoucna nahlížet a poznávat dokonale. Stejně tak neexistují ani dvě věci, které by byly absolutně identické, svět je totiž založen na individualitě, která je přirozeně obsažena v každé monádě. Celkově u Leibnize se zdá, že poznání směřuje ze subjektu k objektu, nikoli z objektu k subjektu, jak je tomu například u empirismu.

Člověka dělá člověkem apercepce a jeho spojení s Bohem, k jehož obrazu (nikoli pouze stopě) byl člověk stvořen. Filosofická antropologie Descarta a Leibnize se tedy neliší zásadně. Zásadně se však liší jejich pojetí mimolidského živočicha, zvířete. Pro Leibnize je, jak jsme vyložili v kapitole „Člověk a živočich“, zvíře obdařeno (nerozumovou) duší, která je i po smrti spojená s tělem a náleží jí nesmrtelnost, přestože to zjevně není nesmrtelnost stejného druhu jako nesmrtelnost lidská, která se pojí i s nesmrtelností rozumové (duchové) duše. Zvíře tak nejenže nelze u Leibnize brát pouze jako nevnímající – „stroj“, který necítí slast ani bolest a jen mechanicky, „behavioristicky“ reaguje na podněty. Je třeba mu rozumět jako entitě s relativně jasnými percepce, relativně dobrou pamětí, a dokonce i určitým, „nižším“ druhem nesmrtelnosti duše.

Závěr

Často nepřemýšlíme nad tím, zdali svět, do kterého jsme vrženi, může být pouhým klamem, nebo odrazem jiného světa, světa dokonalého, ba dokonce světa nám v podstatě zcela skrytého. Převážně žijeme v domněnce, že to co se kolem nás jeví je skutečné a nehledáme, co by se mohlo vyskytovat „za ním“. Někdy nám ani čas nedovoluje se pozastavit a zeptat se proč jsou věci tak, jak jsou. A my jsme se pokusili, alespoň na chvíli pozastavit a přemýšlet jak se nám svět může jevit a to za pomoci dvou velkých myslitelů – Reného Descarta a Gottfrieda Wilhelma Leibnize.

To, s čím přichází Descartes je pochybnost. Jeho snaha o nalezení něčeho pevného, jistého, nás vtahuje jaksi do „přezkoumání“ světa a k tomu nám propůjčuje svá díla. V kapitole o substanci rozlehlé (*res extensa*) jsme se mohli dovědět, jak například vnímáme pohyb. Většinou nazíráme pouze jeden pohyb nějakého tělesa, i přes to, že těleso ve skutečnosti vlastní mnohem více pohybů, které se vztahují například k dalším tělesům. Dále nás Descartes vyvádí z omylu, který se týká prostoru a věcí v něm. Prostor se podle Descarta nemůže měnit, jediné co lze v prostoru změnit, je místo daných těles. Akcidenty, které se pak k věcem vztahují, jsou v podstatě nezávislé k samotné existenci substancí. Jediné vlastnosti neboli atributy, které substance mají, jsou buď myšlení, nebo rozlehlost.

V další části práce jsme si představili druhou konečnou substanci - totiž substanci myslící (*res cogitans*). Tato substance se vztahuje zejména k člověku. To, čím se člověk v přírodě vymezuje vůči ostatním věcem, je právě myšlení. Toto myšlení pak vychází pouze ze subjektu, nikoli z objektu. A toto je jeden z prvků, který charakterizuje racionalistickou koncepci. To, jak si my lidé utváříme obraz o vnějším světě, je příčina získaných idejí (akcident myšlení), které vycházejí pouze se subjektu. Věci jako takové („samy o sobě“) může vidět pouze Bůh. Mimo jiné, člověk je vybaven ještě vrozenými idejemi, které jsou zároveň idejemi vědomými.

Co se pak týče člověka a zvířete, zjišťujeme, že jejich fyzičnost je v mechanickém pojetí totožná. Ať už se tedy jedná o lidské tělo, nebo o tělo sýkorky, obě těla fungují na stejných principech a jsou poháněny živočišnými duchy (*spiritus animalis*). Kdežto k člověku náleží právě ta část, která dělá člověka člověkem, a tím je „ego“, které je v nás a lze ho nazvat duší. Jak se pak tělo spojuje spolu s duší, je vysvětleno buď skrze šišinku, nebo vůli Boží. Je možné, že pro Descarta nebylo až tak důležité vysvětlit sjednocení těchto dvou substanciálních forem, nýbrž představit redukovanou bytost, která se vymezuje ve dvou sférách. Centrem zkoumání

pak bylo zaměřit se pouze na jednu substanci, bez přítomnosti té druhé. Tento proces rozděluje celek poznání pouze na jeho části, a tím nám podává poznatky pouze v jednotlivinách, nikoli v celku.

Zde se dostáváme k druhému mysliteli, jehož filosofií se prolíná nejen pluralita, ale i individualita. Jeho představa o světě, jakožto harmonické uspořádání předzjednané Bohem, je nemálo obdivuhodná. Podle Leibnize existuje nekonečně mnoho substancí neboli monád. Tyto monády jsou metafyzická jsoucna, jsou nedělitelná a jejich nazření jako jednotlivin, je ve výsledku nemožné. To, že existují jednoduché substance, dokazuje Leibniz tím, že existují složené věci. A ve světě vnímáme právě tyto složené věci, které nazýváme agregáty. Pod agregátem si můžeme představit hromadu písku, ovšem tělo živého tvora nikoli. Živé tělo už není pouhým agregátem, ale „složenou substancí“, která není pouhým jevem, ale skutečným jsoucnem. To, jak se substance spolu „spojují“, je zapříčiněno předzjednanou harmonií, Bůh totiž „nastavil“ vše tak, jak má být.

Člověk, stejně jako živočich má možnost percepce, skrze kterou se nám podle Leibnize zjevuje mnohost v jednotě. Dále nejde ani mít více percepčí najednou. Každá jednotlivá percepce na sebe navazuje. My lidé však máme schopnost apercepce, která nám dává možnost uvědomování si jednotlivých percepčí, a právě tím se lišíme od živočichů. Dalo by se říci, že živočichové oproti člověku žijí pouze v přítomném okamžiku. V lidské percepci se podle Leibnize odráží, jak minulost, přítomnost, tak i budoucnost. Jak jsme zmínili výše, Descartes nepřemýšlí o existenci nevědomí. Počítá s tím, že vše co se odehrává v mysli, je vědomé. U Leibnize se už však pojem „nevědomí“ vyskytuje, a to zejména mezi přechodem percepčí k aktualizaci žádosti. Pro Leibnize není zvíře pouze „stroj“, nýbrž má nějaké vnímání světa kolem sebe a paměť, a právě tím se od sebe Descartes s Leibnizem liší ve svých stanoviscích.

Jak jsme zjistili, lidské vnímání vnějšího světa je dosti limitované. Ať už se jedná o Descartovi nebo Leibnizovi myšlenky, oba předkládají Boha, jakožto nejdokonalejší jsoucno. V Bohu je všechna dokonalost a člověku je odebrána možnost ji v plné dokonalosti spatřit.

Seznam literatury

Primární literatura

DESCARTES, René. *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-112-5.

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia: Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-202-8.

DESCARTES, René. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002. Myšlenky (Mladá fronta). ISBN 80-204-0963-7.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0216-5.

DESCARTES, René. „*Treatise on Man*.“ In: *Descartes: The World and Other Writings*. Cambridge; New York: Cambridge University Press 1998, no. 99-169. ISBN 0-511-03579-9.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda, 1982.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Theodicea: pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-094-7.

Sekundární literatura

ARISTOTELÉS. *Kategorie*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958.

ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Rezek, 1996. ISBN 80-901796-9-X.

ANTROGNAZZA, Rosa M. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. Yale University Press, 2008. ISBN 9780300144987 a 0300144989.

BONDY, Egon. *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století. 6*. Praha: Sdružení na podporu vydávání časopisů, 1996. ISBN 80-85239-31-0.

COPLESTON, Frederick. *Dějiny filosofie IV.: Od Descarta k Leibnizovi*. Olomouc: Nakladatelství Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma, 2018. ISBN 978-80-7412-306-1.

CORETH, Emerich. *Co je člověk?: Základy filozofické antropologie*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2.

GOMBÍČEK, Petr. *Ke vztahu vědomí a myšlení u Descarta*. In: *René Descartes: scientia & conscientia: sborník příspěvků z konference katedry filozofie Filozofické fakulty ZČU. Plzeň: Západočeská univerzita, 2005, s. 36-53. ISBN 80-7043-430-9.*

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-048-3.

- JIRÁSEK, Ivo. *Descartes z pohledu nesubstančního myšlení*. In: Filosofické dílo René Descartesa: soubor úvah z mezinárodní konference k 400. výročí narození René Descartesa. Praha: Filosofia, 1998, s. 121-128. ISBN 80-7007-114-1.
- KRATOCHVIL, Josef; CHARVÁT, Otakar; ČERNOCKÝ, Karel. *Filosofický slovník*. Brno: Občanská tiskárna, 1937.
- MARVAN, Tomáš. *Smyslové vnímání jako druh „myšlení“ u Descarta*. In: René Descartes: scientia & conscientia: sborník příspěvků z konference katedry filozofie Filozofické fakulty ZČU. Plzeň: Západočeská univerzita, 2005, s. 70-83. ISBN 80-7043-430-9.
- MOREAU, Joseph. *Svět Leibnizova myšlení*. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-7298-008-4.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. I, Od Francise Bacona po Spinozu*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-7298-039-4.
- RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie. II, Od Newtona po Rousseaua*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-109-9.
- SOBOTKA, Milan. *Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii*. In: 60 let Filosofického časopisu. Praha: Filosofia, 2013. ISBN 978-80-7007-387-2.
- ŠPELDA, Daniel. *Renesanční a novověká filosofie*. V Plzni: Západočeská univerzita, 2009. ISBN 978-80-7043-822-0.
- ŠPŮR, Josef. *Úvod do systematické filosofie: filosofie přírody*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2006. ISBN 80-7380-007-1.
- TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. Praha: Paseka, 2006. ISBN 80-7185-819-6.

Články

- ALANEN, Lilli, Reconsidering Descartes's notion of the mind-body union. *Synthese* 106: 3-20, 1996, no. 1, ISSN 00397857.
- AMBERGER, Hannes. Spatium entitativum. Leibniz's notes on Johann Heinrich Bisterfeld. Online. Lexicon Philosophicum. 2018. Dostupné z: <https://lexicon.cnr.it/ojs/index.php/LP/article/download/602/442/3776> [citováno 2023-04-28]
- LOCHMANOVÁ, Kateřina. Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky. In: *Reflexe*, 2019, roč. 56, s. 89-107. ISSN 0862-6901.
- MACHULA, Tomáš. Duše a mysl, aneb, Cesta tam a zase zpátky. In: *Filosofický časopis*, 2011, roč. 59, č. 5, s. 645-663. ISSN 0015-1831.
- VODIČKA, Vladimír. Co je na životě tak zvláštního? Příklad redukcionismu René Descarta. *Ostium*, roč. 13, 2017, č. 1. ISSN 1336-6556.

Resumé

This bachelor thesis focuses on the philosophical structures of two modern thinkers of the rationalist conception, namely René Descartes and Gottfried Wilhelm Leibniz. In the conception of these two thinkers, metaphysical concepts such as being, existence, and the ultimate being - God - are defined, which presented us with an interpretation of the course of the universe. Furthermore, the thesis focused on philosophical anthropology, i.e. the concept of man in the world. The two philosophical disciplines mentioned here (metaphysics and philosophical anthropology) are closely related. Among other things, we have pointed out how individual philosophers approach the concept of the animal and what the relationship between man and animal is.