

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

Písemná práce

Vypracoval: Petr Turecký
Název: Jsoucnost v pojetí některých filosofů

Katedra filosofie
Vedoucí práce: Mgr. Jan Kranát

Magisterský studijní program

datum: 6. 5. 2003

Prohlašuji, že jsem tuto písemnou práci s názvem *Jsoucno v pojetí některých filosofů* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 6.5. 2003

Obsah

Úvod	4
Aristotelův pohled na jsoucnost	5
Pojetí jsoucnosti u Plótína	9
Descartes	12
Leibniz	22
Závěr	29
Literatura	31

Úvod

V této práci bych se chtěl zaměřit na čtyři různé přístupy ke skutečnosti. Postupně bych stručně porovnal filosofii Aristotelovu, Plótínovu, Descartovu a Leibnizovu. Rozsah práce a mé vlastní znalosti mi nedovolují vytvořit dílo originální – alespoň v pozitivním slova smyslu, bude se jednat spíše o cvičení ve schopnosti pracovat s filosofickými pojmy. Chtěl bych navázat na moji seminární práci *Vztah v díle M. Kusánského a G. W. Leibnize jako vyjádření pohybu v univerzu* věnovanou problematice síly u G. W. Leibnize a M. Kusánského a sám si tak rozšířit vědomosti o jednotlivých přístupech.

Také mne zajímá vztah teologie a filosofie – jejich vzájemné ovlivňování a poté dopad na myšlení celé společnosti. Přístupy těchto vybraných filosofů lze vnímat v tomto směru jako modelové.

Myšlení podléhá typickým dobovým formám, ale také určitým myšlenkovým strukturám – typům, které se potom opakují jak v různých dobách, tak v různých typech společenského rozhovoru. Teologie uvažuje v jiných pojmech, v etické nebo společenské rovině mohou tato zdánlivě jiná slova vést k podobným dopadům. Vztah ke skutečnosti je jistě jedním z hlavních témat lidského myšlení a právě zde lze pozorovat v hodně zjednodušeném pojetí minimálně dvě různé roviny. Jedna vnímá svět jako ohraničenou strukturu, druhá jako strukturu neohraničenou. Tyto dva základní pohledy se pak v dějinách různě prolínají a vytvářejí v lidských myslích zcela jiné představy světa, ve kterém žijeme.

Aristotelův pohled na jsoucno

Aristoteles pohlížel na jsoucno jako na vyjádření bytí do určitého originálního objektu ve skutečnosti. Skutečnost pro něj tedy znamenala manifestaci bytí, vyvěrajícího z bytnosti – *úsia*. V jistém smyslu by se dalo říci, že bytí a jsoucno jsou pro Aristotela dvě stránky téže skutečnosti. V jeho systému si totiž nelze představit nebytí, či onu tajemnou hlubinu, z níž by bytí vyvěralo. Byla by totiž takováto hlubina pravděpodobně – jak uvádí Kříž – nic.¹

Nejsoucí tudíž nemůže být absolutně. Z toho vyplývá, že všechny věci – ať ty, jež vidíme, či ty, jež nevidíme – či ještě nevznikly, se podílejí na jsoucnu. Jsou vlastně jsoucnem – plným nebo potenciálním. Mimo jsoucno nemůže být jiná skutečnost, protože i Bůh je „TO TI ÉN EINAI PRÓTON“ – první absolutní forma.²

V Aristotelově systému je na předním místě určité bytí – „to on“. Znamená podmět nebo jakost – totiž kategorii. Samotný podmět označuje substanci, podstatu. Toto bytí předpokládá to, co je určuje – totiž podstatu – „ÚSIA“.³ Ta není obsažena jinde, ale právě v tomto určitém bytí. Je to to, co každou věc odlišuje od jiné. Bytnost jako podstata je princip tvaru a princip činný, který v látce uskutečňuje jednotlivou věc, *činí ji tím, čím býti má*.⁴ Bytnost je tedy principem, ale zároveň i vnitřním směřováním každé věci – bez níž by nebyl ničím. Tento princip je k jsoucím „přilepen“. Je to činná síla v přírodním dění i logický důvod – z něhož je jednotlivina vysvětlena. Není transcendentní jako Platonova idea, ale je imanentní. Samotné bytnosti – imanentní podstaty věcí – jsou neměnné.

V přírodě pak je řád, stálost, ale ne ustrnulost. Stálostí je spíše míněna účelnost.

Proto bylo pak pro aristoteliky tak těžké přijmout myšlenku

¹ Jsoucí, existující, není-li ještě určitou věcí, nazývá Aristoteles „to mé on“ (nihil, nic); totiž jest jenom nejsoucno relativní, nikoli absolutní; oním myslí jsoucno v možnosti (to on *dynamei*, potenciální), jež nemusí ještě býti skutečně. **Kdyby bylo nejsoucí absolutně, muselo by býti podstatné a samostatné a „nic“ by se stávalo podstatou věcí a všechno by skutečně vznikalo z ničeho.** Aristoteles. *O duši*, Praha 1942 s. 151.

² Aristoteles, *O duši*. Praha 1942, s.153.

³ tamt. s. 151.

⁴ tamt.

stvoření světa z ničeho, jak ji razilo křesťanství.⁵

Jaké jsou síly, jež působí mezi jsoučny tohoto světa? Pokud se jedná o pohyb, je přímo závislý na věcech: *Není však pohybu mimo věci; neboť to, co se mění, mění se pokaždé buď u podstaty nebo u kvantity nebo kvality anebo místa.*⁶ Na druhou stranu znamená pohyb uskutečňování⁷ – souvisí s účelem každé věci, jak je zmíněno výše. Pohyb souvisí se skutečností částečně, protože ta je možná buď jako naplněná nebo ještě nenaplněná: *Neboť je nutné pokládat jej buď za zbavenost, nebo za možnost, anebo za prostou skutečnost, avšak nic z toho, jak se zdá, není přístupné.*⁸ Pohyb znamená také především přechod z možnosti do skutečnosti. Pohyb zapřičiňuje zdokonalování skutečnosti. *Pohyb tedy sahá tak daleko, jako vztah možnosti ke skutečnosti; v plné skutečnosti je dosaženo cíle pohybu. Proto žádný pohyb není neomezený, každý má konec, omezení (Met. II. 4), skutečného nekonečna není. Poněvadž každý pohyb je uskutečňováním možnosti, musí býti první pohybující činitel světa, který již není pohybován (Met. IV, 8)*⁹

Zde lze opět zdůraznit Aristotelovu snahu zakotvit vše do tohoto konečného světa. V tomto systému má vše své hranice – tzv. peratický princip, jež zdůrazňuje P. Floss v popisu řeckého myšlení. Touha po pochopení světa jako přesně definované rovnice se objevuje už od pythagorejců a úzce souvisí s řeckým (snad mýtickým) pohledem na svět.

Pohyb provází tedy onu sílu - bytnost, jež vede věci k jejich naplnění. Není přímo touto silou, tímto pozadím každého jsoučna – jak aktuálního, tak možného. Přesto se k této síle bytostně váže – dá se popsat tak, že je jakousi hypostazí této síly pro pozorovatele? Nebo myslitele?

Pohyb je něčím, co zviditelňuje tuto sílu. Každé jsoučno, protože se vždy nachází buď ve stavu ještě-nenaplněnosti, (nebo už v naplněnosti) prochází tímto napětím mezi hotovostí a nehotovostí.

⁵ Viz zápas Filopona Gramatika – P. Floss. *Úvod do dějin středověkého myšlení*, Olomouc 1994, s. 14nn.

⁶ Aristoteles, *Fyzika*. Praha 1996, s. 69 (200b 30).

⁷ s. 70 (201a 15).

⁸ s. 72 (201b 30).

⁹ Aristoteles. *O duši*, Praha 1942s. 202.

Působí tato síla i po naplnění původního záměru? Po naplnění by měl pravděpodobně nastat jakýsi „božský“ klidový stav – tedy bez pohybu. Byla by to *plná skutečnost*, uskutečněná možnost.

Skutečný je například pro Aristotela prostor. Je to místo, topos, které zaujímají všechna tělesa dohromady, (KOINOS TOPOS).¹⁰

Aristoteles nepřipustil možnost nějakého prázdného prostoru mezi tělesy, prostor je pro něj pouze mez nějakého tělesa. Prostor je na tělese a protože tělesa jsou omezená, nemůže ani prostor být neomezený. Stejně tak i zde, v úvahách o prostoru, projevuje Aristoteles opět nedůtklivost vůči nekonečnu. Doslova *co je neomezené, je nedokonalé, potenciální, má něco mimo sebe*.¹¹ Z toho tedy vyplývá, že každá potencialita je méně dokonalá, než vyskytující se jednotlivina.

V tomto světě je tedy vše přesně určené, naprojektované, dalo by se říci nesvobodné – protože podléhající vyššímu řádu, jímž je harmonie.

Tomuto schématu odpovídají i některé další pojmy v Aristotelově filosofii. Je to například počátek – ARCHÉ. První příčina je ztotožněna s bohem, jako prvním hybatelem. Počátkem může být i tvar-forma nebo látka – tyto příčiny jsou dle Aristotela jasné, proto nepotřebují důkazu.¹²

Složkami jednotlivých těles je pět živlů – voda, vzduch, oheň, země a ÉTHER – což je nejjemnější látka, z níž jsou složena nebeská tělesa.¹³

Samotná forma je principem jednoty v přírodě, neexistuje mimo jednotliviny. Látka, která je neurčitá se pomocí tvaru stává bytím – TODE TI- protože tvar je dokonalý celek.¹⁴ Tvar/forma je tedy nakonec vlastně samotnou skutečností, protože skutečnost se nám ukazuje v tvarech/formách. Tvar/forma má konotace také v logice. I zde nabývá podoby ohraničující – peratické – protože např. idea má svou podobu právě v tvaru/formě, v geometrickém smyslu.¹⁵ Jedinou

¹⁰ s. 206.

¹¹ tamt.

¹² s. 199.

¹³ s. 207.

¹⁴ s. 221.

¹⁵ tamt.

formou bez látky je božský duch.

Z uvedeného vyplývá jak omezen je v tomto systému celý kosmos. Vše podléhá harmonii, dalo by se však říci, že spíše podléhá nutnosti ANANKÉ. Nutnost je téměř shodná s účelem věcí. Ten zase s formou. V klidovém stavu by pravděpodobně měly být tyto složky v jednotě. Účel sice nutnost převyšuje, na druhou stranu v každém tělese musí být obé přítomno. Proto Aristoteles nazval nutnost spolupříčinou – SYNAITION.¹⁶ Spojení nutnosti s účelem ukazuje Aristoteles na zvláštním příkladu. *Nutně jsoucím a absolutně nutným principem jest Bůh.*¹⁷ Možná by se dalo také říci, že tento bůh je v tomto systému vlastně tou nejskutečnější skutečností. Je vlastně oním prvním činitelem – HÉ PRÓTÉ ENERGEIA.¹⁸

16 s. 192.

17 tamt.

18 s. 189.

Pojetí jsoucna u Plótína

Plótínós pohlíží na jsoucno zcela odlišně.¹⁹ Podle Plótína je duch a jsoucno totéž, jedním a zároveň dvojím: nahlízející i nahlížené.²⁰ *Duch je obrazem Dobra, hledění na Dobro je duchem.*²¹ Už z první citace je vidět, že Plótínós nerozděluje svět na objekty, na tělesa, jež ohraničuje dokonalost prostoru a na pozorovatele - filosofa, který může jednotliviny nazírat, hodnotit, počítat. Plótínův svět je mnohem více jednotou. Svět tvoří pozorovatel. Ne, že svět se ukazuje jako předmět, je výrazem duše pozorovatele, ale pozor – ne oddělené duše, nýbrž duše podílející se. Podílející se na duchu, na dobru. V tomto bodě se obě filosofie shodují. I u Plótína jde nakonec o harmonii, o dobro. Oba světy mají **smysl** a logickou stavbu. V tomto ohledu lze rozpoznat, že oba přístupy vyrostly ze společného kořene, z platónské filosofie, také z Anaximandra apod. Co je to duch v podání Plótína?

Duchem vyjadřuje Plótínós samu podstatu jsoucna. Ne, to co vše zakládá – to je Jedno – ale to, co zakládá jsoucno. Už sama tato myšlenka by byla pravděpodobně pro Aristotela nepřijatelná. Aristotelský bůh – nejvyšší dobro je jsoucnem, je nejskutečnější skutečností. Tato skutečnost může samozřejmě v určitém smyslu být právě tou nejhlubší podstatou, úplně oddělenou a jinou od skutečnosti námi vnímané, ale myslím, že pro Aristotela – bereme-li v úvahu jeho vysoké hodnocení jednotliviny, konkrétního jsoucna, byla skutečnost právě tou hmatatelnou, změřitelnou soustavou jednotlivin, popř. logických argumentů. Proto dle mého názoru Aristotelskému bohu odpovídá Plótínův duch, který právě v podstatě *je* jsoucnem. Čili může být i prvním hybatelem, protože hybatelem jsoucího. Mimo jsoucí je Jedno. Není však od jsoucna odděleno v aristotelském smyslu nějakou hranicí, PERAS. Je se jsoucnem – s duchem propojen **vztahem**. Duše hledí na Jedno, ale není jednem. Duše je mnohá i jedna. Tyto jakoby paradoxy vyjadřují právě velice přesně myšlenku vztahu. Vztah jako takový není žádným jsoucnem, přesto nastává v jsoucnu. Není objektivně zaznamenanou silou, přesto silou je. (Ne náhodou

¹⁹ Plótínós, *O klidu*. Praha, 1997.

²⁰ s. 108.

²¹ tamt.

na jiném místě popisuje Plótínos důležitost modlitby)²² První je mimo jsoucno proto není vzniklé. Jedno je před všemi věcmi, i mimo ducha. Jsoucno pak, protože je živé, je i duchem. Nemohu zde nevzpomenout jednu pasáž z Tomášova evangelia, kdy Ježíš říká: *nadvihneš-li kámen i tam budu*²³. Ani v jednom případě však nejde o panteismus. Podle Plótína totiž jsou všechna jsoucna jsoucí na základě jedna. *Duše hledí na jedno, ale není jednem*.²⁴ Avšak duše spatří jedno, jen když s ním bude jedno. Ale, a to je nejdůležitější – *o jednu nesmíme říci ani „ono“, ani „jest“*.²⁵

Jak je to tedy s jednotlivinou v Plótínově pojetí? Smyslové věci jsou ty poslední.²⁶ Jsou poslední, protože vzdálené. Na rozdíl od Aristotela má smyslová jednotlivina, dovolím si ji ztotožnit s Aristotelovou věcí zde, jakoby velice nízkou hodnotu. Rozdíl je však právě ve struktuře myšlení obou filosofů. Pokud bychom se dívali na Plótínovu smyslovou věc „aristotelsky“, pak by její hodnota byla mizivá. V „plótínovském pohledu“ však nejde o hodnotu kvalitativní, ale hodnotu vztahovou. Spíše v noetické rovině – jedná se o míru **poznání**. Myslím, že zde právě Plótínos nechává záměrně otevřenou otázku, čím vlastně toto poznání je. Nejde o hodnotu věci samotné, ale spíše o stupeň schopnosti poznat nahlížejíciho. Od věci samotné je třeba jít dál, nahoru, k jedné. Věc sama není nízká, vždyť i v ní se jedno **zjevuje**. I my sami máme toto jedno v sobě, tento počátek. Celý tento popis a návod není popisem světa objektů, ale popisem cesty ducha, čili poznání.

Jsoucno se na rozdíl od ducha vyznačuje kategoriemi jako je například klid nebo pohyb.²⁷ Kategorie tedy spadají do oblasti fyzikálně zjistitelného. Proto jedno nemůže být ani v klidu ani v pohybu. Přesto si můžeme jedno uvědomit pouze pomocí **přítomnosti**. *Ta je*

22 s. 133: *...napřed zavolejme samého boha, nikoli halasnými slovy, nýbrž tak, že se k němu v modlitbě vztáhneme svou duší, protože tak se můžeme k němu modlit, osamoceni k osamocenému.*

23 Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy I. Edit. J. A. Dus, P. Pokorný. Praha 2001, s. 137, Logion 77.

24 Plótínós, *O klidu*, Praha 1997, s. 33.

25 Tamt.

26 s. 49.

27 s. 53.

*mocnější, než vědění.*²⁸ Tímto závěrem se dostává Plótinos k podstatě. Nakonec přítomnost – tzn. i věci smyslové mohou vést k poznání jedna. Sama přítomnost je poznáním. Tato myšlenka podivuhodně souvisí s biblickou myšlenkou, že pravda doslova křičí z ulice. Myslím, že se zde setkává více náboženských systémů – určité symetrie lze nalézt i s taoismem. Nemusí samozřejmě vůbec jít o přímé ovlivnění, v různých civilizacích se prostě občas podobná schémata vynořují. Erazim Kohák v knize přednášek *Člověk, dobro a zlo* poznamenal, že i kdyby nebyl Platón nebo Aristoteles, přesto by bylo mnoho lidí, kteří by uvažovali platonsky nebo aristotelsky.²⁹

Přítomnost je mocnější než vědění. Jsoucno je tedy i u Plótína nositelem poznání, není však *pouze* hmotné – ohraničené prostorem – ale zahrnuje i složku noetickou.

V aeneadě nazvané *O třech původních stupních jsočnosti* ukazuje Plótinos znovu vztah mezi věcmi a duchem. Duch a jsočno je totéž: *nahlízející a nahlížené.*³⁰ Tady se jasně ukazuje opět souvislost mezi jsočnem a procesem poznání. Duch je jsočnem a je zároveň obrazem dobra. V dalším výkladu Plótinos řeší otázku, jak vlastně poznávat. Jak správně nahlédnout. To však není předmětem mé práce. Důležitý je samotný postup. Věci nepoznáváme pouze jejich pozorováním, ale zejména skrze vlastní růst. Nazírající vlastně musí dorůst do zážitku jednoty, aby mohl správně posuzovat svět kolem sebe. Další velmi důležitý závěr je poukaz na živost všeho jsočna. Samozřejmě už tím, že Plótinos přiznává, že duch je vše. Ale i dále zdůrazňuje že: *Pohybována věčným pohybem pod rozváženým vedením duše, stala se nebesa blaženým živým tvorem; svou důstojnost získala, teprve když se v nich usadila duše; předtím, než duše přišla, byla mrtvým tělem, zemí a vodou, ale spíše temností látky,*

²⁸ s. 55.

²⁹ *Platón a Aristotelés (podobně jako Kant a Hegel) totiž představují základní přístupy k výkladu skutečnosti, které se v evropském myšlení v různých obdobách znovu a znovu vynořují. I kdyby nikdy nebylo Platóna (a tudíž ani označení „platonismus“), přece by tento směr v lidském myšlení byl jako základní možnost způsobu myšlení, který tímto slovem označujeme.* Erazim Kohák, *Člověk, dobro a zlo. O smyslu života v zrcadle dějin. (Kapitoly z dějin morální filosofie)*. Praha 1993, s. 69.

A tak i všichni „mystiči“ uvažují podobně. Vždy v jejich systémech hraje velice důležitou roli výsledná jednota a motiv vlastního ponoření a nazření a nakonec ztotožnění s touto jednotou. Je už jedno, jmenuje-li se božský logos, či tao.

³⁰ Plótínos, *O klidu*. Praha 1997, s. 108.

*nejsoucnem, „které si bohové oškliví“³¹ Plótinos dále srovnává svůj pohled s Herakleitem: *Jednotlivá těla jsou uložena na různých místech...zatímco duše se netříští - je jedna a všude. Díky ní jsou nebesa jednem, díky duši je i tento kosmos bohem. I slunce je bohem, protože je oduševnělé, i ostatní hvězdy, i my, je-li něco božského, jsme bohy z tohoto důvodu „vždyt mrtvoly by se měly vyhazovat ještě spíše než hnůj“*³²*

Důkazem, že vše je oduševnělé dochází Plótinos dovádí posluchače k pochopení, že nemá smysl vzdávat se sebe sama a *hnát se za něčím jiným.*³³ To vše svědčí o hlubokém docenění jsoucna a skutečnosti a nakonec člověka jako podílníku na této skutečnosti.

Zajímavá je pasáž o propojenosti všeho jsoucího s nejdokonalejším: *Všechna jsoucna, dokud trvají, nutně ze své vlastní jsoucnosti, díky mohoucnosti v nich přítomné, propůjčují tomu, co stojí okolo nich, bytí závislé na nich, tak jako obraz závisí na vzorech, z nichž vyrostl: tak oheň ze sebe vyzařuje teplo a sníh nemá chlad jen uvnitř sebe; nejvíce to dokládají vonné látky: dokud jsou tu, něco se z nich šíří do okolí, a proto bytí, které propůjčují, poskytuje všemu nablízku požitky. ...Z nejdokonalejšího vycházejí věci, jež jsou největší po něm. Největší po něm a druhý je duch; a vskutku, duch hledí na ono a potřebuje pouze jeho, ono však jeho nepotřebuje; a to, co je z něčeho vyššího, než je duch, musí být duchem, duch je vyšší než všechny věci (KAI KREITTÓN HAPANTÓN NŮS), neboť ty ostatní následují až po něm.*³⁴

To je popis hierarchie, ne však hierarchie ve „fyzickém“ smyslu, jak lze vidět na pozdějších středověkých vyobrazeních různých druhů stupňovitých hierarchií velmi oblíbených už od dob Pseudodionýsia.

31 s. 117. Plótinos cituje z Homéra (Hom. Il. XX, 65).

32 s. 119. (Hérakleitos zl B 96).

33 s. 121.

34 s. 133.

Descartes

Descartovo myšlení jde opět k věci, jednotlivině ohraničené prostorem. Podobně řeší i problémy abstraktní, výrokové. To je patrné už z jeho 4 zásad, jež si vytkl pro jakékoli zkoumání světa:

1) *nepřijímat nikdy žádnou věc za pravdivou, již bych s evidencí jako pravdivou nebyl poznal: tj. vyhnout se pečlivě ukvapenosti a zaujatosti; a nezahrnovat nic víc do svých soudů než to, co by se objevilo tak jasně a zřetelně mému duchu, abych neměl žádnou možnost pochybovat o tom.*

2) *rozdělit každou z otázek, jež bych prozkoumával, na tolik částí, jak je jen možno a žádoucí, aby byly lépe rozřešeny.*

3) *vyvozovat v náležitém pořadí své myšlenky, počínaje předměty nejjednoduššími a nejsnáze poznatelnými, stoupaje povlovně jakoby se stupně na stupeň až k znalosti nejsložitějších, a předpokládaje dokonce řád i mezi těmi, jež přirozeně po sobě následují.*

4) *činit všude tak úplné výčty a tak obecné přehledy, abych byl bezpečen, že jsem nic neopominul.*³⁵

A dále dodává:

*Nebudete mne snad tedy pokládat za příliš marnivého, uvážíte-li že existuje jedna pravda o každé věci, a kdokoli ji nalezne, ví o ní tolik, kolik lze o ní vědět.*³⁶

Už z této citace je patrné, jakým směrem se ubírá Descartovo myšlení. Přesnost, popisnost, vykazatelnost, jasnost každého výroku, a nakonec pravdy samé. Už z toho je patrné, že nelze porovnat Plótinovo myšlení s Descartovým, protože každý z filosofů se zaobírá zcela jinou rovinou poznání. Descartes stejně jako Aristoteles potřebuje svět kolem, skutečnost přesně popsat, definovat. Tak zůstává na povrchu. Tím vlastně doslova zůstává u Aristotelova pojetí těles a prostoru. Smysl má jen to, co je ohraničené, co má svou hranici, to je naplněné, dokonalé. Tak Aristoteles vlastně povyšuje na pravdu pouze to, co je ohraničené. Descartes si klade úkol vycházející z podobně nahlíženého světa. Pravda je jedna o každé věci.

Pravda tak spočívá na povrchu věci. Degraduje vlastně na jsoucno. (Naproti tomu Plótinovo jedno je mimo jsoucno, čili nedefinovatelné, poznatelné ztotožněním „pozorovatele“.)

³⁵ R. Descartes, *Rozprava o metodě*. Praha 1992, s. 17.

Descartes nezačíná u prvního, či jednoho, ale subjektem. Substance rozděluje Descartes na nekonečnou a konečnou. Konečnou na RES COGITANS a RES EXTENSA.

Považuje za pravdu to, co nelze popřít. Jedná se o ohraničení problému jasnou vykazatelností. (To pak platí i u Leibnize - co není shledáno v rozporu, pak to platí).

Substance je Descartovým základním pojmem ontologie skutečnosti. Substance je způsob bytí jsoucího i jednotlivé jsoucí samo.³⁷ Substancialita je přístupná z rozprostraněnosti-extenze? jsoucího. Čili opět kategorie jasně daného, ohraničeného prostoru. Tato rozprostraněnost konstituuje bytí těles a tedy i světa.³⁸ Bytí tělesa vytváří dělitelná, tvarovatelná a do pohybu vstupující extenze, která se uchovává v těchto změnách.³⁹

Přece jen však jde Descartes hlouběji - a to v případě údivu nad tím, že existuje to, co vidíme, že to, co je vidět je takové i ve „skutečnosti“, že *Bůh snad nechtěl, abych byl* (Descartes - pozn. P. T.) *tak velice klamán*.⁴⁰ To je velice důležitá víra, že svět má smysl a, že obrazy, jež vidíme nejsou klamem nebo snem (jednou velkou lží).

Descartes nakonec dochází k tomu, že nutně pravdivou větou proti všemu klamu musí být věta: *Já jsem, já existuji*.⁴¹ Je to jedno „já“, které existuje.

Toto „já“ je *prostě jen myslící věc, tj. duše nebo duch nebo rozvažování či rozum, slova to smyslu dříve mi neznámého. Jsem však věc pravdivá a opravdu existující*.⁴² Descartes tu vždy myslí existující ve smyslu jsoucí, určitý vztah však k procesu poznání snad také působí. Odhalení mne jako myslícího subjektu vyžaduje jistý ponor, cestu, meditaci. Protože *hmotné věci, jejichž obrazy jsou tvořeny myšlením a jež samy smysly prozkoumávají, mnohem zřetelněji poznávám než cokoli ze své bytosti, co není postihováno mou před-*

36 s. 19.

37 René Descartes, *Úvahy o první filosofii*. Praha s. 135.

38 tamt. s. 135.

39 tamt. s. 135.

40 s. 39.

41 s. 45.

42 s. 47.

stavivosti. Ale ovšem je podivné, že věci, které shledávám pochybnými, neznámými a sobě cizími, poznávám jasněji než to, co je pravdivé a co je známé, než konečně sám sebe.⁴³ Toto myšlení také naráží na hlubinu. Descartes poznává, že sestoupit k poznání sebe je obtížné, problém „já“ je pro něj také především problém poznání. Proto se tolik zabývá otázkou pravdivosti poznání – viz svět snový a problém démona, problém dokazování existence dobrého Boha. Proces uchopování těles popisuje záměrně na zvláštním případě vosku. Snad nejvíce proměnlivé hmotě. Dochází k tomu, že poznat vosk lze jedinečně duchem.⁴⁴ A ten je náchylný k omylům. Duch je ovládán lpěním na slovech, způsobem mluvy(!).⁴⁵ Je to usuzovací schopnost ve mne a ne věci samy, které by se mi daly poznat. *A tak, o čem jsem se domníval, že to vidím očima, to chápu jedinečně usuzovací schopností, která je v mém duchu.*⁴⁶ Duch je schopen předmět *jaksi svléknout a odlišit od jeho vnějších forem* – tak je zaručeno poznání.⁴⁷ A tak z poznání samotného, z poznání hmotných věcí dojde Descartes k poznání sebe sama. *Je úplně nemožné, když vidím nebo – a to je totéž – když si myslím, že vidím, abych já sám, jenž myslím, nebyl něčím.*⁴⁸ Descartovy meditace v tomto bodu vrcholí. Člověk se tak dostává k základnímu bodu, k ujištění, že být má smysl. Je pravdou, že na samotnou existenci – jistotu existence se do té doby nikdo tak radikálně neptal. Asi nikdo (doba) tak radikálně necítil pocit nejistoty. Je otázka, co si pod jistotou existence Descartes představoval. Pokud jistotu věcí – jejich ohmatatelnost, pak jeho úvaha vedoucí k poznání skrze ducha by ukazovala na jistotu spíše ducha, než věcí. Tak ukotvenost ve světě není dána předmětem - fyzikálně ohraničeným prostorem, ale duchem, jenž předmět poznává. Tento duch „je“ ve světě. Tento duch nakonec Descartes ztotožňuje s rozumem, je otázka, nakolik je rozum jsoucnem, či duchem.⁴⁹

43 s. 50.

44 s. 52.

45 53.

46 tamt.

47 tاتم.

48 54.

49 *Je mi nyní známo, že vlastně tělesa nepoznáváme pomocí smyslů nebo svou představovací schopností, nýbrž pouhým rozumem, a že je nepoznáváme tím, že se jich do-*

Tak postupuje Descartes i v případě otázky Boha. Rozděluje své myšlenky na určité druhy. Některé jsou *jako by obrazy věcí a pouze těm patří vlastně jméno ideje*.⁵⁰ Jiné však mají mimoto jiné formy. Tak např. *když chci, když mám obavu, když tvrdím nebo popírám... Z těchto jevů jedny se nazývají jevy volní nebo citové, jiné soudy*.⁵¹

Ideje samotné nemohou být klamné pokud se nevztahují k něčemu jinému, *neboť ať si představuji kozu nebo chiméru, je nicméně pravda, že pozoruji jednu jako druhou*.⁵² Od tud potom směřuje Descartova polemika s Anselmem ohledně ontologického důkazu Boha.⁵³ Jsou to totiž soudy, které mohou klamat. Člověk nesmí ideje spočívající v něm pokládat za rovnocenné vnějším věcem.

Vnější věci tak vždy zůstávají samy sebou, nemohou ukazovat „za sebe“, slovo transcendence zde nepřipadá v úvahu. To, že člověk vnímá zapřičiňují ideje - jedny jsou vrozené - ty pocházejí ze jsoucen, jiné jsou získané, další jsou vlastním výtvorem. To jsou chiméry, okřídlené koně apod. Nejdůležitější jsou ideje pocházející z existujících věcí. To, že se shodují se skutečností se děje díky přirozenosti. A právě to, *co se mi odhaluje přirozeným světlem, nijak nemůže být pochybné, poněvadž není možná žádná schopnost, které bych stejně věřil jako tomuhle světlu*.⁵⁴

Ale - není dobré spoléhat na ideje vzniklé z přírodních popudů. Svádějí totiž ke špatnosti. *I když ony ideje nezávisí na mé vůli, není tím řečeno, že nutně vycházejí z věcí existujících mimo mne*.⁵⁵ Člověk může mít několik idejí téže jedné věci. Descartes uvádí příklad se sluncem. Nejméně pravděpodobná pak je ta idea, která se co nejbezprostředněji ze slunce vyřinula. *To vše dostatečně dokazuje,*

týkáme nebo že je vidíme, ale toliko tím, že je chápeme rozumem. A tak tedy jasně poznávám, že nic snáze nebo jasněji nemohu pochopit než svého ducha. s. 55.

⁵⁰ *..jako když např. myslím člověka, chiméru, nebe, anděla nebo Boha.* s. 59.

⁵¹ s. 59.

⁵² tamt.

⁵³ *V Descartových úvahách nezjevuje se však rozumu Bytí samo, nýbrž člověk nachází v res cogitans pouze pojem Boha, který odkazuje k jeho reálné existenci. U Descarta nejde o intelektuální vizi, ale o čistě racionalistický způsob argumentace.* viz rozbor P. Flosse v: P. Floss, *Úvod do dějin středověkého myšlení.* Olomouc 1994, s. 46n.

⁵⁴ s. 61.

⁵⁵ s. 61.

že až dosud nikoliv bezpečný soud, ale pouze slepý popud mě přivedl k víře, že existují nějaké věci ode mne odlišné, jež vysílají do mne ideje nebo své obrazy prostřednictvím smyslových orgánů nebo nějakým jiným způsobem.⁵⁶ Jsou tedy tyto ideje jen způsoby našeho myšlení? Nebo opravdu pocházejí ze sebe a jsou od sebe odlišné. *Bez* vší pochyby jsou ty, jež mi ukazují substance, něco vyššího a obsahují v sobě, abych tak řekl, více objektivní reality než ty, jež reprezentují pouze mody nebo akcidence.⁵⁷ Substance je podle Descarta to, co je jsoucí ve vlastním smyslu, nepotřebuje ke své existenci jiných věcí. Substance má tedy nejvíce reality. To koresponduje s Aristotelovým pohledem. To co je samo sebou, dokonané, v cíli. A proto, stejně jako bůh Aristotelův vykazuje nejvíce dokonalosti, tak i Descartův bůh má nejvíce *objektivní reality*.⁵⁸ Nemá totiž zapotřebí žádných modů, či akcidencí - jenž pouze vyjadřují různé způsoby bytí jednotlivin. Další důkazy vedoucí k odhalení boha jako příčiny všech věcí vycházejí z Tomášovské logiky. Ideje vznikají jedna z druhé, proto lze vyvodit původ první ideje, z níž ostatní vycházejí. V její příčině je obsažena formálně *všechna realita, která je v ideji pouze objektivně*.⁵⁹ *Tak je mi působením přirozeného světla zřejmé, že ideje ve mně jsou jakési obrazy, které mohou sice snadno zůstat za dokonalostí věcí, z nichž jsou vzaty, ale nemohou obsahovat nic většího nebo dokonalejšího*.⁶⁰ Věc sama je tedy dokonalá o sobě. Člověk je pak stejná substance jako kámen. Narozdíl od něj je myslící věc. Obojí jsou ale substance.⁶¹ Bůh je pak substance nekonečná. Sice nekonečná, vševědoucí, všemohoucí, přesto však substance. Zde je vidět nejjasněji rozdíl pojetí Descarta a Plótína. Plótínovské jedno je mimo jsoucnost, Descartův bůh je substance.⁶² V konečné

⁵⁶ s. 62.

⁵⁷ s. 63.

⁵⁸ tamt.

⁵⁹ s. 65. Nevím, co znamená slovo „pouze“. Objektivní tedy pro D. neznámá stejně hodnotné jako formálně? Nebo má nižší hodnotu, protože je v ideji a ne v příčině? Ale proč potom objektivně? Co vlastně znamená „objektivní“ v D. systému? Znamená „pravdivé“?

⁶⁰ s. 65.

⁶¹ s. 67.

⁶² s. 68.

substanci je dle Descarta méně reality, než v nekonečné. Zde Descartes přece naráží na ontologický? rozdíl mezi bohem a jsoucnem. Proč ale přirovnává boha k substanci?⁶³ Věta, kterou by asi Plótinos i Aristoteles těžko pochopil: *Vždyť naopak chápu zcela jasně, že je více reality v substanci nekonečné než v konečné a že tedy je ve mně dříve pochopení nekonečného než konečného, tj. pochopení Boha dříve než pochopení mne samého.*⁶⁴

Pro řecké myšlení zcela zvláštní spojení nejdokonalejšího s nekonečnem, čili nejméně dokonalým. Svým způsobem má tento způsob myšlení kořeny v novoplatonské tradici - protože tyto protiklady spojí, ale použitím termínu substance se zase vrací k aristotelské linii. Idea boha je dle Descarta pravdivá, protože je jasná a zřetelná.

Descartes nepochopil Anselma v bodě, kde právě pouze příklad Boha převyšuje všechny možné myšlené věci, protože je právě vyšší, než ony. Descartův bůh zůstává stále na rovině jsoucnosti, na rovině jasného a zřetelného, přestože sama nekonečnost není pochopitelná konečnou bytostí, pouze nahlédnutelná.⁶⁵

V Descartově systému chybí také motiv sjednocení. V tomto smyslu vyznívá „protestantsky“ narozdíl od plótínovského sjednocení s jedním, které bylo vždy živé v tradici katolické mystické a zejm. pravoslavné. Bůh je příliš vzdálen, než aby bylo možné pomyslet na přiblížení, nejkuli na sjednocení: *Nuže, kdybych byl sám od sebe, ani bych neměl pochybnosti ani přání a vůbec nic by mi nechybělo, vždyť bych si byl dal všechny dokonalosti, jejichž idea je ve mně. A tak bych byl sám Bohem.*⁶⁶

Na jedné straně (descartovské) je tu bůh zcela jiný, protože na rozdíl od jsoucna nekonečný - a tudíž člověk jako konečné jsoucno, myslící věc, nemůže boha zachytit. Na druhé straně (plótínovské) je tu opět Bůh naprosto jiný, než věci, jejichž bytí není z nich samých, ale tento Bůh je přítomný ve věcech, protože je neustále tvoří dodáváním bytí. Přesto, že se tato myšlenka u Descarta objevila⁶⁷, nevy-

⁶³ *Bohem myslím substanci nekonečnou.* s. 68.

⁶⁴ s. 69.

⁶⁵ tamt.

⁶⁶ s. 71.

⁶⁷ *Z toho, že jsem v předcházejícím okamžiku existoval, nijak tedy neplyne, že bych nyní musel existovat, ledaže by mě nějaká příčina jaksí znovu stvořila pro tento oka-*

užil ji. Bůh plótínovské tradice tedy je neustále ve věcech přítomen, dodává jim bytí a tak jsou věci s Bohem v jednotě. Tedy i člověk není nějaké jsoucno, ale určitým způsobem se podílí na Bohu. Není proto od něj vzdálen co se bytí týče, pouze poznáním. D. člověk je od boha vzdálen i bytím i poznáním. Spíše však bytím. Protože míra poznání už potom není důležitá, jsme-li od boha tak nekonečně vzdáleni, nemůžeme jej nikdy dosáhnout. Tak je tu na jedné straně říše věcí a na druhé straně říše boha. V Plótínově pojetí je tu pouze jedna říše - Jedna.

Je zvláštní, že tak dokonalý Descartův bůh, jak jej nazývá, není schopen vytvořit něco lepšího, než myslící věc. Snad je to tím, že D. bůh je pouze substance, byť velmi dokonalá. Snad je to také tím, že bůh existuje jen proto, že člověk má jeho ideu v sobě.

Tak svět kolem nás nemá příliš velkou hodnotu, protože je nekonečně méně dokonalý než bůh, ikdyž se skládá ze substancí.

Dále Descartes srovnává dokonalost boha a člověka. Člověk-Descartes jako nedokonalá bytost nemá právo ptát se, proč dokonalá bytost vytvořila bytost chybující a nedokonalou. Proto odmítá také teorii příčin, velmi oblíbenou v přírodní filosofii 17stol. Pokud se má D. ptát po dokonalosti věcí, musí (nejednou) brát ohled na *světový celek*.⁶⁸ Nedokonalost se totiž projevuje jen na rovině člověka - kvůli jeho možnosti volit, a schopností poznávat - vůle a rozum. Člověk si nesmí stěžovat, že nedostal od boha dokonalý rozum a vůli - svobodu rozhodování. Dále Descartovy úvahy o vůli nejsou předmětem této práce. Soud pravdivosti vyplyne ze světla rozumu, proto víra v takto nabytý poznatek je svobodná a spontánní.⁶⁹

Nakonec ale platí, co jsem uvedl výše. Že totiž i rozum i vůle je konečná, tudíž se člověk nemá čemu divit. A bůh je substance nekonečná, tudíž je člověku nekonečně vzdálen. Z toho plyne - alespoň pro mne poměrně velká noetická skepse. Pravděpodobně ne tak pro Descarta.⁷⁰ Každopádně i když jedinec chybuje a je nedokonalý (kaž-

mžik, tj. zachovala. Pro toho totiž, kdo napne mysl, aby pochopil podstatu trvání, je jasné, že je třeba téže síly a činnosti k tomu, aby se jakákoliv věc uchovala v jednotlivých okamžicích svého trvání, jaké by bylo třeba k jejímu znovustvoření, kdyby ještě neexistovala. s. 72/73.

⁶⁸ s. 80. K tomu se potom přihlásí Leibniz.

⁶⁹ s. 84.

⁷⁰ *Vždyť nemám důvod ke stížnosti, že mi Bůh nedal větší rozumovou sílu nebo větší*

dý jedinec - tedy všichni!), tak *nemohu popřít, že celek všech věcí, jestliže některé jeho části nejsou prosty omylů a jiné jsou jich prosty, je jaksi dokonalejší než kdyby si byly všechny docela podobné.*⁷¹

V Descartově práci, ze které čerpám, nazvané *Úvahy o první filosofii*, se jsoucňem výslovně zabývá úvaha pátá, nazvaná *O podstatě hmoty a znova o boží existenci.*⁷² Lze poznat něco určitého o hmotných věcech? Věci mají ideje v myšlení pozorovatele. Jsou buď zřetelné nebo zmatené. Zřetelná je kvantita - délkový, šířkový a výškový rozměr věci. Různé části mají určitou velikost, tvar, polohu, pohyb z místa na místo a pohyby mají určité trvání.⁷³ Dále člověk vlastní spousty různých idejí, které ve skutečnosti nemusí být, přesto se nedá říci, že nejsou. To je například idea trojúhelníku. Všechno, co jest, je pravdivé: *pravda je totéž jako bytí.*⁷⁴ Protože vše, co člověk jasně poznává je pravdivé. Descartes tu ztotožňuje pravdu a vykazatelnost, jsoucňost. Pouze to, co lze jasně poznat je pravdivé - to znamená, že pravda podléhá velkému redukcionismu.

Pouze v případě ideje boha lze podle Descarta říci, že k esenci patří existence.⁷⁵ (o ostatních věcech pojednává Descartes dále⁷⁶) Ostatní věci mohou existovat, pokud jsou předmětem čisté matematiky, *poněvadž je jasně a zřetelně chápu.*⁷⁷

Tělo je substance spojená s duchem. Tělo existuje, protože je spojené s poznávací schopností.⁷⁸ To, že člověk je schopen si představovat, znamená dostatečný důvod dokazující existenci těla. (Před-

přirozené světlo poznání, než nyní mám, poněvadž je v podstatě konečného rozumu, že je mnoho věcí, jež nechápe, a v podstatě stvořeného rozumu, že je konečný. s. 85.

⁷¹ s. 66.

⁷² s.89.

⁷³ s. 90.

⁷⁴ s.91.

⁷⁵ s. 94.

⁷⁶ s. 121n. - substance je věc, v níž formálně nebo eminentně existuje ono něco, co vnímáme nebo co je objektivně v některé z našich idejí obsaženo, poněvadž přirozeným světlem je patrné, že nicota nemůže mít žádný skutečný atribut. Substance, která je subjektem v prostoru se jmenuje těleso. Bůh je tedy nejdokonalejší substance. - viz Aristoteles.

⁷⁷ s. 99.

⁷⁸ tamt.

stavit si nelze pouze vrozené ideje, ty duch chápe přímo).⁷⁹ Co se týče přírody, *ovšem není pochyby, že vše, čemu mne učí příroda, má do sebe něco pravdy. Přírodou totiž, vezmeme-li to obecně, nerozumím nyní nic jiného než buď samého Boha, nebo řád stvořených věcí, zřízený Bohem, svou pak přirozeností, konkrétně vzato, rozumím souhrn všeho, co mi bylo Bohem uděleno.*⁸⁰ Zde potom navázal Spinoza formulí „DEUS SIVE NATURA“.⁸¹ Člověk je se svým tělem *jaksi smíšen* a ne spojen dualisticky.⁸² Přesto jsme bytosti *složené* z ducha a těla.⁸³ Znáť ale pravdu o věcech je záležitostí ducha a ne těla.⁸⁴ Descartes uvádí příklad s hvězdou, která působí na smysly asi jako oheň nepatrné louče, a přece to neznamena věřit tomu, že hvězda není větší. Proto je člověk zvyklý převracet *řád přírody. Smyslové vjemy jsou mi totiž dány od přírody pouze k tomu, aby naznačily duchu, co je onomu celku ducha a těla prospěšné a co nikoli.*⁸⁵

Rozdíl mezi duchem a tělem je podle Descarta v tom, *že tělo je podle své přirozenosti vždy dělitelné, duch však je úplně nedělitelný. Když totiž pozoruji ducha neboli sám sebe, pokud jsem jen myslící věc, nemohu na sobě rozeznat části, ale chápu, že jsem věc zcela jednotná a celistvá.*⁸⁶ Každá věc v prostoru se dá dělit - a to i v myšlenkách. Na ducha pak působí pouze mozek - šišinka mozková. V té se nachází obecný smysl.⁸⁷ Nervy v těle působí jako špagáty, mozek se dá klamat. Přirozenost člověka se proto přes veškerou snahu a dobrotu boží někdy klame.

Jednotlivé věci ve vesmíru existují samy o sobě. Nejsou provázány žádnou silou. Je známo, že Descartes považoval gravitační sílu za magii. Proto může říci, že substance, pokud se skutečně liší,

⁷⁹ poznámka č. 4 na str. 144.

⁸⁰ s. 109.

⁸¹ viz. pozn. č. 14. na str. 145.

⁸² s. 109.

⁸³ s. 111.

⁸⁴ tamt.

⁸⁵ s. 112.

⁸⁶ s. 115.

⁸⁷ tamt.

existuje jedna bez druhé. 88

Descartes chce ukázat, jak se nevyplácí věřit smyslům, jak se nevyplácí soudit na základě smyslového poznání. V tom je zapotřebí se cvičit a učit. Tak má Descartovo dílo zvláštní didaktický charakter. Člověk by se měl učit věřit, *že se dá (duch) snáze poznat než všechny hmotné věci.*⁸⁹ To je zvláštní výsledek Descartovy cesty. Jakoby se přibližuje Plótínovi, vždyť i pro něj je cesta poznání vedena k jednu skrze lidského ducha. Nakonec jsoucno samo o sobě nemá pro Descarta takovou hodnotu, protože se nám jeví skrze smysly a ty klamou.

Jinými slovy Descartes snad ani hodnotu jsoucna neřeší, protože je nepoznatelné přímo. Přímou můžeme poznávat pouze duchovně. V tomto smyslu není Descartova metoda přírodovědecká (jako třeba pohled Aristotelův nebo později Leibnizův), ale spekulativně-scholastická, (nominalistická). Samozřejmě - pro pozdější vědu měl význam Descartův důraz na metodu samotnou, ne jeho filosoficko-praktické závěry. Descartovým dílem se tak táhne jako červená nit věčná skepse.

Jak jsem již uvedl - jeho pohled se tak stává mnohem neradostnější, než plótínovský či aristotelův.

88 s. 122.

89 s. 123.

Leibniz

Moreau na začátku studie o Leibnizovi popisuje, že mladý Leibniz vedl rozhovor s Malebranchem o tom, zda materie výhradně spočívá v rozlehlosti. Dále pak tento problém řešil se Spinozou. Dokonce se s ním setkal v Amsterdamu r. 1676.⁹⁰

Otázka po původu a utváření jsoucna byla tedy jedním z hlavních témat Leibnizovy filosofie. Zajímala jej především změna: *jaké absolutno lze odhalit v základu změny jako pramen kontinuity?*⁹¹ Stejně jako Descartes se pokusil definovat těleso. Bylo to pro něj vše, co zahrnuje nějaký prostor.⁹² Jsoucno pro Leibnize bylo: Duch, Prostor, Matérie a Pohyb.⁹³ Zde v podstatě zůstával věrný mechanistickému pojetí světa. Zásadním rozdílem oproti Descartesovi je nový činitel - pohyb, jehož vysvětlování a objasňování se Leibniz celý život věnoval. Nepřipouštěl dynamismus substanciálních forem, jenž by nebyly ani rozlehlé, ani duchovní. Tím se přiblížil Descartovu pojetí - geometrickému mechanismu, proti němuž se však stavěl – když odmítl redukovat materii na rozlehlost, nebo na prostor. Stavěl se tak vlastně i proti aristotelskému pojetí jsoucna. Prostor je podle mladého Leibnize pouhé matematické jsoucno, vykazující se třemi rozměry. Je neprostupný a pohyblivý.

Úvahy Leibnize nevedly přes existenciálně-filosofické tázání po smyslu vlastního uvažování, spíše se držel aristotelské myšlenky hledající původ a chod světa. Věřil mnohem více ukazujícímu se jsoucnu, než Descartes. Descartes přes všechn obdiv ke geometrii zůstal především teoretikem-filosofem. Leibniz naproti němu vystoupil již od mládí jako praktikující vědec v současném slova smyslu. Svět mu není tak nepřátelsky naladěný jako u Descarta - apriori jej neklame. Leibniz prostě zkoumá fyzikální vztahy. Zajímá se např. o bod.⁹⁴ Pohyb je pro Leibnize kontinuální, není v něm žádné minimum. Pohyb nikdy nesplývá s klidem.⁹⁵

Tyto úvahy o pohybu začaly přivádět Leibnize na myšlenku nekonečnosti a s ní spjatými problémy. Dostal se tak k termínu „spění“ -

⁹⁰ Moreau, *Svět Leibnizova myšlení*. Praha 2000, s. 12.

⁹¹ s. 13.

⁹² s. 18.

⁹³ s. 25.

⁹⁴ s. 29.

⁹⁵ s. 31.

CONATUS.⁹⁶ Je to veličina vystihující pohyb - jako rozlehlost vystihuje „bod“, nebo čas „okamžik“. Každý bod pohybu má tedy jinou velikost, protože pohyb v intervalu může mít různě dlouhou dráhu.

Tak Leibniz zjistil, že ztotožnění nedělitelných složek s infinitezimálním zlomkem, který právě nemá žádné minimum, vede k paradoxům. Proto byl od počátku sám přiveden zpět k **metafyzickému realismu**.⁹⁷

Spění chápal Leibniz jako duchovní sílu, ne fyzickou.⁹⁸ Mohou být tělesa v klidu? Pokud u tělesa spočívajícího v klidu nepředpokládáme nevnímání pohybu částí, pak mu schází i neprostupnost, tato vlastnost zaplňování prostoru, která je odlišuje od prázdna a od ničeho. ..Těleso spočívající v klidu není ničím a neliší se od prázdného prostoru. .. První látka [=matérie], pokud spočívá v klidu, není ničím.⁹⁹ Zde dopadá zajímavě srovnání obou filosofů:

U Descarta tak nejenom neexistuje žádné prázdno, nýbrž matérie, jejíž esence spočívá v rozlehlosti, je podle něj dokonale pevná a stává se tekutou pouze následkem dělení skrze pohyb. U Leibnize, jenž od prostoru odlučuje materii, která jej vyplňuje, se naopak prázdný prostor propadá v nic a matérie může svou realitu, tuhost a neprostupnost získat jedině díky pohybu.¹⁰⁰

Ohledně síly a ducha říká Leibniz toto: Nahlédl jsem, že geometrie čili filosofie místa ustavuje stupeň k filosofii pohybu a tělesa a filosofie pohybu stupeň k vědě o duchu.¹⁰¹ Esence matérie nespočívá dle Leibnize v rozlehlosti, ale v pohybu.¹⁰² Spění nemohl Leibniz definovat jako mechanickou sílu, proto se nakonec přiklonil pro pochopení tohoto fenoménu v ryze duchovním smyslu. Směřoval tak k tzv. metafyzickému dynamismu.¹⁰³ Pokud je princip pohybu absolutně nerozlehlý, musí být myšlenkové povahy.¹⁰⁴ Tak jako těleso spočívá v pohybu (aby

⁹⁶ s. 32; termín převzat od Hobbese, viz s. 52.

⁹⁷ s. 32.

⁹⁸ s. 33.

⁹⁹ s. 42.

¹⁰⁰ s. 43.

¹⁰¹ s. 44/45.

¹⁰² tím byl blíže Hobbesovi, než Descartovi.

¹⁰³ tamt.

¹⁰⁴ s. 47.

mohlo vůbec být), tak myšlení spočívá ve spění (aby mohlo vůbec být?).¹⁰⁵ Leibniz dochází k tomu, že pohyb a těleso čerpají svůj původ z ducha.¹⁰⁶ Je velice důležité, že tato teorie platí i naopak. Z geometrie se má stát přístupová cesta k poznání ducha.¹⁰⁷ Z tohoto přístupu k duchu Leibniz vyvodil dále: „*Chci ukázat pomocí principů reformované filosofie, že je nutné, aby každé těleso obsahovalo niterný, netělesný, od své masy odlišný princip, a že ten je tím, co staří a scholastikové nazývali substance, i když se nemohli jasně vyjádřit, tím méně pak dokázat svou nauku.*“¹⁰⁸

Leibniz tedy došel k dynamickému modelu jsoucna, protože nesohlasil s (Descartovským) mechanistickým pojetím. Takové pojetí by vedlo k znehybnění a znicotnění vesmíru. ...*Podle Leibnizova názoru je nutné, aby toto tíhnutí (ke klidu) duch zarazil: kdyby existovala pouze tělesa a žádný duch, bylo vyloučeno, aby pohyb byl věčný.*¹⁰⁹ Svět podléhající pouze geometrickým zákonům skýtá obraz chaosu. Pro Descartesa to však nebyla pravda - geometrie plus Boží záměr vytvářely dohromady harmonii, která však byla člověkem v podstatě zkušenostně nenahlédnutelná. Duch naproti tomu uchovává harmonii mezi navzájem opačnými spěními. To vede k uchování rozmanitosti a bohatosti bytí.¹¹⁰

¹⁰⁵ s. 50.

¹⁰⁶ s. 52.

¹⁰⁷ s. 52; dále, s. 53: „*Přisoudíme-li duchu větší místo než bod, již je tělesem, a má k sobě navzájem vnější části, partes extra partes; není proto sám sobě niterně a důvěrně přítomný, a nemůže tedy také reflektovat na všechny své části a činnosti. Ale právě v tom přece spočívá takřkajíc esence ducha.*“ *Jestliže duch nemůže zaujímat jiné místo než bod, chápeme, že jeho činnosti nemohou spočívat v pohybu, nýbrž pouze ve spění, v nedělitelné složce pohybu. Z tohoto soustředění ducha do jednoho bodu vyplývají, jak naznačuje Dopis Arnauldovi, pozoruhodné důsledky, zvláště ty, že je nedělitelný, a proto také nezničitelný a nesmrtelný.*

¹⁰⁸ s. 54.

¹⁰⁹ s. 55.

¹¹⁰ *Takto zabraňuje postupnému ubývání pohybu, jehož uchování by bylo zajištěno, kdybychom na celý vesmír mohli pohlížet jako na hierarchii duchovních substancí navzájem spojených universální harmonií, tak jako jsou spění harmonicky sjednocena ve vědomí - anebo kdyby pohyb, jenž se odvíjí v prostoru, dává vzniknout tělesům a zaniká při jejich nárazu, byl pouhým fenoménem, tj. pouhým povrchním projevem činnosti duchovních substancí. Tímto způsobem by spění, která při nárazu neutralizují své účinky, přetrvala ve své integritě jakožto duchovní principy. ...Nejenže je tedy duch umístěn do bodu, ale v prostoru dokonce neexistuje žádný bod, který by nebyl středobodem činnosti nějakého ducha.* s. 56.

Adorace pohybu u Leibnize je také v ostrém protikladu k řeckému pojetí klidu a pohybu. *Pohyb je v jeho očích reálnější než klid, což v důsledku znamená klást dění výše než bytí.*¹¹¹ To je dobré zdůraznit v porovnání s Aristotelským pohledem. Pohyb je reálný, ne klid. Absolutní dokonalost - ať boží, či těles se posunula z klidu do pohybu. Zajímavé jsou některé závěry, k nimž Leibniz došel díky své teorii univerzální harmonie. Snažil se pomocí tohoto principu prokázat apriorně existenci boha - svrchované inteligence i univerzální finality.¹¹² Principem mu je existence největšího možného množství esencí. Z toho vyvodil, že pro existenci věci je větší důvod, než pro neexistenci. *Kdyby to bylo možné, existovalo by vše.*¹¹³ Z této zásady plyne, že nejdokonalejší jsoucno existuje nutně. (Podobný závěr bylo možné zaslechnout i u Descarta). Jedinou možnou překážkou existence možné věci je neslučitelnost se systémem, který obsahuje maximum esence či dokonalosti.

Existovat není pro Leibnize nic jiného než být harmonický. Touto cestou, přes pojem universální harmonie, Leibniz nakonec dospěl k ontologickému argumentu, jenž byl východiskem Spinozovým a sehrál zásadní roli u Descarta.

Bůh, tedy nejdokonalejší jsoucno, existuje proto, že mu nic nemůže v existenci zabránit, postavit se proti jeho mohoucnosti k bytí. Tento dynamismus esence, která nezadržitelně tíhne k existenci, připomněl podobný spinozistický pantheismus – a Leibniz přiznal, že universální harmonie, tj. vesmír obsahující co největší dokonalost, se realizuje nutně. Stvoření tedy není nahodilé – ale vyplývá z řádu, harmonie.¹¹⁴

Na Leibnizově systému je zajímavé pozorovat jeho kombinaci spirituality, duchovnosti s fyzickým materialismem. Ten přes všechny odchylky je podle mého názoru přítomen (oproti Descartovi) nejvíce. Descartes sám používal vědu k ryze filosofickým problémům - a geometrie mu byla takovou abstraktní vědou. Leibniz se zajímá (aristotelsky) o jednotlivé příklady, na příkladech zkouší funkčnosti svých teorií. To, že nakonec vytváří systém o harmonii a později napíše monadologii, je spíše reakce na zkoumání „materialistické“, než naopak.¹¹⁵

111 s. 57.

112 s. 63.

113 tamt.

114 64nn.

115 Moreau píše: *Leibniz ve svém raném období v reakci na materialismus vzešlý*

Sám Leibniz narazil na rozdíl mezi ním a Descartesem zejm. v problému pravdy. Ta tkví podle Descartesa v jasné a zřetelné ideji, v intelektuální evidenci, jejíž příklad podává *cogito*. Descartes však nevymezil jednoznačně, v čem jasnost a zřetelnost, spočívají.¹¹⁶

Materialisticko-fyzikální přístup pak aplikuje Leibniz i na tzv. infinitezimální počet. Opravuje tak Descartesův způsob vypočítávání zákonů pohybu.

Leibniz také došel k zajímavým relativizujícím tvrzením, ke kterým Descartes nemohl - a asi by ani nechtěl - dojít. Například čas i pohyb vlastně neexistují, pohlédne-li se na ně přesně, *neboť nikdy neexistuje celý, protože nemá koexistující části*.¹¹⁷ To už je moderně vnímaná realita. S podobnými modely „neukončených procesů“ pracuje dnešní fyzika běžně.¹¹⁸ Pro Descartovskou představu všeovládajícího principu přesné geometrie to musel být šok. Asi podobný šok po příchodu křesťanství s myšlenkou nekonečného Boha a zrodu jsoucna z nekonečného chaosu do filosofického prostředí považujícího chaos za zřídlo zla a smrti. A tak Leibniz sám pomocí praktické přírodovědy došel zde k neuchopitelnosti podstaty jsoucna. A tak k samotné nekonečnosti přítomné uvnitř jsoucna.

z nových směrů ve fyzice nastínil systém, který sice uznává práva mechanistických výkladů na rovině fenoménů a vědeckého popisu, zároveň však hledá nejzazší příčiny věcí a jejich metafyzické principy ve vyšším řádu, jenž je řádem ducha. Svou teorií spění (conatus), pokládaných za duchovní principy pohybu, provádí spiritualistickou transpozici Hobbesova mechanismu a nakonec za nejvyšší princip bere universální harmonii, z níž se pokouší deduktivně odvodit celý systém, a získat tak důkaz Boží existence a jeho prozřetelnosti, který by si vynutil všeobecný souhlas. Tato péče o důkaz má svrchovaný význam s ohledem na Leibnizův apologetický záměr a přivede jej k tomu, aby do svých koncepcí zavedl deduktivní zřetězení, jež se zdá odpovídat čistě logickým požadavkům. Právě proto může jeden z nejlepších interpretů charakterizovat Leibnizovo myšlení jako panlogismus. s. 69.

¹¹⁶ *Jasná idea je – podle Descarta – ta, která je přítomna a zjevně se odhaluje pozorné mysli; právě tak nazýváme jasným viděním vidění předmětů, jež – přítomny našemu pohledu – jej zasahují s dostatečnou silou a odhaleně. Pokud jde o ideu zřetelnou, je to ta, jež – jsouc jasná – se vyděluje od všech ostatních a vyčleňuje se s takovou přesností, že v jejím obsahu není naprosto nic, co není dokonale jasné. Jasná idea je – podle Descarta – ta, která je přítomna a zjevně se odhaluje pozorné mysli; právě tak nazýváme jasným viděním vidění předmětů, jež – přítomny našemu pohledu – jej zasahují s dostatečnou silou a odhaleně. Pokud jde o ideu zřetelnou, je to ta, jež – jsouc jasná – se vyděluje od všech ostatních a vyčleňuje se s takovou přesností, že v jejím obsahu není naprosto nic, co není dokonale jasné. s. 71.*

¹¹⁷ s. 121.

I u Leibnize (jako u Plótína) má tento problém dvojí rovinu - jak noetickou, tak ontologickou. Proces náhledu se kryje se zainteresovaností na problému. Ne ovšem tak hluboce jako u Plótína. Přesto i pro Leibnize musel tento závěr znamenat průnik ducha někam „výš“ v plótínovském smyslu.

Dříve tedy, než jenom rozlehlost věcí (viz. Aristoteles a Descartes), je ve věcech síla, *uvedená všude do přírody jejím Původcem... To ona ustavuje skrytou přirozenost těles, pakliže charakterem substancí je činnost a rozlehlost.*¹¹⁹

V tomto směru, nechal-li se Leibniz vést a přesvědčit bádáním podloženém na pokusech a samotné přírodě, došel k pozoruhodným výsledkům. Ne tak už ohledně filosofického uchopení celého systému. Po „descartovsku“ nutí vesmíru soustavu člověčensko-inteligentních záměrů, představ a z toho plynoucích kauzálních nutností. Tak jsou základní zákony přírody (zákony dynamiky) *výsledkem inteligentního výběru a byly zvoleny proto, že jsou podmínkou realizace uspořádaného vesmíru, umožňují dosáhnout jednoty a zajistit trvalost systému.*¹²⁰

Pokud Leibniz uvažuje o tělesech jako materii, pak neuznává - právě na základě svých objevů týkajících se síly, demokritovskou filosofii atomistickou, protože *Materiální atom protiřečí rozumu. I kdyby byl prakticky nerozdělitelný, přesto v sobě nese rozmanitost částí, neboť materiální bod nikdy není absolutně nedělitelný. Pouze matematický bod je dokonale jeden, avšak není reálný a stále platí, že kontinuum, tedy ani materie, se z takových bodů nemůže skládat.*¹²¹ Zajímavý je ovšem dodatek: *..fyzikální body jsou tedy nedělitelné jen zdánlivě: matematické body jsou přesné, ale jsou pouhými modalitami; přesné a reálné jsou výhradně metafyzické či substanciální body (ustavené formami či dušemi); a bez nich by nebylo nic reálného, protože bez opravdových jednotek by nebyla žádná mnohost.*¹²²

Pouze z hlediska přístupu je nutné uvažovat o neměnných bodech.

118 viz. populárně-vědecké práce Fritjofa Capry nebo Rogera Penroseho.

119 s. 125.

120 s. 140n: *zákony přírody tedy nevyjadřují ani absolutní nutnost, ani čirou svévoli, nýbrž jakousi nutnost střední, již Leibniz nazývá nutnost morální, anebo lépe – nutnost volby. „Geometrická určení s sebou nesou absolutní nutnost, jejíž opak implikuje spor; avšak určení architektonická s sebou nesou pouze nutnost volby, jejíž opak implikuje nedokonalost.*

121 s. 150.

122 tamt.

To je velmi důležité. Leibniz o nich uvažuje didakticky(?). Aby bylo možno pochopit mnohost, musí se začít u pojmu jednoduchosti. Co jsou ale tedy substanciální formy? Jsou to zakládající formy skutečnosti samé, nebo nutné záchytné body pro pochopení skutečnosti ve smyslu noetickém? Tak může Leibniz považovat vesmír za množství individuálních substancí, *které zůstávají distinktními jednotkami bez vzájemného působení a z nichž každá sledem svých percepčí či vnitřních změn vyjadřuje svou esenci a vlastní spontaneitu, avšak vládne mezi nimi shoda.*¹²³ Tady se už objevuje teorie monád, která souvisí s teorií předzjednané harmonie. A obě teorie odpovídají podle mého názoru spíše Leibnizově nechuti připustit tak dalece působnost nekonečna ve věcech, a nebo naopak odpovídají Leibnizově hlubokému náhledu skutečnosti a z toho plynoucí jiný přístup ke skutečnosti ze strany noetiky, a jiný ze strany ontologie. Pak by teorie monád a teorie předzjednané harmonie byla jakýmsi Leibnizovým návodem, jak hledět na skutečnost a zachovat si vnitřní integritu. Jak skutečnosti, tak pozorovatele. V těchto teoriích pak roli nekonečna přesune do roviny relací. Tomuto mému předpokladu by odpovídala i Leibnizova definice substance - substancí definují tři aspekty: *dynamický, psychický a logický. Je silou, duší a formou.*¹²⁴

Myslím, že toto je velmi důležitý závěr pro pochopení Leibnizova pohledu na svět. Touto definicí Leibniz jasně ukazuje, že v základu vesmíru je obsaženo několik rovin, že se zkrátka nejedná o pouhou materii, nebo geometrický vzorec či něco podobného.

Přesto i on, stejně jako Descartes potřebuje jasný systém. Ten mu zaručuje bůh, který vše dokáže nahlédnout jako shodu.¹²⁵ Ostatní jsou (je i pro Leibnize bůh pouze jsoucnem?) jsou schopna nazřít svět jen zmateně - po svém způsobu. To se ale týká jen jejich rozumu - ne „těl“. Protože každé jsoucno vlastně reprezentuje *na svůj způsob a podle určitého hlediska přesně celý vesmír.*¹²⁶ A tak je každé jsoucno - každá monáda - zrcadlem universa. Tato myšlenka souvisí trochu s Plótiem - protože i podle Plótiina může každé jsoucno nahlédnout

123 s. 156.

124 s. 159.

125 tamt.

126 tamt.

jedno. Avšak člověk se může jednem stát vědomě - sice ve vyjímečných případech, ale může.

Leibnizovský systém to nedovoluje. Proto bych jej v tomto bodě přiřadil k descartovsky pesimistickému pohledu. Člověk nemůže NIKDY nahlédnout dál, než mu rozum umožní. To by jinak byl Bůh, a to se vlastně nesmí. Vždyť mezi Bohem a člověkem zeje nepřekonatelná propast.

Tento způsob myšlení má dalekosáhlý dopad. Zjednodušeně se dá říci, že se často objevuje v protestantských církvích neluterského typu. (Ve dvacátém století srov. Barthův přístup). Loni jsem na tento rozdíl narazil při srovnávání katolického a protestantského zpěvníku v rámci jednoho semináře z praktické teologie. Protestantské písně vždy velice ostře zdůrazňovaly lidskou neschopnost přiblížit se Bohu. Na druhé straně, katolické písně zdůrazňovaly možnost člověka velebit Boha spolu s anděly, možnost **PODÍLET** se na radosti z Boží slávy. Patrně v pravoslavných církvích by se dal tento posun zaznamenat ještě markantněji.

Je to právě plótínovský vliv, který činí tyto východní církve tolik odlišné od západních církví. Nejen, že pravoslavnému pohledu není vzdálená představa apokatastaze, ale ani „přebožstvení“, či možnost člověka být Bohem zbožštěn nebo jinak - být zcela proniknut Kristem. Tato myšlenka, dle mého názoru zcela legitimní, je v západní tradici přítomná pouze omezeně v katolické mystice - u několika málo myslitelů. Bohužel byla vždy považovaná spíše za herezi – snad pod Aristotelsko-nominalistickým vlivem.

Závěr

Pokusil jsem se srovnat myšlení těchto čtyř filosofů v otázce po jsoucnu a tak vlastně i Bohu. Modely náhledu na skutečnost vypovídají také o představách o Bohu – o transcenci.

Přiznám se, že nejbližší mi byl přístup Plótína, který se mi jevil nejcelistvější. Bohužel ani Descartes ani Leibniz nedokázali dle mého názoru vytvořit myšlenkový systém, který by vedl i ke změně chování hypotetického čitatele, což já osobně považuji za nutné při vytváření jakékoliv filosofie. Protože, jak již bylo mnohokrát zdůrazněno (ale zapomenuto), filosofie je v podstatě zjevení. Změnu osobnosti zájemce o poznání naopak vyžaduje plótínovský přístup.

Oba novodobé přístupy vypovídají dle mého názoru o jedné z podob současné krize života člověka v naší civilizaci. Otázka po smyslu bytí se poněkud redukovala. Každý z obou filosofů proto může oslovit částečně. Jeden důkladnou přípravou a očištěním ducha – „anselmovský“ přístup praktikovaný Descartem, a druhý - Leibnizův, vedený důsledným dodržováním přírodních pozorování.

O Aristotelovi si nedovolím mnoho myslet, protože je současníkovi příliš časově vzdálen. Z uvedeného se mi zdá, že pokud bychom se podívali na recepci Aristotela ve větší šíři – např. u Tomáše, bylo by patrné, jak jej západní civilizace přesunula z roviny dialektické (což je jeho hlavní těžiště) do roviny ontologické – kde myslím právě ve srovnání s Plótínem (neřku-li s Platónem) nedosahuje takových myšlenkových kvalit. Aristotelický pohled vztáhnutý také na ontologii přináší problémy, které hrály velkou roli pravděpodobně v novověkém redukcionismu.

V žádném případě mne však tyto závěry nedovedly k představě rozlišení na řecký či jiný typ myšlení. Myslím, že právě v „řeckém typu“ myšlení lze rozeznat několik přístupů – výše naznačených. Jinak pohlížel na svět Aristoteles a jinak Plótínos.

Plótínos říká, že člověk není od základu moudrý (dalo by se říci,

že i dobrý), musí se totiž učit (jak uvedeno výše zejm. na příkladu modlitby). Tak postupně hledá a je poučován Jednem. Oproti Aristotelovi, který věří v přirozenou dobrotu člověka. Jako se v „hebrejském“ myšlení člověk vrací k Hospodinu, tak v „řeckém“ – Plótínově myšlení spěje k dobru – Jednu, pokud ovšem chce. Náruč Jedna jej očekává. Proto mluvit o hebrejském a řeckém myšlení v tomto smyslu nemá cenu, vykazuje se spíše jako redukcionismus. Ten pak vede k exkluzionistickému pojetí, jež protěžuje pouze jedinou tradici. Dovedeno do důsledku omezuje nakonec samotnou křesťanskou víru v Ducha působícího všude na zemi. Různé tradice mohou nést různé variace na základní témata, jež musíme umět s porozuměním zkoumat. Každého autora zvlášť v jeho specifické situaci a tradici a nezaměňovat individuální přístup s přístupem například národnostním nebo jinak paušalizovaným. Tato k exkluzionismu vedoucí tázání se mi jeví, jako vědecká zkoumání podmíněná evolučním a přírodním způsobem řazení dějin (a všeho zkoumatelného vůbec), tolik typická pro devatenácté století.

Plótínův přístup je podnětný především v celostním pojetí světa. Zahrnuje do něj jak člověka, tak Boha – či Jedno. Tento systém je schopen předat člověku apel – jímž skutečnost je. Myslím, že to je velmi důležité i z hlediska obecné metodiky přístupu ke světu – jež může nakonec vést k plnohodnotnějšímu prožití světa, jehož součástí jsme.

Literatura:

Aristoteles, *O duši*. Praha 1942.

Aristoteles, *Fyzika*. Praha 1996.

R. Descartes, *Rozprava o metodě*. Praha 1992.

R. Descartes, *Úvahy o první filosofii*. Praha 1970.

P. Floss, *Úvod do dějin středověkého myšlení*. Olomouc 1994.

E. Kohák, *Člověk, dobro a zlo. O smyslu života v zrcadle dějin. (Kapitoly z dějin morální filosofie)*. Praha 1993.

Moreau, *Svět Leibnizova myšlení*. Praha 2000.

Plótínós, *O klidu*. Praha, 1997.

Edit. J. A. Dus, P. Pokorný, *Neznámá evangelia. Novozákonní apokryfy. I*. Praha 2001.