

„A threefold Classis or Rank of Beings“

aneb

*několik poznámek k jednomu z raně novověkých pokusů o
vypracování monistického filosofického postoje.*

**(Lady Anne Conwayová [1631-1679] a její
spirituálně monistická filosofie.)**

Martin Hemelík

Vypracováno v rámci grantového projektu GA ČR 401/04/1067.

Abstrakt:

Během 17. století se v evropské filosofii objevovaly zajímavé pokusy o překonání některých závažných důsledků karteziánské filosofie. Jedním z takových důsledků byl „dualismus“, tj. idea protikladnosti těla a ducha.

Mezi mnohými pokusy o monistické překonání karteziánského dualismu nalezneme i koncept, jehož autorkou byla anglická aristokratka Lady Anne Conwayová (1631-1679). Své úvahy zachytila v drobném spisku Principy nejstarší a moderní filosofie, který byl vydán až po její smrti v roce 1690.

Předkládaná studie obsahuje základní informace o anglické filosofce a zároveň poskytuje českému čtenáři možnost poprvé se seznámit bližším způsobem s jejím zajímavým konceptem vitalistického a spirituálního monismu, který v 17. století sehrál (spolu s jinými koncepty) roli jakési protiváhy ryze mechanického vysvětlování světa a člověka v něm.

Klíčová slova:

Lady Anne Conwayová – monismus – ontologie – Descartes – More - Spinoza

Abstract:

Some interesting attempts to come to terms with a relevant consequences of cartesianism appeared during 17th century. One of these consequences was „the dualism“, i.e. the opposition of body and mind.

Among many monistic solutions of cartesian „dualism“ we find also the conception of english aristocrat Lady Anne Conway [1631-1679]. She is the author of no great writings The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy, which was published posthumously in 1690.

This paper deals with the life and work of english women philosopher. Above all for czech readers it contains basic information for the first acquainting with her interesting conception of vitalistic and spritual monism, which was a counterbalance to pure mechanic explaining of the world and man in it.

Keywords:

Lady Anne Conway – monism – ontology – Descartes – More - Spinoza

I.

Po Descartově víceméně „nešťastné“ smrti ve švédském Stockholmu na počátku roku 1650 bylo myšlenkové, tj. filosofické a vědecké dílo tohoto učeného Francouze dostatečně známo téměř v celé Evropě. Jeho novátorské ideje a postupy ovlivňovaly tak či onak intelektuální dění v řadě vzdělaneckých center evropského kontinentu. Právě kolem nich se začasté koncentrovaly snahy o nová promýšlení starých myšlenek, stejně jako úsilí o vyrovnání se se zbrusu novými filosofickými a vědeckými idejemi týkajícími se světa a člověka v něm. Nikoli náhodou se až dodnes obecně považuje karteziánská filosofie stejně jako karteziánská věda za jeden ze „symbolů“ nástupu epochy raného novověku.¹

Vlny polemik, sporů a diskusí mezi zastánci a odpůrci Descartova učení patřily k základním projevům myšlenkového kvasu tehdejší doby na mnoha místech Evropy. Sporných momentů mezi oběma tábory byla celá řada a leckdy se překrývaly s tím, co bylo vůbec „neuralgickým bodem“ dotyku starého a nového přístupu, tj. s tím, na co bylo lidské myšlení, a metafyzické zvláště, na počátku novověku vůbec zaměřeno a co lze charakterizovat následujícími slovy: „Avšak to, oč přitom myšlení jde, je zachycení kosmického řádu, do něhož jak ví, je samo ještě začleněno. Zhruba řečeno, je to postoj antické metafyziky..... Novověká filosofie přináší v nárazech, jež se postupně radikalizují, motiv zásadně jiný: myšlení a vědění nejsou již nereflektovaně vztaženy do obecného bytí věcí, nýbrž jsou spíše postaveny příkře proti tomu, o čem víme a uvažujeme.“²

Jedno z důležitých míst mezi příslušnými „jablky sváru“ bezesporu zaujímal motiv „dualismu“ mezi světem *materiálním* (rozlehlým) s jeho soustavou těles (a mezi nimi působících mechanických sil) na straně jedné a světem *duchovním* (myslícím) s jeho výlučnými vlastnostmi na straně druhé, tj. motiv jakéhosi „psycho-fyzického rozštěpu“, na jehož

¹ „Kartezianismus – to je základní nastavení novověkého vědomí vůbec...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „Kartesianismus – das ist die Grundstellung des neuzeitlichen Bewusstsein überhaupt...“ Viz *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, hrsg. W. F. Niebel, A. Horn, K. Schnädelbach, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, str. 7.)

² Fink, E.: *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, str. 31, cit. dle Sobotka, M.: *Descartes a metafyzika*, v: Sobotka, M., Znoj, M., Moural, J.: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, Filosofía, Praha 1994, str. 9.

půdě a v jehož rámci byla skutečnost světa v 17. století často vnímána.³

V původním karteziánském rozvrhu stály tyto dva světy, materiální a duchovní, „dualisticky“ v naprosté opozici. Materiálně (*rozlehlost*, *extensio*) a duchovno (*myšlení*, *cogitatio*) představovaly dva protipóly, mezi nimiž se rozevírala substanciálními diferencemi vyznačená propast.⁴ Ač byl tento karteziánský rozvrh podložen mnoha závažnými argumenty, nebyl kvůli některým sporným momentům obecně přijímán a navíc svou důslednou radikalitou nepřestával provokovat každého myslícího ducha, přesněji řečeno každou lidskou mysl (pokud se s ním setkala), neboť ať tak či onak se z hlediska jeho konstituce taková propast rozevírala v každém lidském individuu. Kterýkoli myslivý, kontemplativně založený duch nemohl k tomu zůstat lhostejný, protože se ho takové vysvětlení jeho konstitutivních momentů bytostně dotýkalo.⁵

Celé karteziánské řešení ovšem nespočívalo pouze v expozici substanciální oddělenosti materiálna a duchovna. To byla pouze jeden z momentů Descartova ontologického rozvrhu. Abychom zachovali vyvážený pohled, musíme připomenout, že z hlediska celku Descartovy filosofie se přes tuto propast přece jen klenul „spojovací článek“. Oba substanciálně odlišné póly

³ V podobě tzv. „problému mysl-tělo“ (*mind-body problem*) přitahuje tato záležitost pozornost i v současné době a vyvolává diskuse a spory filosofů a odborných specialistů (dnes zejména z okruhu tzv. kognitivních věd).

⁴ V dodatku k odpovědím na druhé námitky proti jeho *Meditacím o první filosofii* R. Descartes jednoznačně tvrdí: „Avšak jasně vnímáme mysl, tj. substanci myslící, bez těla, tj. bez nějaké rozlehlé substance (podle post. 2), a naopak tělo bez mysli (jak všichni snadno připustí). Tudíž mysl může být, alespoň skrze božskou moc, bez těla, a tělo bez mysli.

Substance, které mohou být jedna bez druhé, se ovšem reálně odlišují (podle def. 10). Avšak mysl a tělo jsou substancemi (podle def. 5, 6 a 7), které mohou být jedna bez druhé (jak bylo právě dokázáno). Tudíž mysl a tělo se reálně odlišují.“ (Descartes, R.: *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi.*, přel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil, Oikumené, Praha 2003, str. 145.)

(„Sed clare percipimus mentem, hoc est, substantiam cogitantem, absque corpore, hoc est, absque substantiâ aliquâ extensâ (per post. 2); & vice versâ corpus absque mente (ut faciliè omnes concendunt). Ergo, saltem per divinam potentia, mens esse potest sine corpore, & corpus sine mente.

Jam verò substantiæ, quæ esse possunt una absque aliâ, realiter distinguuntur (per def. 10). Atque mens & corpus sunt substantiæ (per def. 5, 6 & 7), quæ una absque aliâ esse possunt (ut mox probatum est). Ergo mens & corpus realiter distinguuntur.“ (*Œuvres de Descartes*, vol. VII, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996, str. 169-170.)

⁵ Nelze alespoň marginálně nepoznamenat, že se v tomto směru lidská situace za uplynulá staletí příliš nezměnila.

reality byly ve svém bytí totiž jednotně garantovány svým ontologickým založením v jedné jediné, skutečné substanci – to jest Bohu.

Nicméně také to byl další pádný důvod proto, aby karteziánské rozvržení ontologické struktury reálného světa vzbuzovalo vzrušené polemiky a urputné spory. Pokud se totiž nahlíželo na Descartovo filosofické učení „sine ira et studio“, pak mohl být celkový dojem poněkud rozpačitý. Celý systém byl vlastně „monismem sui generis“, „monismem“ možno říci „vnitřně se rozpadávajícím“.

Pro alespoň elementární vykreslení zvláštního charakteru tohoto „monismu“ uvedme, jak celou situaci, tj. situaci v oblasti substanciálního rozvrhu skutečnosti, charakterizoval francouzský filosof sám: „*Substanci* nemůžeme chápat nic jiného než věc, která existuje tak, že k tomu, aby existovala, nepotřebuje žádnou jinou věc. Avšak můžeme pochopit pouze jednu substanci, která vůbec žádnou věc nepotřebuje, totiž Boha. Neboť o všech ostatních poznáváme, že mohou existovat jediné díky Boží součinnosti.... Substance tělesná a mysl, čili stvořená substance myslící, však mohou být pochopeny obecným pojmem jako věci, které k existování potřebují pouze Boží součinnost.“⁶

Takový rozvrh tří „podob“ substanciality nutně musel vyvolávat (a také vyvolával) řadu otázek, kupříkladu: Na základě čeho se vlastně hovoří o „substanci“ či „substancích“ ? Jaké je zde přítomno pojetí substance či substanciality ? Je difference tří „podob“ diferencí založenou v rozlišování našeho rozumu, nebo má jiný statut ? Jaká je vlastně reálná distinkce mezi rozlehlostí a myšlením ? Jak se skutečně liší materiální (rozlehlý) svět od světa duchovního (myslícího) ? apod. To, co by mohlo případně dopomoci k odpovědím na podobné otázky – totiž určení toho (pokud je něco takového), co v zásadě tyto tři „podoby“ pojí či sjednocuje, tj. *bytí* substance, resp. její substanciality – ponechává R. Descartes stranou, protože k tomu podle jeho názoru člověk „nemá přístup“: „Přesto však nemůžeme substanci odhalit přímo pouze na základě toho, že je to existující věc. To

⁶ Descartes, R.: *Principy filosofie*, bilingva, přel. T. Marvan a P. Glombíček, Filosofie, Praha 1998, str. 53. (V originálním znění: „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quæ ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quæ nullâ planè re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias verò omnes, non nisi ope concursûs Dei existere posse percipimus. ... Possunt autem substantia corporea & mens, sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quòd sint res, quæ solo Dei concursu egent ad existendum.“ *Œuvres de Descartes*, vol. VIII-1, cit.vyd., str. 24-25.)

nás totiž samo o sobě neovlivňuje.⁷ Zásadní problém ontologické jednoty Boha a substanciálního základů dvou jím stvořených světů tak zůstal neobjasněn.⁸

Samozřejmě, že taková nevyjasněnost provokovala filosoficky založené duchy (a nejen je), které jinak byly „okouzleny“ novátorstvím Descartovy filosofie. Musela také nutně být okolností, která vyvolávala snahu o její případné odstranění. Pokusy o něco takového se mohly odehrávat a odehrávaly nejen na půdě samotného kartezianismu, ale mnohdy rovněž vyústily do konceptů majících již velmi vyhraněný charakter a v řadě ohledů překračujících horizont filosofického učení francouzského myslitele.

Musíme totiž uvážit, že v takových diskusích a polemikách byli zapojeni nejen filosofové a teologové, ale rovněž představitelé tehdy se konstituující nové přírodovědy,⁹ jejíž postupy byly zdrojem nejrůznějších originálních myšlenek a koncepcí souvisejících s naprosto novými způsoby zkoumání fyzického světa těles, včetně tělesa nejpozoruhodnějšího – lidského těla. Například mnozí z představitelů tzv. karteziánské vědy (z okruhu fyziků, matematiků, astronomů, lékařů aj.) se stávali přesvědčenými stoupenci názoru, že základní nevyjasněnosti Descartova ontologického rozvrhu bude možno odstranit tím, že v ontologicky dominantní a bytně určující pozici je nutné potvrdit materiální svět těles a mechanicky působících sil. V důsledku toho se objevovaly koncepce, v jejichž rámci se naplňovala snaha podat právě takový filosoficky konzistentní a vědeckou racionalitou založený výklad veškeré skutečnosti. Za jediný skutečný svět stvořený jako dílo

⁷ Descartes, R.: *Principy filosofie*, cit. vyd., str. 53-55. (V originálním znění: „Verumtamen non potest substantia primū animadverti ex hoc solo, quò sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit;...“ *Œuvres de Descartes*, vol. VIII-1, cit. vyd., str. 25.)

⁸ Výrazně na to upozornil M. Heidegger. „Descartes zůstává v ontologickém zpracování tohoto problému [rozumí se problému toho, co znamená „bytí“ pokud se vyslovuje ve vztahu k Bohu a ve vztahu ke světu – vložil M.H.] za scholastikou daleko pozadu, ba vyhýbá se mu. ... Toto vyhýbání znamená, že Descartes nechává smysl bytí obsažený v ideji substanciality a charakter „všeobecnosti“ tohoto významu nevyložen.“ (Viz Heidegger, M.: *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec, Oikumené, Praha 1996, str. 115-118.)

⁹ Ve vztahu k tomu M. Heidegger velice přesně poznamenal, že „velikost a převaha přírodní vědy v 16. a 17. století spočívá na tom, že tito badatelé byli všichni filosofové; chápali, že nejsou žádná fakta, nýbrž že fakt je tím, čím je, jen ve světle odůvodňujícího pojmu a vždy jen v dosahu takového odůvodnění.“ Heidegger, M.: *Novověká matematická přírodní věda*, v: *SciPhi (Scientia & Philosophia)*, sv. 6, Praha 1994, str. 77.

Boží vůle a realizace Božího záměru byl v těchto konceptech považován materiální (rozlehlý) svět, ve kterém bylo vše založeno v existenci rozlehlých korpuskularit a jejich vzájemného silového (mechanického) působení. Byly to tudíž představy ryze „mechanické“, které se staly předvojem pozdějšího nástupu „zmechanizování obrazu světa“.¹⁰

Přístupy tohoto druhu se ovšem dostávaly do kolize s názorem samotného Descarta. Někteří jejich zastánci osobně (resp. v korespondenci) s francouzským filosofem polemizovali, protože nebyli ochotni nekriticky přijmout jeho metafyzické koncepty a postupy, které byly v jejich očích až příliš plné filosofických nedostatků, popřípadě odmítali dokonce určitá základní východiska karteziánské filosofie.¹¹

Nebyli to ovšem pouze takto orientovaní filosofové a učenci. Řadu podstatných námitek, kritických připomínek a polemik vyvolával Descartův rozvrh založený na jakési „triádě“ substancí také mezi náboženskými mysliteli, představiteli teologicky orientovaného myšlení či mezi zastánci tradičního scholastického, popřípadě novoscholastického filosofování.

Na druhé straně však karteziánská filosofie přes svůj nevyjasněný ontologický koncept nalézala velké množství stoupenců, u nichž jednoznačně převážil obdiv a respekt k descartovskému novátorství a jejichž kritické výhrady nebyly zdaleka tak zásadní. Kuriózní (ač ne neobvyklé) bylo rovněž to, že v tehdejší době nebylo mezi filosofy a učenci málo těch, kteří ve vztahu ke kartezianismu prodělali určitý vnitřní vývoj směřující ať už od nadšeného stoupence a obdivovatele francouzského filosofa k jeho odpůrci a nebo naopak. Souviselo to většinou s jejich vlastním myšlenkovým vývojem a s tím, jaké se v něm uplatnily další vlivy a podněty.

Myšlenkový pohyb iniciovaný diskusemi a spory o interpretaci nosných idejí karteziánské vědy a filosofie představoval jednu z podstatných součástí duchovních dějin Evropy 17. století. S ohledem na to, že se právě v těchto fázích duchovního vývoje vytvářelo a etablovalo mnohé z toho, co následně determinovalo (a dokonce ještě dodnes jistým

¹⁰ Klasickým pojednáním na toto téma je práce E. J. Dijksterhuise *Die Mechanisierung des Weltbildes* z roku 1954.

¹¹ Typickým příkladem je anglický filosof Thomas Hobbes (1588-1679), jenž sepsal řadu šestnácti námitek proti Descartově spisu *Meditace o první filosofii*. Latinský originál těchto námitek viz *Œuvres de Descartes*, vol. VII, cit. vyd., str. 171-196. Český překlad viz Descartes, R.: *Meditace o první filosofii*, cit. vyd., str. 146-169.

způsobem determinuje) další pohyb filosofické a vědecké racionality v Evropě, je jistě na místě snaha zabývat se také některými podrobnostmi a doposud méně známými skutečnostmi tohoto duchovního a myšlenkového kvasu, které do této doby nebyly (zejména) v našem duchovním prostředí předmětem nějakého soustavného zájmu.

Proto naši pozornost upřeme (s ohledem na českou historicko-filosofickou tradici) poněkud netradičním směrem a budeme se věnovat těm tematizacím a motivům z duchovních dějin 17. století, o kterých je možné získat z běžně používaných příruček jen krátké a nepříliš vyčerpávající informace.

Jedním z těch myslitelů, kteří prodělali pozoruhodný osobní vývoj směřující od nadšeného obdivu k R. Descartovi až k odmítání karteziánské filosofie (přičemž se jednalo o složitý a košatě probíhající vývoj plný nejrůznějších peripetií), byl také anglický filosof a teolog Henry More, s jehož jménem je spojena řada důležitých okolností vývoje anglického, resp. evropského filosofického myšlení ve druhé polovině 17. století. (V našem prostředí nebyla a dosud není tomuto mysliteli věnována dostatečná pozornost.¹²⁾)

Zajímavé a někdy až svérázné koncepty učeného Angličana však nebudou primárně v ohnisku našeho zájmu. Pouze se prostřednictvím této osobnosti a základních charakteristik jejího myšlenkového světa pokusíme podrobněji nahlédnout do duchovní atmosféry Anglie doby tzv. „restaurace Stuartovců“ (šedesátá až osmdesátá léta 17. století¹³⁾ a především se prostřednictvím některých peripetií běhu Moreova života seznámit s pozoruhodnou postavou ženy-filosofky Lady Anne Conwayové, rozené Finchové, jejíž úvahy a koncepty jsou, jak jsme přesvědčeni, právě v námi naznačeném kontextu¹⁴

¹² Kromě základních informací obsažených v nově vydávaných historicko-filosofických kompendiích (viz například osmý svazek řady *Dějiny filosofie* vydávané pražským nakladatelstvím Oikumené) může český čtenář hledat o myšlenkách H. Morea bližší poučení v práci A. Koyrého *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, která vyšla v českém překladu v nakladatelství Vyšehrad v roce 2004.

¹³ Období „restauračního režimu“ v Anglii začalo 29. května 1660, kdy krále Karla II. Stuarta přivítali při jeho návratu nadšení obyvatelé Londýna. (Viz Kovář, M.: *Stuartovská Anglie*, Libri, Praha 2001, str. 213 a násl.) Skončilo v souvislosti s tzv. slavnou revolucí a nástupem představitele Spojených provincií severního Nizozemí Willema III. Oranjes na anglický trůn v roce 1688.

¹⁴ Kontextem rozumíme situaci na počátku evropského novověku, situaci plnou sporů „starého s novým“, myšlenkových výbojů, střetů idejí atd. Nicméně pokud bychom chtěli tento kontext poněkud upřesnit, musíme

neobyčejně zajímaví. Některá stanoviska a názory H. Morea, dlouholetého přítele a duchovního společníka lady Anne Conwayové, nám tak dopomohou k rozevření duchovního světa této neobyčejné ženy.

Do této doby byla (pokud vůbec) věnována v českém prostředí postavě vznešené anglické filosofující aristokratky jen pramalá pozornost. To je doklad nejen jakéhosi „dluhu“ (kterých je v české filosofické a historicko-filosofické literatuře ještě stále mnoho) vůči evropským duchovním dějinám 17. století, ale rovněž to poukazuje na řadu nedostatků ve zpracovávání dalšího navýsost zajímavého tématu – totiž tématu úlohy žen v dějinách filosofického myšlení, zejména ve starších dobách. Nejedná se přitom výhradně o rovinu historickou, resp. historicko-filosofickou, neboť přítomnost a význam ženského elementu ve filosofickém myšlení je daleko více žhavě současným námětem.

Z tohoto důvodu se pokusíme českému čtenáři zprostředkovat alespoň zběžně setkání s myšlenkami anglické filosofky a náboženské myslitelky 17. století, a to s těmi myšlenkami, jež se přímo dotýkají oné urputné snahy evropských filosofů 17. století vyrovnat se problémem tzv. dualismu materiálního a duchovního světa. Naši snahou bude mimo jiné ukázat určité zvláštnosti, jimiž se analýzy a úvahy lady Anne Conwayové o tomto filosoficky nelehkém problému vyznačují.

Takové setkání, které hodláme českému čtenáři zprostředkovat, může být pro někoho provázeno poněkud překvapivým zjištěním, že úloha žen v dějinném pohybu evropského filosofování nebyla ve vzdálenější minulosti zdaleka tak okrajová, jak by se mohlo na první pohled zdát, a že jejich myšlenkový přínos a jeho zvláštnosti mohou pozoruhodně osvětlit řadu důležitých momentů tohoto dějinného pohybu. Přitom půjde především o určitou sondu do problému, jejíž ambicí je pouhé rozevření celé otázky a nikoli její úplné zodpovězení. Další analýzy a úvahy by měly posléze následovat.

upozornit na to, že je to také kontext duchovní atmosféry anglické společnosti doby „restaurace“, která měla mnoho zvláštností. Mezi ně jistě náleží i spory a polemiky mezi stoupenci spekulativní filosofie a zastánci názoru, že rozhodující slovo v lidském poznání mají prakticko-experimentální postupy a vědění hypotetické (pravděpodobnostní). V tomto sporu na jedné straně stáli zastánci kontemplativních forem poznání (spekulativní filosofové a teologové), na straně druhé učenci (z valné části členové Royal Society), pro které byl rozhodující experiment a jeho výsledky, z nichž bylo možno indukovat pravděpodobné poznání.

Pokud se přesto alespoň některé polohy a momenty výše uvedeného motivu ozřejmí, bude to jeden z pozitivních výstupů našeho úsilí.

II.

Henry More (1614-1687), „učenec, gentleman a básník“,¹⁵ patřil k výrazným představitelům školy tzv. cambridgeských platóniků. (Mimo jiné také v Cambridge od roku 1631 žil a později působil v universitní Christ's College [tj. náleželo mu označení „Fellow of Christ's College“], kde se stal v roce 1639 členem správní rady.) Myšlenky starořeckého filosofa Platóna, resp. jejich novoplatónské či renesanční modifikace tvořily rozhodující ideový rámec Moreova filosofování prakticky po celý jeho život. Na druhé straně ho zprvu výrazně ovlivňovaly také myšlenky starých antických atomistů.¹⁶

Nicméně ve čtyřicátých letech 17. století se poprvé setkal s novátorskými myšlenkami René Descarta, jež u něj vzbudily nadšený ohlas a podnítily ho k pokusu propojit je nějakým způsobem se svou původní platónskou orientací. Upřímné úsilí o realizaci takového projektu také vedlo mladého anglického filosofa a teologa k tomu, že si v letech 1648-1649 vyměnil s francouzským filosofem několik dopisů.¹⁷

Avšak už během tohoto dopisování původní nadšení opadalo a H. More si daleko více než v prvotním zapálení uvědomoval rozdílnost svých a karteziánských stanovisek, a to zvláště ve vztahu k určení a pochopení námi již exponované substantiální „triády“ – Boha, materie a ducha.

O Bohu totiž cambridgeský myslitel uvažoval způsobem, který byl s karteziánským konceptem prakticky neslučitelný: „Pokud se mne týče, věřím, že je jasné, že Bůh je svým způsobem rozlehlý právě proto, že je všudypřítomný a obývá niterně celý stroj světa stejně jako jednotlivé části.“¹⁸ Bůh

¹⁵ „Scholar, gentleman, and poet“ – těmito slovy označila Henry Morea Marjorie Hope Nicolsonová, o které se ještě zmíníme podrobněji. Viz Nicolson, M., H.: George Keith and the Cambridge Platonists, v: *The Philosophical Review*, vol. 39 (1930), čís. 1, str. 36.

¹⁶ Projevilo se to například v jeho raném spisu *Democritus Platonisans* z roku 1646.

¹⁷ Jednalo se celkem o sedm listů, které si oba myslitelé vyměnili mezi prosincem roku 1648 a říjnem roku 1649. Dopisy jsou dostupné v V. svazku citovaného vydání *Œuvres de Descartes*.

¹⁸ Český překlad Moreova dopisu R. Descartovi z 11. prosince 1648, cit. dle Koyré, A.: *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, přel. P. Horák, Vyšehrad, Praha 2004, str. 91. (V originálním znění: „Atque equidem, quòd Deus extenditur suo modo, hinc arbitror patere, nempe quòd sit omnipræsens, & universam mundi machinam singulasque eius particulas intimè occupet.“ *Œuvres de Descartes*, vol. V, cit.vyd., str. 238.)

je tedy koextenzivní s absolutním prostorem.¹⁹ Zároveň je ale Bůh „nekonečný a věčný duch.“²⁰ To je možné proto, že na rozdíl od R. Descarta uznával H. More, že nejsou dva (či dokonce tři) typy substance, je pouze jeden typ jakési „veškeré substance“. Tato „veškerá substance“, duchovní stejně jako hmotná, je rozlehlá.²¹ Diference mezi matérií a duchem totiž nespočívá v přítomnosti či absenci rozlehlosti, ale v *proniknutelnosti* (penetrability) a *neproniknutelnosti* (impenetrability), jakož i *dělitelnosti* (resp. roztrhatelnosti - discernibility) a *nedělitelnosti* (resp. neroztrhatelnosti - indiscernibility). „Budu tedy *ducha* obecně definovat takto: je to *proniknutelná a nedělitelná substance*. Vhodnost této definice pochopíme lépe, když si rozdělíme *substanci* obecně na tyto první druhy, tj. *těleso* a *ducha*, a potom definujeme těleso jako *neproniknutelnou a dělitelnou substanci*, zatímco druh jí protikladný je vhodně definován jako *proniknutelná a nedělitelná substance*.“²² To, že duch (spirit) a materie (matter) musí být rozlehlé, vysvětluje H. More tím, že jinak by totiž nebyly „nikde“ (nullibi). R. Descarta a jeho přesvědčené stoupence řadí proto anglický myslitel mezi ty, které nazývá „nullibisté“.²³

Rozdílnost Descartova a Moreova přístupu se ovšem nevztahovala pouze k Bohu samotnému, resp. k otázkám nekonečnosti světa, prostoru, rozlehlosti jako látky atd., ale také k vzájemnému poměru ducha a těla. Na jedné straně Moreovi nevyhovovala neschopnost karteziánské filosofie vysvětlit interakci těla a mysli, na straně druhé se ji pokusil odstranit tím, že zavedl jiný druh „dualismu“ – „dualismus“ *proniknutelnosti a neproniknutelnosti* či *dělitelnosti a nedělitelnosti*. Problém interakce ducha a těla měl být vyřešen tím, že obojí v sobě nese jednu základní charakteristiku – *rozlehlost*, přičemž duch a tělo předem disponují schopností vzájemného vnímání a přijímání na základě jakési „vitální shody“ (vital congruity).²⁴ Ta byla garantována tím, že More předpokládal existenci určitého

¹⁹ Röd, W.: *Novověká filosofie* I, Oikumené, Praha 2001, str. 271.

²⁰ More, H.: *An antidote against atheism*, Appendix, kap.II, §1. Cit. dle Koyré, A.: cit. dílo, str. 110.

²¹ Koyré, A.: cit. dílo, str. 103.

²² More, H.: *The Immortality of the Soul*, I, kap.III, §1, cit. dle Koyré, A.: cit. dílo, str. 105.

²³ Koyré, A.: cit. dílo, str. 112. K tomu je třeba dodat, že zároveň H. More odmítal názor, že Bůh je v důsledku své rozlehlosti, kterou je nutno chápat na způsob moci rozpínající se po věci rozlehlé, celý v celém světě a v každé jeho části. To byl názor „holenmeriánů“, který stejně jako názory „nullibistů“, byl pro anglického myslitele nepřijatelný. Viz Röd, W.: cit. dílo, str. 275.

„hylarchického principu“ neboli „ducha přírody“ (*Hylarchic Principle, Spirit of Nature*). Ve svém spise o nesmrtelnosti duše (*The Immortality of the Soul*) rozlišil přesně mezi pojmem „ducha“ jako Boha, pojmem „ducha“ jako čistě imateriální rozlehlosti (prostoru) a pojmem „přírodního ducha“: „Netělesná substance, avšak bez rozumu či vědomí, která proniká veškerou látkou vesmíru a působí na ni tvárnou mocí podle různých okolností a predispozic částí, na něž působí, přičemž vyvolává ve světě řízením částí látky a jejich pohybu takové jevy, jež nelze redukovat na pouhou mechanickou sílu.“²⁵ „Duch přírody“ („přírodní duch“) je pro anglického filosofa principem porozumění nemechanickým přírodním dějům. Je totiž „nevědomým nástrojem Boží vůle“,²⁶ bezprostředním tvůrcem a garantem účelného uspořádání přirozených dějů.

Tento pojem je zřetelnou reminiscencí na starý platonský koncept „světové duše“.²⁷ Přirozeně, že za této situace nemohl anglický myslitel v žádném případě akceptovat pouze „mechanistický“ výklad světa, ke kterému směřovali mnozí ze stoupenců karteziánské filosofie a prakticky všichni příznivci karteziánské vědy.

Tyto a ještě mnohé jiné rozdíly nakonec vedly k tomu, že se H. More odklonil²⁸ od karteziánských nauk tak dalece, že v roce 1671 ve spise *Enchiridium Metaphysicum* označil, resp. „denuncoval“ Descartovy myšlenky jako antináboženské.²⁹ Na druhé straně ovšem pro něj zůstávala karteziánská filosofie pozornosti hodným učením, které je třeba studovat nedogmaticky a kritickým způsobem se přitom vyrovnávat s Descartovým pojetím nekonečnosti, prostoru, matérie, pohybu, místa, jakož i s jeho mechanicismem, dualismem atd.³⁰

Nebyl to nicméně pouze francouzský učenec a jeho nauky, proti kterým se H. More v důsledku svých vlastních filosofických a teologických postojů razantně obrátil. Stejně tak odmítl koncept založený v jiných východiscích než čistě karteziánských – totiž mechanickou filosofii anglického filosofa

²⁴ Hutton, S.: *Anne Conway: A Woman Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, str. 83.

²⁵ Citováno dle Koyré, A.: cit. dílo, str. 107.

²⁶ Tamtéž, str. 109.

²⁷ Hutton, S.: cit. dílo, str. 84.

²⁸ Postupný odklon lze sledovat v jeho spisech *An Antidote Against Atheism* z roku 1652, *The Immortality of the Soul* z roku 1669 a *Enchiridium Metaphysicum* z roku 1671.

²⁹ Röd, W.: cit. dílo, str. 272.

³⁰ Hutton, S.: cit. dílo, str. 48.

Thomase Hobbesa (1588-1679). Tento „sršatý“ myslitel se pokusil vypracovat filosofickou pozici opřenou jednoznačně o výsledky *vědeckých* zkoumání a úvah, přičemž všechny fenomény (včetně fenoménu vědomí) měly být vysvětleny na základě *universálií* a zvláště *universálie* nejvyšší – *pohybu*. Pokud se přijme *universálie* „pohyb“ za princip všech ostatních *universálií*, plynou z toho dva podstatné důsledky:³¹

- obecně platí možnost vysvětlit libovolné skutečnosti mechanisticky pomocí obecných zákonů pohybu;
- jako vědecká či filosofická vysvětlení (komposition) jsou připuštěna jen mechanistická vysvětlení.

Něco takové bylo pro Henry Morea zcela nepřipustné, neboť každý pokus o podobně materialistické či mechanistické vysvětlení fenoménu vědomí považoval za cosi předem odsouzeného k neúspěchu.

Pro dokreslení krátké a informativní charakteristiky Moreova filosofického učení nesmí být ponechána stranou ještě jedna nesmírně důležitá okolnost formování duchovního světa této osobnosti - totiž to, že v průběhu svého života se Henry More, byť filosof a teolog, a tedy v zásadě racionálně orientovaný člověk, stále více klonil k „vědám“ okultního typu a k tajným naukám. Důvěřoval magickým postupům, připouštěl čarodějnictví, věřil ve zjevení atd. Zvláště v pozdějších obdobích se naplno projevovala jeho zřejmá inklinace k synkretismu a H. More byl v důsledku svého příklonu k okultismu a tajným naukám ochoten a schopen spojovat mnohé prakticky neslučitelné koncepty – Demokritův atomismus s kabalistickým učením, mystické ideje Herma Trismegista se stoicismem, Platóna s Aristotelem atd.³²

Již během padesátých let 17. století obrátil cambridgeský filosof pozornost k učení tzv. kabaly.³³

³¹ Röd, W.: cit.dílo, str. 235.

³² V tomto smyslu jakoby byl Henry More „ztracencem v odkouzleném světě“, člověkem, který vede s „novou filosofií“ neúspěšnou bitvu. (Koyré, A.: cit. dílo, str. 102.)

³³ Dokládá to jeho anglicky psaný spis *Conjectura Cabbalistica* z roku 1653. Kabala – doslova „přijetí“ (קבלה). Původně byla tímto slovem označována talmudská ústní tradice, později bylo přeneseno na židovskou mystiku a ústně tradovaná učení. (Newman, J., Sivan, G.: *Judaismus od A do Z*, Sefer, Praha 1992, str. 78.) Existují i jiná vysvětlení tohoto slova. (viz například Casaril, G.: *Rabi Šimon bar Jochaj a kabala*, CAD Press, Bratislava 1996, str. 13.) Ve Fulcanelliho knize *Příbytky mudrců* je odkaz na to, že slovo „kabala“ vzniklo deformací řeckého slova „καβαί“, tj. „drmolit, mluvit jazykem barbarů“ (viz *Logos* (Revue pro esoterní chápání života a kultury), roč. 8 (1990), čís. 2, str.

Kabalistické nauky u něj vyvolaly entusiastický zájem. Avšak neovlivnily ho originální formy židovského tajného učení jako celku (H. More například původně neznal základní kabalistické pojednání sefardské provenience *Sefer ha Zohar*, resp. jiné spisy sefardské tradice.), nýbrž spíše různými podobami křesťanského zpracování kabalistických konceptů zprostředkované jednotlivé momenty mystických nauk, které si navíc anglický myslitel zpracovával ve svém svérázném způsobu ovlivněném myšlením starořeckého pythagoreismu a platonismu a helénského novoplatonismu.

Zpočátku se More pokusil o jakýsi „vědecký rozbor“ *Písma svatého*, resp. prvních tří kapitol z *Genesis*, který měl odhalit to, co se skrývá pod vnější slupkou v Mojžíšově textu – totiž mnohé důležité ideje přírodní filosofie a metafyziky.³⁴ Celá jeho snaha byla dirigována touhou sjednotit čtyři velké myšlenkové sféry – židovství, helénskou filosofii, křesťanství a vědeckou racionalitu (svého vlastního i karteziánského typu), přičemž byl tehdy přesvědčen o tom, že křesťanství je schopno

101.)

Platonizující myslitelé přírodně filosofického směru v 16. a 17. století (Giovanni Pico de la Girandola, Johannes Reuchlin, Agrippa z Nettesheimu, Paracelsus, J. B. van Helmont, F. M. van Helmont, Ch. Knorr von Rosenroth aj.) nacházeli v kabalistických naukách spojení teosofické mystiky a přírodně filosofického monismu. (Srov. Bischoff, E.: *Kabala* [Uvedení do židovské mystiky a tajné vědy], přel. M. Wernisch, v: *Kabala a kabalisté*, ed. D.Ž. Bor, Trigon, Praha 1995, str. 100 a násl.) Nesmí se ovšem zapomenout na to, že počínaje 17. stoletím došlo k tomu, že křesťansky orientovaná kabala se zcela odklonila od původních židovských zdrojů. Tento odklon je spojen se jménem Ch. Knorra von Rosenroth a známého německého mystika Jakoba Boehmeho. (K tomu srov. Stavish, M.: *Kabbalah and Hermetic Tradition*, v: <http://www.jstor.org/>.)

³⁴ Ve zmíněném spise *Conjectura Cabbalistica* More tvrdí: „...zdá se nehodné toho, kdo zná ducha Mojžíšova, nebo náboženství samotného, že by nemohl vynalézt pod vnější kompozicí tohoto vyprávění nějaké velmi jedinečné a výběrové teorémy přírodní filosofie a metafyziky;...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...it seems unworthy of that knowing Spirit of Moses, or of Religion it self, that he should not contrive under the external contexture of this Narration, some very singular and choice theorems of Natural Philosophy and Metaphysics;...“ Cit. dle Coudert, A.: *A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare*, v: *Journals of the History of Ideas*, 36 (1975), str. 646.

absorbovat pohanské a židovské vlivy,³⁵ tj. je možno reálně uvažovat o jakési „racionalizaci“ křesťanského náboženství.³⁶

Později se ovšem Moreova stanoviska proměňovala. Stále více rozpoznával, že harmonizace vědeckého a náboženského přístupu je nesmírně obtížná, ne-li nemožná, neboť přílišné filosofování a důkladné vědecké zkoumání způsobuje náboženské víře nejružnější újmy.³⁷ Podstatné změny prodělal rovněž Moreův vztah ke kabalistickým naukám. Důležitým faktorem bylo jeho setkání s Franciscem Mercuriem van Helmontem a jeho prostřednictvím také s Christianem Knorrem von Rosenroth, kteří byli spoluautory a editory spisu *Kabbala Denudata (Odhalená kabala)*.³⁸ Tento kontakt totiž umožnil anglickému mysliteli bližší poznání původní židovské tajné nauky stejně jako jejích křesťanských modifikací. Důsledkem ovšem nebyl hlubší a širší příklon k tomuto učení, nýbrž nastalo cosi opačného. H. More byl více a více utvrzován v přesvědčení, že kabalistický přístup nemůže nijak obohatit náboženskou víru a je pro ni škodlivý nejen svým panteistickým zaměřením, ale také jakousi „hrubostí a sprostostí“ (crass and gross) svého myšlení.³⁹

Je sice pravdou, že úplně kabalou nezavrhl a i nadále považoval některé její součásti za „stopy božské moudrosti“ (*traces of divine wisdom*), například učení o *sefirotách*, nicméně se z něj stal odpůrce takových kabalistů, jakým byl například zmíněný Christian Knorr von Rosenroth.

Velice pěkně lze sledovat rozporuplný vztah anglického filosofa k mystickým naukám židovské a křesťanské kabaly na pozoruhodném obsahu jeho spisu *Fundamenta Philosophiae sive Cabbalae Aeto-paedo-melissae* (přibližný překlad tohoto latinsko-řeckého názvu by zněl *Základy filosofie*

³⁵ Allison Coudertová ve své stati tvrdí, že „More užíval svou kabalou ke sjednocení pohanské filosofie a křesťanské teologie“ (viz. cit., dílo, str. 647), což odpovídalo určitému přesvědčení vzniklému v renesanční době o tom, že „Mojžíš byl mentorem Pythagory a Platóna“ (viz. Yates, F.A.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964, kap.1.)

³⁶ Z tohoto hlediska lze H. Morea přiřadit k těm, kteří v prostředí anglické „restaurace“ prosazovali tuto původní myšlenku italské renesanční filosofie (Marsilius Ficinus, Giovanni Pico de la Mirandola).

³⁷ Coudert, A.: cit.dílo, str. 647.

³⁸ K celé záležitosti se vrátíme ještě jednou v následujících kapitolách naší stati.

³⁹ More sám totiž usiloval o jemnost, přesnost a vytříbenost svého myšlení. Lze dokumentovat například na tom, že přes určité nedostatky (způsobené především nedostatečnou znalostí fyziky) byla jeho polemika s karteziány plná přesných analýz a subtilních úvah. (Koyré, A.: cit., dílo, např. str. 108)

neboli *Tajné učení orla-chlapce-včely*)⁴⁰, v němž H. More na základě svého pověstného snu či „noční můry“ (tzv. *More's Kabbalist Nightmare*) o proměně orla v chlapce a posléze ve včelu vykládá jakousi mystickou nauku o nestvořeném, věčném, vědomém, vitálním, sebou samým pohybujícím, nekonečném božském duchu, bez něhož nic nemůže být. Prvky světa jakožto „monády“ jsou jeho součástí. Dění světa je kontrakcí a expanzí monád. V tomto procesu se mohou přeměňovat jednotlivé věci – z neživých se stávají živé, z nevědomých vědomé. Z prachu povstává rostlina, z rostliny zvíře, ze zvířete člověk a dokonce i anděl. V závěru svého pojednání ovšem tuto nauku More vyvrací jako neudržitelnou. Protože není jasné, zda se s takovou naukou ztotožňoval či nikoli,⁴¹ lze potvrdit názor, že jeho vztahy k podobně orientovanému myšlení byly ambivalentní a rozporuplné.

Aby byl tento stručný obraz niterného světa „učence, gentlemana a básníka“⁴² úplný, nemůžeme nezmínit také další součást související s Moreovou touhou po opravdovém náboženství. Dvě dominující podoby náboženské víry v Anglii doby „restaurace Stuartovců“ – anglikánskou církev a puritánské sekty – odmítal pro jejich vyprahlost, neživotnost a úzkoprsost. To ho nakonec přivedlo k tomu, že se určitým způsobem sblížil s dalším anglickým náboženským hnutím té doby – kvakery.⁴³ Nicméně Moreovy vztahy ke kvakerskému učení (a eventuálně osobní vztahy k jeho představitelům) byly rovněž v mnoha směrech ambivalentní a prodělávaly během času značné proměny.⁴⁴ Zprvu zejména More odmítal kvakerskou nauku o lidské přirozenosti opřenu a starý augustinovský koncept „pádu a hříšné přirozenosti“ člověka. Po roce 1668, kdy publikoval svou práci *Divine Dialogues*, se však jeho vztah ke kvakerství měnil v souvislosti s tím, jak se proměňoval jeho koncept vztahu rozumu a víry.⁴⁵ Do hry vstoupila také jistá blízkost základní kvakerské myšlenky „vnitřního světla“, které člověka „osvětluje

⁴⁰ Tento spis byl Christianem Knorrem včleněn do druhého ze dvou prvních svazků spisu *Kabbala Denudata* a vydán tiskem v roce 1677.

⁴¹ Röd, W.: cit. dílo, str. 277-278.

⁴² Poslední přívlastek se váže k tomu, že H. More ve svém mládí skládal filosofické poémy. Jejich kompletní sbírka se objevila v roce 1647. Viz Sherrer, G.: *Philalgia in Warwickshire: F. M. van Helmont's Anatomy of Pain Applied to Lady Anne Conway*, v: *Studies in the Renaissance*, 5 (1958), str. 196.

⁴³ Náboženská společnost (tzv. *Společnost přátel* – *Society of Friends*) založená v roce 1652 Georgem Foxem, která měla v učeneckých kruzích tehdejší Anglie řadu členů a sympatizantů.

⁴⁴ Blíže viz Nicolson, M.: cit. dílo, str. 37 a násl.

a vede“, a Moreovy představy o korespondenci vnitřního a vnějšího světla (*light within and without*), tj. světla lidského rozumu a světla rozumu kdekoli vyjádřeného v universu. Ale i přes tyto názorové blízkosti, zůstával H. More ve svém vztahu ke kvakerství velice obezřetný ostatně jako mnozí jiní z okruhu cambridgeských platoniků. V dalším uvidíme, jak se to projevilo v přátelství H. Morea a lady Conwayové.

Z důvodů, které jsme uvedli na začátku naší statě, není potřebné rozvíjet základní charakteristiku Moreova učení do jednotlivých detailů a podrobností.⁴⁵ Uvedené skutečnosti postačují k tomu, aby se ozřejmily pro nás důležité důvody, proč právě tento anglický původně stoupenec a posléze odpůrce karteziánské filosofie a kritik hobbesovského mechanicismu a svérázný „kabalista“ sehrál tak významnou roli v životě a myšlenkovém světě ženy, která nás zajímá především - lady Anne Conwayové.

⁴⁵ Tento posun předznamenávalo již Moreovo pojednání *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* z roku 1660, v němž mimo jiné zastával názor, že „velikost křesťanství je v tom, že je „dovršením a dokonalostí“ judaismu a helenismu.“ („the greatness of Christianity is that it is the „complement and perfection“ of Judaism and Hellenism“) – viz Nicolson, M.: cit. dílo, str. 41 (pozn. čís. 15).

⁴⁶ Bylo by jistě zajímavé a přínosné sledovat například vztah Moreova filosofování k ideovému zápolení mezi stoupenci spekulativního zaměření lidského poznání a zastánci prakticko-experimentálního typu vědění, které bylo pro duchovní atmosféru tehdejší Anglie tak typické. (blíže viz kupříkladu Green, K., Broad, J.: *Fictions of a Feminine Philosophical Persona (or Philosophia Lost)*, v: <http://www.jstor.org/>.)

Pro případné zájemce o osobnost a dílo pozoruhodného anglického myslitele 17. století je k dispozici poměrně bohatá cizojazyčná literatura a rovněž na internetových stránkách lze nalézt dostatek informací (zejména viz početné ročníky anglických a amerických odborných časopisů z oblasti filosofie a jejích dějin, historie vědy, obecné historie apod., které jsou v digitalizované podobě přístupné na internetové adrese <http://www.jstor.org/>).

III.

Henry More pravděpodobně během svého působení v Christ's College v Cambridge mimo jiné také tutorsky vedl dva mladé muže pocházející z nejvyšších vrstev anglické společnosti doby „restaurace Stuartovců“ – Johna Finche a Edwarda Conwaye. Shoda okolností posléze uvedla oba mladé muže do příbuzeneckého vztahu, neboť Edward Conway pojal za manželku Anne Finchovou, nevlastní sestru Johna Finche. A byli to rovněž tito mladí mužové, zejména však J. Finch, kteří seznámili svého tutora s mladou a nesmírně inteligentní ženou toužící po jistém filosofickém rozhledu a usilující o patřičné vzdělání, přičemž dosažení něčeho takového pro ni bylo velice obtížné. Jak bylo v té době obvyklé, mohla žena o jakékoli vzdělání usilovat v zásadě v soukromí a více či méně autodidakticky.

Upřímná snaha Anne Finchové našla u H. Morea nejen pochopení, ale zároveň v něm vzbudila odpovídající entusiasmus a spolu s tím také dostatek respektu, což jen svědčí o tom, že cambridgeský učenec netrpěl v tomto směru žádnými misogynními předsudky a přistupoval k mladé filosofující šlechtice jako k rovnocenné partnerce. To zajisté velkou měrou (spolu s dalšími vlivy, například s působením F. M. van Helmonta, jak uvidíme dále) přispělo k tomu, že se Anne Finchová už jako lady Anne Conwayová posléze stala nejen erudovanou a širokým rozhledem disponující účastnicí filosofických a učených debat, ale dokonce i autorkou pozoruhodného díla. Byl to text (původně deníkového typu) obsahující základní rozvrh filosofického systému, který se vyznačoval odporem jak k dualismu karteziánského typu, tak k monismu typu hobbesovského či spinozovského a byl přímo prodchnut mysticizujícími idejemi kabalistické provenience. Tímto spiskem nevelkého rozsahu zasáhla anglická šlechtična poměrně výrazně do filosofického dění své doby. Přitom některé indicie svědčí o tom, že tomu tak nebylo pouze v samotném anglickém království, nýbrž i za jeho hranicemi.

Proto je to bezesporu zajímavá a pozornosti hodná postava v celém kontextu raně novověké evropské filosofie. A postava o to zajímavější, že to byla žena. Osob tzv. něžného pohlaví v té době působilo ve filosofii skutečně poskrovnu a žen,

jež by disponovaly podobnými vlohami k abstraktně teoretické práci v oblasti filosofie, bylo jen několik.⁴⁷

Vzhledem k tomu, že tato postava není v českém prostředí příliš známa, bude jistě vhodné a dobré seznámit se alespoň stručně s jejími životními osudy a především se setkat s některými jejími myšlenkami. Kromě toho, jak jsme již avizovali, snad dostatečně prokážeme, že jsou to myšlenky zajímavé (podobně jako úvahy a koncepty dalších filosofujících žen z období raného evropského novověku⁴⁸) také z hlediska vývoje raně novověkých názorů a stanovisek k filosofickým otázkám a tematizacím, které jsme exponovali

⁴⁷ Některé autorky (například K. Greenová a J. Broadová, viz jejich příspěvek pod názvem *Fictions of a Feminine Philosophical Persona (or Philosophia Lost)*, v: <http://www.jstor.org/>) hovoří o tom, že pohled do historie evropského filosofického myšlení ukazuje, že v minulosti proběhlo „několik vln feminismu“, při kterých se objevovaly na scéně postavy učených žen – filosofek. Podle této teorie také existovalo úzké spojení mezi duchovními a intelektuálními proměnami na počátku novověku a účastí žen v rozvoji filosofických zkoumání mimo jiné i proto, že pro ženy – myslitelky byla úžasné inspirující karteziánská *egalitářská koncepce rozumu*. „Karteziánské domněnky a karteziánské metody...osvobodily ženy intelektuálně a tedy psychicky tím, že umožnily několika z nich účastnit se v seriózním hlavním proudu filosofického diskursu.“ (Perry, R.: *Radical Doubt and the Liberation of Women*, v: *Eighteenth Century Studies*, 18 (1985), Nr. 4, str.475.)

Ačkoli nebyl počet učených žen - filosofek vysoký, tvořily v 16. a 17. století nepřehlédnutelnou skupinu velmi zajímavých osobností. V samotném anglickém království to byla kromě lady Anne Conwayové například Catherine lady Ranelagh (1615-1691), sestra anglického fyzika, chemika a přírodního filosofa Roberta Boylea, dále Damaris Mashamová (1658-1708), dcera známého představitele cambridgeských platóniků Ralphi Cudwortha, nebo Margareth Cavendishová (1623-1673), Mary Astellová (1666-1731), Catherine Trotter Cockburnová (1679-1749) aj.

V téže době patřila k této skupině žen také královna Kristina Švédská (1629-1689) či princezna Alžběta Falcká (1596-1662).

Za doby panování Ludvíka XIV. působily ve Francii tzv. salonistky (*salonistes*): Mme de Sablé, Mme Deshoulières, Mme de la Sablière, Mme de la Vallière a Mme de Maitenon.

Později se objevuje další skupina podobně orientovaných francouzských dam, například Emilie du Chatelet (1706-1749), Nicole-Reine Étable de la Bière Lepaute (1723-1788) aj.

Viz Broad, J.: *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge 2003; Conley, J.J.: *The Suspicion of Virtue: Women Philosophers in Neoclassical France*, Cornell 2002; Cook, A.: *Ladies in the Scientific Revolution*, v: *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 51(1997), čís.1, str. 1-12 nebo Atherton, M.: *Women Philosophers in Early Modern England*, v: *A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. S. Nadler, Blackwell Publishing 2002, str. 404-422.

⁴⁸ Výrazně to platí například o Margareth Cavendishové, která ve svých spisech (*Philosophical Letters* /1664/, *Observations upon Experimental Philosophy* /1666/, *Grounds of Natural Philosophy* /1668/) zformulovala

v samotném úvodu našeho pojednání – problém dualismu dvou světů, problém ducha a těla a jejich vzájemného vztahu, problém vytváření vsutku monistického filosofického postoje atd.

pozoruhodnou *vitalistickou* přírodní filosofií, jež byla svou spekulativností v ostrém kontrastu s převládající tendencí anglické přírodní filosofie té doby. Blíže k tomu viz Green, K., Broad, J.: *Fictions of a Feminine Philosophical Persona (or Philosophia Lost)*, cit. vyd.; a dále Atherton, M.: *Women Philosophers in Early Modern England*, cit. vyd., str. 404 a násl.

IV.

Budoucí lady Conwayová⁴⁹ se narodila jako pohrobek z druhého manželství sira Heneage Finche s Elisabethou Cradockovou, vdovou po siru Johnu Bennetovi. Stalo se tak v Londýně 14. prosince roku 1631. Své dětství a mládí prožila v proslulém Kensington Palace, který tehdy Finchově rodině patřil. Její otec sir Heneage Finch byl právník (*Sergeant-at-Law*), jenž působil v řadě významných veřejných úřadů. Například byl hlavním londýnským soudním úředníkem pro věci občanské a trestní (*Recorder of the City*) a jistý čas byl dokonce předsedou Dolní sněmovny parlamentu (*Speaker of the House of Commons*).

Její o pět let starší nevlastní⁵⁰ bratr sir John Finch (1626-1682) nejprve studoval v Anglii, kde na universitě

⁴⁹ Do současné doby neexistuje příliš mnoho specializovaných monografií věnovaných životu a dílu té anglické filosofky 17. století. Záslužnou badatelskou a ediční práci vykonala již v první polovině 20. století Marjorie Hope Nicolsonová, když shromáždila a vydala korespondenci Anne Conwayové s Henry Morem, s nevlastním bratrem a dalšími přáteli. Stalo se tak poprvé v roce 1930 – viz *Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends, 1642-1684*, ed. M. H. Nicolson, Yale University Press, New Haven 1930. Profesorka Nicolsonová patřila mezi nejvýznamnější americké filosofky první poloviny minulého století, i když jejím původním zaměřením byla historie anglické literatury (první její publikovanou prací byla edice výběru básní P. B. Shelleyho, J. Keatse a A. Tennysona) a teorie výchovy. Největší odborné renomé si ale získala právě edicí korespondence lady Anne Conwayové. Tato publikace se stala jakousi „klasikou“ v intelektuální historiografii 17. století. (Viz blíže Walton, A.: „Scholar“, „Lady“, „Best Man in the English Department“? – Recalling the Career of Marjorie Hope Nicolsonová, v: *History of Education Quarterly*, vol. 40 (2000), Nr. 2, str. 183 a násl.)

V nedávné minulosti bylo toto vydání kriticky prověřeno a revidováno Sarah Huttonovou – viz *The Conway Letters: the Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their friends, 1642-1684*, ed. M.H. Nicolson and Sarah Hutton with an introduction and new material, Clarendon Press, Oxford 1992. Sarah Huttonová, která působí na Middlesex University, pokračuje v ediční a badatelské práci M. Nicolsonové (V uvedené revidované edici korespondence lady Conwayové, str. XII, také S. Huttonová vyslovila následující hodnocení své předchůdkyně: „V mnoha směrech předběhla práce profesorky Nicolsonové svou dobu a byla průkopnická v později důkladně zkoumaných oblastech. I tam, kde pozdější badatelé nesouhlasili s jejími závěry, jsou její obdivuhodné zakladatelské práce závázání.“ /Vlastní překlad. V originálním znění: „In many ways Professor Nicolson's work was ahead of its time and pioneered areas subsequently more fully explored. Even where later scholars disagree with her conclusions, they are indebted to her admirable spadework.“) a je také autorkou poslední velké monografie o Anne Conwayové, viz Hutton, S.: *Anne Conway. A Women Philosopher.*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

v Oxfordu získal Bachelor of Arts a na universitě v Cambridge Master of Arts, a posléze pokračoval ve studiu lékařství v italské Padově. Nějaký čas působil jako profesor medicíny na universitě v Pise a posléze se stal ministrem na dvoře velkovévody toskánského. Od roku 1672 působil rovněž v diplomatických službách. Zároveň nikdy nepřerušil své kontakty s učením ve své vlasti. Již v roce 1663 se stal členem Royal Society a později v korespondenci s Henry Oldenburgem, vědeckým sekretářem této učené společnosti, podával zprávy o stavu a vývoji vědeckého poznání v zemích, kde působil, a přispíval k tomu, co bylo vlastním polem působnosti H. Oldenburga, totiž k rozvoji styků anglických učenců se zahraničím.⁵¹

Vztahy obou nevlastních sourozenců byly bohaté, ale také často poměrně afektované, plné citů a emocí. Velkou (negativní) roli v nich později sehrála konverze lady Anne ke kvakerismu.⁵²

Mladá dívka zřejmě projevovala přirozené nadání a intelektuální vlohy⁵³, nicméně o jejím případném vzdělání, bylo-

⁵⁰ Jeho matkou byla Frances Finchová, první žena sira Heneage Finche, která zemřela roce 1627.

⁵¹ Viz blíže Underwood, T., L.: Quakers and the Royal Society of London in the Seventeenth Century, v: *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 31(1976), Nr. 1, str. 136-137. Henry (Heinrich) Oldenburg (asi 1620-1677) byl tehdy pověstnou, avšak dnes už poměrně málo známou postavou z dějin anglické učené společnosti Royal Society. V tomto společenství hrál roli jakéhosi zprostředkovatele styků se zahraničními učenými, resp. roli jakéhosi „filosofa-obchodníka“ (philosophical merchant). Asi nejvýznamnější úlohu v této oblasti sehrál jako „mediátor“ diskuse mezi holandským filosofem B. Spinozou a anglickým fyzikem a chemikem R. Boylem.

Ač byl původem Němec (pocházel z Brém), usadil se v Londýně a podařilo se mu navázat styky s významnými lidmi (například s nám už známou sestrou R. Boylea lady Ranelagh). To mu otevřelo cestu do anglických učeneckých kruhů. Pro nás je zajímavé, že už z první cesty na evropský kontinent, kterou vykonal jako doprovod Boyleova synovce R. Jonese, vylíčil v dopise R. Boyleovi velmi živý portrét F. M. van Helmonta (jenž později sehrál významnou roli v životě lady Anne Conwayové) jako alchymisty a mystika tajných způsobů a temného jazyka. Viz Avramov, I.: *An Apprenticeship in Scientific Communication: The Early Correspondence of Henry Oldenburg (1656-1663)*, v: *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 53 (1999), Nr. 2, str. 189 a násl.

⁵² Viz blíže Underwood, T.L.: *Quakers and the Royal Society of London in the Seventeenth Century*, cit. vyd., str. 138.

⁵³ H. More věnoval lady Anne svůj spis *An Antidote Against Atheism* (London 1653). V dedikaci pak popsal talent své přítelkyně, volně tlumočeno, jako „tak spekulativní a její důvtip tak pronikavý, že v poznání věcí jak přírodních, tak božských ční nejen nad všechny z jejího pohlaví, ale dokonce i nad jiné.“

li jaké, není známo nic určitého. Soudě dle pozdějších zpráv si během svého mládí osvojila několik jazyků (francouzštinu, latinu, řečtinu a snad i trochu hebrejštinu), studovala matematiku a geometrii (například Eukleidovy *Základy*) a teprve později se začala intenzivně věnovat také filosofii, teologii, náboženství a zvláště duchovním naukám okultního a esoterického charakteru.

Bohužel od svých 12 let trpěla záchvatovým onemocněním projevujícím se úpornými bolestmi hlavy. Po dvacátém roce života se navíc projevy choroby často výrazně zhoršovaly.⁵⁴ Do konce svého nepříliš dlouhého života se lady Anne Conwayová všech těchto neobyčejně nepříjemných obtíží nezbavila. Působily jí značné utrpení a znemožňovaly jí mnoho běžných životních aktivit. Záchvaty choroby byly například často vyvolány pouhým zábleskem ostřejšího světla či pronikavým slunečním svitem, a proto většinu času strávila v uzavřené, potměšilé místnosti.

Na druhé straně snaha o vyléčení či alespoň léčení (jedním z hlavních podílníků na této snaze byl právě Henry More, který lady Anne nazýval „svou hrdinskou žačkou“ /my heroine pupil/⁵⁵ a chtěl jí z upřímného přátelství pomoci zbavit se obtížných záchvatů) této choroby přivedla k jedné z nejvznešenějších a nejbohatších anglických dam té doby nejen mnohé tehdy obecně uznávané anglické lékaře, jakými byli William Harvey (se kterým byla dokonce v příbuzeneckém vztahu) či Thomas Willis, ale také například proslulého irského léčitele Valentina Greatrakese, který „uzdravoval“ dotykem svých dlaní⁵⁶ nebo mezinárodně proslaveného vlámského lékaře a alchymistu Francisca Mercuria van Helmonta. Mladou šlechtičnu se ovšem uznávané lékařské kapacity, popřípadě (dnešním jazykem řečeno) „alternativní léčitelé“, nejen pokoušeli léčit, nýbrž ve spojitosti s jejich návštěvami a léčebnými pokusy měla tato dáma také možnost s nimi dlouze hovořit o mnoha otázkách, které ji zajímaly, stejně jako o důležitých pasážích jejich spisů a pojednání, která si přečetla. To

(V originálním znění: „...whose Genius I know to be speculative, & wit so penetrant, that in the knowledge of things as well Natural as Divine you have not onely out gone all of your own Sexe, but even of that other also,...“ Cit. dle Underwood, T.L.: cit. dílo, str. 137.)

⁵⁴ Zimmer, C.: *Jak se duše stala tělem. Výzkum mozku mění svět.*, Galen, Praha 2006, str. 151.

⁵⁵ Blíže ke vztahu cambridgeského filosofa a mladé aristokratky viz texty na <http://www.macalester.edu/~warren/courses/LN16Conway.htm>, str.1.

⁵⁶ Tento irský léčitel navštívil lady Anne v roce 1665. Blíže viz například Kaplan, B.B.: Greatrakes the Stroker: The Interpretations of His Contemporaries, v: *Isis*, vol. 73 (1982), str. 178-185.

přirozeně ohromným způsobem rozšiřovalo její rozhled a násobilo schopnosti přemýšlet o zásadních filosofických a vědeckých problémech a bylo to pro ni bezesporu velice užitečné a přínosné. V samotném léčení se však pozitivní výsledky příliš neobjevovaly. Thomas Willis popsal příznaky choroby jako příznaky migrény.⁵⁷ Podle současných názorů to byla buď epilepsie spánkového laloku nebo pomalu se šířící léze jakožto meningeom.⁵⁸

Přes všechny tyto peripetie osudu a náporů chorobných stavů se Anne Finchová snažila žít běžným životem. Jak už bylo zmíněno, provdala se (stalo se tak 11. února 1651) za vznešeného a bohatého Edwarda Conwaye z Ragley (1623-1683), který se stal třetím vikomtem z Conway a Killultagh a posléze prvním vévodou z Conway. V sociálních strukturách anglické společnosti doby „restaurace Stuartovců“ zaujímal neobyčejně významné postavení, a proto zcela přirozeně pronikl i do nejvyšších úřadů. Na dvoře stuartovského panovníka Karla II. zastával úřad ministra zahraničních věcí. Kromě toho měl velice blízko k učenecským kruhům, neboť od roku 1668 patřil také k těm, kteří byli označováni zkratkou F.R.S., tj. Fellow of the Royal Society (člen Královské společnosti).

Mladí manželé pobývali na různých conwayovských rodových statech v Anglii a Irsku, nicméně jejich sídlem se nakonec stal Ragley Hall ve Warwickshire.⁵⁹ Z jejich manželství se dokonce narodilo jedno dítě (synek Heneage), avšak záhy ve věku 32 měsíců zemřelo.

Všechny nešťastné okolnosti a životní trampoty (spolu s dalšími faktory) pravděpodobně vedly k tomu, že v samotném závěru svého života lady Anne Conwayová objevila ve svém nitru duchovní spřízněnost se světem svěbytného náboženského hnutí – se světem *kvakerským*. Tato skutečnost ovšem nebyla nijak náhodná či spontánní. Spíše lze uvažovat o tom, že byla

⁵⁷ Tento popis bývá uváděn jako první známý medicínský popis migrény v dějinách lékařství. Viz Sacks, O.W.: *Migraine*, University of Kalifornia Press, Berkeley 1992.

⁵⁸ Viz Dewhurst, K.: *Some letters of dr. Thomas Willis*, str. 74, cit. dle internetových stránek.

⁵⁹ Lady Anne také jednou delší dobu pobývala ve Francii, kam odjela s úmyslem postoupit na doporučení Thomase Willise operaci hlavy. (Mělo se jednat o tzv. trepanaci lebeční kosti.) Nakonec se však pravděpodobně rozhodla tuto operaci neriskovat. O pobytu ve Francii existují jisté reference, o vykonaném chirurgickém zákroku nikoli. Viz Sherrer, G.B.: *Philalgia in Warwickshire: F.M. Van Helmont's Anatomy of Pain Applied to Lady Anne Conway*, v: *Studies in the Renaissance*, vol. 5 (1958), str. 198.

výsledkem dlouhého vývoje jejích stanovisek, která často v dopisech diskutovala například s Henry Morem. Ten jí ovšem od přílišného sblížování s tímto hnutím zrazoval, protože ho jako celek považoval za příliš extrémní a nebezpečné, ač jinak s jeho různými představiteli udržoval pravidelné kontakty.⁶⁰

V prosinci 1675 lady Anne přes Moreovo varování konvertovala ke kvakerismu. Na Ragley Hall ji pak navštívila řada prominentních činitelů tohoto hnutí, například George Keith, Isaac Pennington, Robert Barclay, a v roce 1678 dokonce rovněž zakladatel kvakerského náboženského hnutí George Fox. Strávila s nimi dlouhé hodiny v diskusích.⁶¹ Její konverzí nebyl nadšen ani její nevlastní bratr John Finch, ani její manžel, který kvakery považoval za „nepříjemné, mlčenlivé a zasmušilé lidi vedoucí odtažitou konverzací“.⁶² Pro lady Anne však v závěru jejího pohnutého života zřejmě představovali „vážní, zasmušilí a mlčenliví kvakeři“ nejvhodnější společníky a partnery pro „odtažité diskuse“.

Nebyli to ovšem pouze kvakeři, kteří pobývali v sídle lady Conwayové. Také lékaři, již se pokoušeli vyléčit chorobu mladé vikomtky, žili vždy nějaký čas na Ragley Hall. Stejně tak tam pobýval určitou dobu Henry More, který nejprve vedl s lady Anne zajímavou a obsažnou korespondenci, ale později v souvislosti s tím, jak se jejich vztah změnil v upřímné přátelství, oba dali přednost tomu, aby mohli o všech tématech, která je zajímala, vést dlouhé rozhovory. A byl to také Henry More, kterému se podařilo doširoka rozevřít před zvědavou ženou nejprve svět karteziánské filosofie a vědy a posléze rovněž svět mystických a okultních věd, svět křesťanské kabaly a jiných tajných učeních.

Již jsme se zmínili o tom, že se H. More v určité fázi svého života stal jejich stoupencem a vyznavačem, i když později svůj vztah k těmto naukám výrazně korigoval. Nic to však nemění na tom, že v důsledku toho bylo také jeho zásluhou⁶³, že se na Ragley Hall objevil rovněž proslulý Vlám

⁶⁰ Viz Nicolson, M.H.: George Keith and the Cambridge Platonists, v: *The Philosophical Review*, vol. 39 (1930), Nr. 1, str.43.

⁶¹ Tamtéž, str. 46.

⁶² V jednom svém dopise Edward Conway popsal kvakery právě těmito slovy: „an unpleasing sort of people, silent, sullen, and of a removed conversation“. Viz Underwood, T.L.: cit. dílo, str. 138.

⁶³ Na žádost lorda Conweye sice van Helmonta na Ragley Hall pozval John Finch, nicméně role Henry Morea byla v celé záležitosti důležitá.

Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1698)⁶⁴, člověk obeznalý se světem exaktních přírodních věd, stejně jako se světem alchymie, okultismu a tajných učení, světoběžník s pověstí zázračného lékaře.

Henry More se s Franciscem Mercuriem van Helmontem osobně poprvé setkal v říjnu roku 1670, kdy ho pozval do svého bytu v Christ's College v Cambridge na oběd,⁶⁵ mimo jiné také proto, že tento vlámský učenec přivezl anglickému filosofu nějaké dopisy z Německa. Samozřejmě, že H. More znal Helmontovo renomé a byl seznámen také s jeho spisy. Hlavním důvodem pozvání učeného Vlāma byla ovšem choroba lady Anne Conwayové, s jejímž léčením měl skvělý lékař a „zázračný léčitel“ van Helmont výrazně pomoci. Především proto přijel 19. listopadu 1670 na Ragley Hall.

Původně byl tedy van Helmont Morem pozván na návštěvu u lady Anne Conwayové kvůli svým léčebným schopnostem, avšak v tomto případě (stejně jako u mnoha jiných lékařů a léčitelů) se příliš jeho zázračné schopnosti neprojevily. Nutno ovšem poznamenat, že na rozdíl od jiných lékařů byl schopen van Helmont účinnou kombinací přírodně okultistické medicíny (v níž se dokonale orientoval díky svému otci) a jistého druhu psychoterapie dosáhnout alespoň toho, že se lady Anne ulevilo v jejích bolestivých záchvatech a byla schopna je podstatně snazším způsobem překonávat. (Dnes by se dalo medicínskou terminologií říci, že poskytl mladé ženě obsažnou a účinnou „edukaci“, což znamená, že ji naučil s onou chorobou žít a v jistém smyslu ji využívat.⁶⁶) Zřejmě to bylo důvodem toho, že pobýval na Ragley Hall od roku 1670 až do smrti mladé šlechtičny v roce 1679.

⁶⁴ I jeho otec Johan Baptista van Helmont (1579-1644) byl v učeneckých kruzích tehdejší Evropy velice dobře znám. Byl totiž výborným lékařem a alchymistou, který si navíc vysloužil pověst kacíře a byl pronásledován inkvizicí.

⁶⁵ Coudert, A.: cit. dílo, str. 633.

⁶⁶ V tomto směru bezesporu využíval rovněž své vlastní osobní zkušenosti, protože i on trpěl celý život bolestmi vyvolanými úrazem při pádu stromu. Napsal o tom: „Prozkoumav anatomii bolesti ve všech jejích částech, zjistil jsem, že bolest není nic jiného, než můj vlastní život, vybuzený nebo podnícený pro mé dobro. Začal jsem bolest milovat.“ (Cit. dle Zimmer, C.: cit. dílo, str. 152-153.) Nejlépe je vyjádřena jeho teorie o povaze bolesti v latinské poémě nalezené mezi písemnými materiály Johna Locke, která je dedikována právě lady Conwayové. Van Helmont sám byl také nejpravděpodobnějším autorem této poémy. Viz cit. stat' G. Sherrerové, str. 197. Latinské znění a anglický překlad poémy je dostupný v citované stati G. Sherrerové na internetových stránkách <http://www.jstor.org/>.

Tato skutečnost však měla své další důsledky pro život a duchovní vývoj učené aristokratky. Během krátké doby se z trojice lady Anne Conwayová, Henry More a Franciscus Mercurius van Helmont stali přátelé a to přesto, že to v určitém smyslu byla poněkud nesourodá trojice. H. More a lady Anne Conwayová bývají v současné literatuře přiřazováni ke zvláštní intelektuální skupině či hnutí, které se vyznačovalo tím, že jeho stoupenci nebyli ani racionalisté, ani empirici,⁶⁷ ale spíše kombinovali prvky obojího přístupu s určitým druhem teosofie a interpretace biblických proroků.⁶⁸ Jinými slovy řečeno usilovali o propojení vědy a náboženství v nové syntéze.⁶⁹ F. M. van Helmont byl, jak ještě uvidíme, učencem poněkud specifické orientace, i když někteří autoři vyslovili domněnku, že zejména pro jeho působení v anglickém království bylo příznačné, že se v jeho průběhu ukázaly mnohé spojující vazby jak s učením cambridgeských platoniků, tak i představitelů kvakerského hnutí.⁷⁰

Oba učenci však rozhodně ovlivňovali zásadním způsobem myšlenky, postoje a názory lady Conwayové. Byli to tito dva mužové, již poskytovali mladé ženě dostatek prostoru, času a moderně řečeno informací k tomu, aby si mohla třídit své

⁶⁷ Již jsme upozornili na to, že duchovní prostředí anglické společnosti doby „restaurace“ bylo specifické právě tím, že v něm probíhalo ideové zápření mezi stoupenci empirické a racionalistické (spekulativní) orientace. Sřetávání obou táborů mělo mnoho podob. Například J. Wilkins, W. Cavendish, W. Charleston, J. Glanvill aj. nehledali vědění založené na karteziánských ideách (ideálech) jasného a jistého poznání, nýbrž spíše se spokojili s experimentálně zjištěným poznáním hypotetickým a pravděpodobným a odmítali jakékoli formy dogmatismu spojeného s „nezpochybnitelnými“ pravdami. W. Charleton napsal: „... *virtuosi* našich anglických universit vyhlásili otevřenou válku proti tyranii dogmatizace v každém umění nebo vědě.“ (citováno dle Green, K., Broad, J.: cit. dílo, str. 6) („Virtuosi“ se říkalo anglickým šlechticům, kteří v 17. století spoluvytvářeli vědeckou kulturu v Anglii, zajímali se o podivuhodnosti, plnili své kabinety kuriozit podivnými kameny a mechanickými ptáky. Viz Zimmer, C.: cit. dílo, str. 79.) Zejména angličtí přírodní filosofové byli pověstní svým antidogmatismem, otevřeností mysli a ochotou akceptovat spíše pravděpodobnost než úplnou jistotu.

⁶⁸ R. H. Popkin v této souvislosti hovoří o tom, že se jednalo o jakousi „třetí sílu“ (third force) ve smyslu „intelektuální kliky“ (intellectual coterie), jejímž nejdůležitějším mluvčím byl Jan Amos Komenský a náleželi do ní Joseph Mede, Henry More a lady Anne Conwayová. Viz Popkin, R.H.: *The Third Force in Seventeenth Century Philosophy: Scepticism, Science and Biblical Prophecy*, v: *Nouvelles de la République des Lettres*, 1 (1983), str. 36.

⁶⁹ Viz Southgate, B.C.: „Forgotten and Lost“: Some Reactions to Autonomous Science in the Seventeenth Century, v: *Journals of the History of Ideas*, vol. 50(1989), Nr.2, str. 265.

⁷⁰ Viz cit. stat' M. H. Nicolsonové, str. 38 a 50 a násl.

vlastní úvahy a vyjasňovat si svá stanoviska. Henry More s ní vedl dlouhé rozhovory o karteziánské a hobbesovské filosofii a vysvětloval jí své vlastní kritické výhrady vůči karteziánskému dualismu tělesnosti a myšlení i vůči hobbesovskému mechanicismu. A spolu s van Helmontem ji také zasvěcoval do mnoha témat alchymistické teorie a učení křesťanské kabaly.

Poměrně brzy se však ukázalo, že přátelství všech tří osobností nemá reálnou perspektivu. Jak již víme, H. More postupem času měnil své postoje a názory vůči kabalistickým naukám a ve vztahu k možnému prolínání židovského a křesťanského náboženství s vědeckou racionalitou byl stále více skeptický. Naproti tomu van Helmont byl v tomto směru skálopevně přesvědčen o nutnosti budovat jakési *universální náboženství* synkreticky povstávající z nejrůznějších zdrojů. Jeho obsáhlé znalosti a přesvědčivá výmluvnost způsobily, že se lady Anne nechala jeho stanovisky a názory ovlivnit podstatně větší měrou. Mezi touto dvojicí a Henry Morem se zvedala obtížně překonatelná bariéra. „Jablkem sváru“ se staly van Helmontovy snahy o propojení kabalistických tradic s křesťanskou ortodoxií, se kterými H. More zásadně nesouhlasil. Naproti tomu lady Anne se právě pro tyto vizionářské a mysticizující představy nadchla.

Důležitým faktorem bylo také to, že se lady Anne mohla seznamovat díky ochotě a vstřícnosti F. M. van Helmonta se základními kabalistickými texty přímo a nezprostředkovaně. Doslova by se dalo říci, že v tomto směru měla k dispozici informace přímo „od pramene“, neboť Franciscus Mercurius van Helmont vydal v letech 1677 a 1684 spolu s Christianem Knorrem von Rosenroth (1636-1689) dvojdílný spis *Kabbala Denudata (Odhalená kabala)*,⁷¹ v němž byly publikovány výňatky z nejdůležitějších textů sefardské a lurijánské kabaly (posvátné knihy *Sefer ha Zohar*, traktátu *Pardes Rimmonim* od Moše Cordovera, pojednání *Ša'ar ha Šamajim* a *Bejt Elohim* od Avrahama Cohena de Herrera, text *Sefer ha Gilgulim* od Chajima Vitala aj.) spolu s příslušnými komentáři.⁷² (Například také

⁷¹ Tato publikace měla svůj velký dobový význam v tom, že křesťanským čtenářům poprvé zpřístupnila mnohé z původních kabalistických myšlenek, na druhé straně se však svým celkovým vyzněním ocitla ve značném odstupu od původních intencí židovské kabaly. (Viz Stavish, M.: cit. dílo, str. 4.)

⁷² Spis, jehož barokně košatý název v latinském jazyce zněl *Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica Opus Antiquissimae Philosophiae Barbaricae Varii Speciminibus Refertissimum...*, byl rozdělen do dvou částí, každá o dvou svazcích. První část byla vydána pod názvem *Apparatus in Librum Sohar* v roce 1677, druhá pod názvem *Sohar Restitutus* v roce 1684.

s traktátem H. Morea, o němž jsme se již zmínili,⁷³ a rovněž s pojednáním pocházejícím pravděpodobně z pera F. M. van Helmonta pod názvem *Nástin křesťanské kabaly* (*Adumbratio Kabbalae Christianae*.)

Lady Anne Conwayová si ze všech těchto diskusí a rozhovorů, stejně jako ze svých vlastních meditací pořizovala poslední dva roky svého života jakési deníkové záznamy. Právě v těchto písemných materiálech⁷⁴ je zachyceno, jak se utvářel její filosofický postoj a třibily se jeho formulace. Je nutno znovu připomenout, že odvahu k něčemu podobnému čerpala mladá žena především z toho, že oba její učení přátelé nezastávali v té době obvyklý názor, podle kterého byly ženy z podobných duchovních aktivit předem vyloučeny. Naopak oba ji respektovali jako zcela rovnocennou partnerku. (Nemůže zůstat nezmíněno, že se v tom oba učenci poněkud lišili od členů Finchovy rodiny, z níž lady Conwayová pocházela, kteří jí sice také podporovali v jejích studiích, ale zároveň se domnívali, že právě takové aktivity nejspíše způsobovaly už od mládí její úporné bolesti hlavy a chorobné stavy.⁷⁵)

Ostatně o tom všem svědčí velmi jednoznačně ta okolnost, že zejména F. M. van Helmont považoval lady Anne za svou skutečnou spolupracovnici při úvahách o nejrůznějších námětech z oblasti prolínání ortodoxního křesťanství a tzv. lurijánské kabaly. Z jejich spolupráce vzniklo na Ragley Hall pojednání, které van Helmont uveřejnil až v roce 1684, avšak bylo psáno ještě před smrtí lady Conwayové a dokonce na její výslovné přání.⁷⁶ Bylo vydáno tiskem v Londýně pod názvem *Two Hundred Queries moderately propounded concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls* (*Dvě sta námětů skromně předložených k diskusi a týkajících se nauky o oběhu lidských duší*). Při svém pobytu na Ragley Hall a za asistence lady Anne Conwayové napsal van Helmont rovněž další pojednání *A Cabbalistical Dialogue in Answer to the Opinion of a Learned Doctor in Philosophy and Theology, that the World was made of Nothing* (*Kabalistický dialog v odpovědi na názor doktora učeného ve filosofii a teologii, že svět byl stvořen z ničeho*), které bylo nejprve v roce 1677 v latinském jazyce uveřejněno v první části *Kabbala Denudata* a později v roce

⁷³ Viz výše v textu, pozn.č. 39.

⁷⁴ K nim je třeba připočítat také její dlouhá léta trvající korespondenci s H. Morem. Vždyť jejich více či méně blízký přátelský vztah trval téměř tři desetiletí.

⁷⁵ Waithe, M.E.: *History of Women Philosophers*, vol. 3, str. 41.

⁷⁶ Viz Coudert, A.: cit. dílo, str. 639.

1682 vydáno samostatně v anglickém jazyce v Londýně. Nicméně nejpádnější důkaz o tom, že lady Anne spolupracovala s van Helmontem vskutku velice úzce a mnoho jeho stanovisek a názorů přejala za své, podala filosofka sama právě ve svých deníkových záznamech, které sice nebyly primárně určeny ke zveřejnění, avšak nakonec se tak stalo a díky tomu máme dodnes možnost se s nimi seznámit.

Po úmrtí lady Anne Conwayové, ke kterému došlo 23. února roku 1679, si ony deníkové záznamy vzal na starost F. M. van Helmont. Z valné části (některé pasáže byly bohužel prakticky nečitelné) je nechal přepsat a přeložit do latinského jazyka. Takto získaný textový celek pak vydal tiskem v Amsterdamu v roce 1690 pod názvem *Principia philosophia antiquissimae et recentissimae de Deo, Christi et Creatura, id est materia et spiritu in genere* (Principy nejstarší a moderní filosofie o Bohu, Kristu a stvořených věcech, tj. materii a duchu vůbec). O dva roky později byl spisek opět přeložen do anglického jazyka a vydán v Londýně pod titulem *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy concerning God, Christ and Creatures, viz. of Spirit and matter in general, whereby may be resolved all those Problems or Difficulties which neither by the School nor Common Modern Philosophy, nor by the Cartesian, Hobbesian, or Spinosian would be discussed* (Principy nejstarší a moderní filosofie týkající se Boha, Krista a stvořených věcí, totiž ducha a materie vůbec, jimiž mohou být vyřešeny všechny ty problémy či těžkosti, které by nemohly být diskutovány ani ve školské, ani v obecné moderní filosofii, ba ani karteziány, hobbesiány či spinoziány).⁷⁷ Právě tento text (s oněmi zmíněnými dopisy H. Moreovi⁷⁸) zajistil lady Anne Conwayové významné místo v historii anglické filosofie 17. století. A nejen to, vzhledem k pozoruhodné tematizaci určitých motivů se stal rovněž inspirativním zdrojem pro jiné myslitele raného novověku.

S vysokou pravděpodobností některé myšlenky lady Anne Conwayové inspirovaly například G. W. Leibnize, kterému (jako svému příteli) věnoval v roce 1696 jeden výtisk spisku lady Conwayové F. M. van Helmont. Dokonce se zdá být

⁷⁷ Nejnovější vydání viz Anne Conway: *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. A. Coudert and T. Corse, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁷⁸ Již jsme zmínili, že nejmodernější vydání této korespondence viz *The Conway Letters. The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends 1642-1684*, ed. M. H. Nicolson, revised by S. Hutton, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/London 1982.

doložitelné, že právě odtud převzal Leibniz termín „monáda“, který ale, jak víme, používal rovněž H. More.⁷⁹

V každém případě tento spisek představuje jeden z pozoruhodných příspěvků do raně novověkých úvah o hlavních ontologických tématech. V následujících částech naší stati budeme věnovat pozornost dvojímu. Předně se zaměříme na některé aspekty monistického konceptu lady Conwayové a posléze se budeme věnovat tomu, co ještě nebylo ani naznačeno – totiž poměru tohoto spirituálně zaměřeného monismu k jinému významnému monistickému učení té doby – totiž spinozovské filosofii.

⁷⁹ Je třeba podotknout, že o rozsahu případné Leibnizovy inspirace myšlenkami mladé anglické šlechtičny nepanuje jednotný názor. Některé autorky ho považují za poměrně značný (viz Merchant, C.: *The Vitalism of Anne Conway: its Impact on Leibniz's Concept of the Monad*, v: *Journals of the History of Philosophy*, 17(1979), str. 255-269.), jiné autorky o případném vlivu vůbec pochybují (viz Coudert, A.: *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Work of Francis Mercury van Helmont 1614-1698.*, E.J.Brill, Leden 1998.)

V.

Pojednání lady Anne Conwayové *Principy nejstarší a moderní filosofie* (*Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*) představuje nevelký spisek, o jehož autenticitě lze vést diskusi, neboť redakční zásahy editora a rovněž překladatele mohly být (a pravděpodobně byly) značné. Originální zápisky anglické šlechtičny byly z části psány téměř nečitelně a zůstaly nedokončeny a nerevidovány.⁸⁰ I tak se ale bohužel ztratily, a proto nebylo a není možné provést nějakou kritickou srovnávací analýzu.

V obecném pohledu se dochovaný text vyznačuje především tím, že je výrazně zaměřen proti tehdy se prosazující *mechanické* filosofii. V konkrétním provedení směřuje zejména proti karteziánské a hobbesovské filosofii (a spolu s nimi také proti spinozovské). V dílčích ohledech však autorka zároveň vyjadřuje svůj obdiv k descartovské fyzice (resp. přírodní filosofii)⁸¹ a na adresu filosofického učení T. Hobbesa uvádí, že má výhrady zejména vůči jeho stoupencům.⁸²

Druhým výrazným rysem tohoto textu jsou velice časté odvolávky na text spisu *Odhalená kabala* (*Kabbala Denudata*), popřípadě jeho některé součásti, jakou je text *Nástin křesťanské kabaly* (*Adumbratio Kabbalae Christianae*)⁸³ či *Pojednání o kabalistické filosofii* (*Philosophiae Cabbalisticae Dissertatio*). Je to přesvědčivý doklad toho, že koncepty a ideje těchto „tajných nauk“, se kterými autorku seznámil především F. M. van Helmont, pro ni byly vskutku neobyčejně inspirativní a v důsledku toho na nich založila mnohé vlastní (resp. její a van Helmontovy⁸⁴) koncepce týkající se základních ontologických otázek. Umožňovaly ji totiž propracovat řadu *vitalistických*

⁸⁰ Waithe, M.E.: cit. dílo, vol. 3, str. 43.

⁸¹ „...ačkoli nelze popřít, že Descartes vymyslel mnoho excelentních a geniálních věcí týkajících se mechanické části přírodních dějů a toho, jak všechny přírodní pohyby probíhají podle pravidel a zákonů mechaniky....“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...although it cannot be denied that Cartes taught many excellent and ingenious Things concerning the Mechanical part of Natural Operations, and how all Natural Motions proceed according to Rules and Laws Mechanical...“ Anne Conway: *Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*, kap.IX, § 2, cit. dle intern. stránek <http://digital.library.upenn.edu/women/conway/principles/principles.html>, str. 36. Z originálního znění spisku lady Conwayové bude dále citováno pod zkratkou *Principles* a uvedením čísla kapitoly a paragrafu.

⁸² Viz *Principles*, IX, § 4 a násl.

⁸³ Tento text nebyl sice autorizován, ale jeho autorem pravděpodobně byl F. M. van Helmont. Viz Stavish, M.: *Kabbalah and the Hermetic Tradition*, v: <http://www.jstor.org/>.

motivů, které v jejím pojetí tvořily protiváhu mechanickému způsobu vysvětlování přírodních dějů.

Samotný obsah celého pojednání je členěn do devíti kapitol. V prvních osmi kapitolách se autorka věnuje nejdůležitějším tématům tehdejšího metafyzického myšlení: Nejprve exponuje své pojetí nejvyššího ontologického principu – Boha (God) a jeho atributů (attributes). Tyto expozice vytvořily rámec pro řešení otázek týkajících se věčnosti, časnosti, nekonečnosti, neomezenosti, látky, pohybu, prostoru, nutnosti, svobody, ducha atd. V dalších kapitolách se pak lady Anne obrací především k problému vztahu látky (těla) a ducha (mysli, duše). Poslední devátá kapitola je už zcela věnována polemice s karteziánskou a hobbesovskou (spinozovskou) filosofií. V zásadě oběma (resp. třem) filosofům vyčítá v první řadě to, že nerespektovali dostatečně rozhodující diferenci mezi Bohem a stvořenými věcmi a upřednostnili (zejména T. Hobbes) mechanický přístup před ostatními (dle jejího názoru) adekvátnějšími přístupy. Monismus mechanického typu je pro autorku jednoznačně nepřijatelný.

Kdybychom měli velmi stručně charakterizovat⁸⁵ filosofický koncept lady Anne Conwayové, pak bychom snad mohli říci, že spočívá na myšlence jedné jediné „reality“, jejímž ontologickým jádrem a fundamentálním určením je „duch“ (*Spirit*). Tento duch však existuje ve třech základních substantiálních podobách (three kinds of substance):

- Bůh jakožto „čistý duch“ či „čisté světlo“.
- Kristus jakožto „médium“ mezi Bohem a světem, člověk a Bůh zároveň.
- Stvořené věci jakožto „mixture“ látky a ducha, resp. korporeálních a spirituálních částic.

A zde už se setkáváme s první obtíží. Tři druhy substancí jsou ontologicky založeny v jednom jediném – v tom, co Anne Conwayová nazývá „duchem“ (*Spirit*). Jsou sice jednotně založeny, avšak existují mezi nimi zásadní *esenciální difference*. Bůh je tímto ontologickým základem samotným, neboli je „čistým duchem“; Kristus jakožto „médium“ je vyváženou směsí

⁸⁴ V předešlé kapitole jsme zmínili, že mnoho myšlenek rozvíjených v tomto spisu, resp. v některých van Helmontových textech, vznikalo z bezprostřední spolupráce obou přátel.

⁸⁵ S odvoláním například na výstižnou interpretační stat' Louise D. Derksenové *Anne Conway's Critique of Cartesian Dualism*, viz internetové stránky <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Onto/Ontoderk.htm>.

látky a ducha a stvořené věci jsou „mixturou“ částic (*monads*) majících duchovní či materiální povahu. Přitom tyto duchovní a materiální částice se mohou vzájemně proměňovat, není mezi nimi žádná principiálně nepřekonatelná překážka.⁸⁶ Jejich rozlišitelnost je totiž dána pouze tím, že duchovní částice mají světlejší, éterický charakter, kdežto materiální částice jsou tmavší a těžší.⁸⁷ „Médium“ (Kristus) je přitom světlejší než látka a těžší a tmavší než čistý duch.⁸⁸ Při zvážení těchto esenciálních diferencí vyvstává otázka po ontologické závažnosti a důsažnosti toho, že všechny tři druhy substancí jsou jednotně založeny. Tuto otázku také lady Conwayové nijak podrobně nezkoumala.

V celostním pohledu je prostě to, co je *skutečné*, trojí: *Bůh, Kristus a stvořené věci*. Zároveň všechny reálné entity ať už substancijního či jiného charakteru jsou vždy určitými stupni, určitými způsoby bytí ducha. Z toho mimo jiné plyne, že žádná „bezduchost“ (umrtvělost, neživotnost apod.) neexistuje jako reálná entita. Bůh je čistá duchovnost, duch sám, Kristus je bohočlověk, ergo nemůže být bezduchý a stvořené věci nemohou být ani čistě duchovní (byly by Bohem samotným), ani čistě materiální, neboť jsou mixturou duchovních a materiálních částic. Ostatně pokud je Bůh stvořitel všeho (a lady Conwayová ho právě tak chápe⁸⁹), pak by reálná existence něčeho *ryze* materiálního, bezduchého a umrtvélého znamenala, že Bůh dokázal stvořit svůj naprostý a absolutní opak, což je absurdní.⁹⁰

⁸⁶ Lady Conwayová doslova tvrdí: „...že duch a tělo jsou původně jedné přirozenosti a substance, a že tělo není nic než pevný a kondenzovaný duch a duch nic než subtilní a prchavé tělo.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...that Spirit and Body are originálky of one Nature and Substance, and that a Body is nothing but a fixed and condensed Spirit, and a Spirit nothing but a subtile and volatile Body.“ *Principles*, VIII, § 5)

⁸⁷ „...duch je oko neboli světlo držící svůj vlastní obraz, a tělo je potmělost neboli temnota přijímající tento obraz, když se duch do ní dívá, jako když někdo vidí sám sebe v zrcadle;...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...the Spirit is an Eye or Light beholding its own proper Image, and the Body is a Tenebrosity or Darkness receiving that Image, when the Spirit looks thereinto, as when one sees himself in a Looking-Glass;...“ *Principles*, VI, § 11.)

⁸⁸ Derksen, L.D.: cit. dílo, str. 2.

⁸⁹ „Bůh je ... stvořitel a tvůrce všech věcí viditelných i neviditelných.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „God is ... a Creator and maker of all things visible and invisible.“ *Principles*, I, § 1.)

⁹⁰ „Správně se říká, že Bůh nevytvořil smrt, tak jako je pravda, že nevytvořil žádnou mrtvou věc. Jak by mohla na něm, který je nekonečně životem a dobročinností, být závislá mrtvá věc?“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „It is truly said of one that God made not Death, and it is as true, that he made no deal Thing: For how can a deal Thing depend of him, who is infinitely Life and Charity?“ *Principles*, VII, § 2.)

Anglická filosofka to vysvětluje také prostřednictvím morálních kategorií dobra a zla. Bůh je „čistým duchem“, tedy „čistým dobrem“. Jeho absolutní opak – „čistá látka“, ryzí bezduchost by musela být „čistým zlem“, tj. naprostou zbaveností dobra (ducha), což Bůh nemohl stvořit.⁹¹ Něco takového je proto pouze fiktivním „ne-jsoucem“, tj. ničím.⁹²

Z hlediska takto vymezeného ontologického rozvrhu veškeré skutečnosti je zřejmé, že dualismus těla a ducha (mysli) je mylným filosofickým názorem, jehož důsledkem je ryzí nepochopení toho, jak jsou jednotlivé entity tohoto světa ustaveny a jak nemohou být od sebe izolovány. Svět přírody a člověka je charakteristický kontinuálním vzrůstem podílu spirituality od jejích nejnižších až po její nejvyšší formy, byť tento růst nikdy nemůže dosáhnout absolutního vrcholu, na němž se nachází *čistý duch* sám, tj. Bůh, který „není z tohoto vezdejšího světa“. (Esenciální difference mezi „světem“ božské substance a „světem“ vezdejších jsoucen je „nepřekonatelnou“ bariérou.)

Diference mezi Bohem (věčností, nekonečností, čistým životem, duchem, dobrem, nekonečnou mocí, moudrostí, spravedlností atd.⁹³) a stvořenými věcmi (časností, konečností, mixturou duchovních a materiálních částic atd.) musí proto být

⁹¹ „A vida, že dobrota Boha je živoucí dobrotou, která má život, moc, lásku a poznání v tom, co sdílí se svými stvořeními, jak by mohlo nastat, že by z něj povstala nějaká mrtvá věc nebo že by ji stvořil...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „And seeing the Goodness of God is a living Goodness, which hath Life, Power, Love, and Knowledge in it, which he communicates to his Creatures, How can it be, that any deal Thing should proceed from him, or be created by Him...“ *Principles*, VII, § 2.)

⁹² „...a já se nyní ptám, v čem je mrtvá látka podobna Bohu ? Jestliže opět řeknou, že v pouhé entitě, odpovídám, že nic takového neexistuje v Bohu nebo jím stvořených věcech: A tak je to ryzí non ens neboli nic.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...now I demand, in what deal Matter is like unto God ? If they say again in naked Entity, I Answer, There is none such in God or his Creatures: And so it is a mere non ens, or nothing.“ *Principles*, VII, § 2.) Myšlenka reálné neexistence absolutního zla má své dalekosáhlé důsledky, neboť je na ní založeno například jednoznačné popření existence pekla a stvrzení představy univerzální spásy. To byla představa v Anglii poloviny 17. století velmi neobvyklá, která byla hájena pouze anonymními letáky a pamflety (Viz Walker, D.P.: *The Decline of Hell*, London 1964, str. 6-7.) F. M. van Helmont tuto myšlenku propracovával na základě některých tematizací lurijánské kabaly a lady Anne Conwayová ji pod jeho vlivem zcela akceptovala. (Viz Coudert, A.: cit. dílo, str. 644.)

⁹³ „Bůh je Duch, Světlo a Život, je nekonečně Moudrý, Dobrý, Spravedlivý, Mocný...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „God is a Spirit, Light, and Life, infinitely Wise, Good, Just, Mighty...“ *Principles*, I, § 1.)

respektována, aby nebylo „smícháno“ (confused) to, co je „nesmíchatelné“.

Naproti tomu ostrá či dokonce nepřekročitelná hranice mezi duchem a tělem nemá žádný smysl, neboť veездеjším stvořeném světě neexistují nepřekročitelné hranice (ostré esenciální předěly), nýbrž rozlišování je zde reálně založeno pouze *ve stupních* neboli je *graduální*.⁹⁴ (Například pocit bolesti zrozený v těle a pociťovaný myslí a nikoli tělem, jak se domníval Descartes⁹⁵, tuto hranici zcela relativizuje. V tomto směru měla lady Conwayová k dispozici ohromné množství poznatků z vlastního sebepozorování a zároveň měla možnost promýšlet celou otázku spolu s van Helmontem, jehož osobní zkušenosti byly v tomto směru podobné.⁹⁶)

Odpor lady Conwayové vůči karteziánské či hobbesovské nauce se v rámci takového ontologického rozvržení dá dobře pochopit. Descartovský dualismus *bezduchého* těla a *myslící* substance (myslí) nebyl schopen vysvětlit řadu nepochybných skutečností, například „životní shodu“ (vital agreement) těla a ducha.⁹⁷ Hobbesovský mechanismus pak byl

⁹⁴ „...takže tato distinkce je pouze modální a graduální, nikoli esenciální či substanciální.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „... so that this distinction is only modal and gradual, not essential or substantial.“ Principle VI, § 11.) „...vidíme, že příroda drží svůj řád ve všech svých činnostech; pročez jeden živočich je formován jiným a jeden druh (*species*) povstává z jiného...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...we see that Nature keeps her order in all her Operations; whence one Animal is formed of another, and one Species proceed from another;...“ Principle, VIII, § 5.)

⁹⁵ „Vjemy, které vztahujeme k našemu tělu nebo některým jeho částem, jsou vjemy hladu, žízně a ostatních přirozených žádostí; dále mezi ně patří bolest, horkost a ostatní počítky, které cítíme jakoby v našich údech a ne jakoby v předmětech, které jsou mimo nás.“ (Descartes, R.: *Vášeň duše*, přel. O. Švec, Mladá fronta, Praha 2002, str. 47) („Les perception que nous raportons à nostre corps, ou à quelques unes de ses parties, sont cellem que nous zvone de la faim, de la svif, & de nos autres appetits natureles; à quoy ou pent joindre la douleur, la chaleur, & les autres affections que nous sentons comme dans nos membres, & non pas comme dans les objets qui sont hors de nons.“ *Euvres de Descartes*, sv. XI, cit. vyd., str. 346-347.)

⁹⁶ Upozornili jsme na tuto skutečnost v minulé kapitole. Navíc je možno k tomu dodat, že téma bolesti a jejího vnímání mělo v úvahách lady Anne Conwayové a F. M. van Helmonta ještě další rozměr související s tím, že oba chápali bolest jako nevyhnutelnou podmínku („*conditio sine qua non*“) osobní spásy. V této myšlence nalézala anglická filosofka útěchu a ospravedlnění svého vlastního utrpení způsobovaného chorobnými bolestmi hlavy. (Viz Coudert, A.: cit. dílo, str. 644)

⁹⁷ „...každé tělo je určitým duchem neboli životem ve své vlastní přirozenosti a tedy určitým inteligentním principem...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...every Body is a certain Spirit or Life in its own Nature, and that the same is a certain intelligent Principle...“ *Principles*, VII, § 1.)

podle názoru anglické filosofky jakéhokoli vysvětlení schopen ještě v menší míře.

Podívejme se ovšem znovu blíže na hlubší ontologickou rovinu monistické koncepce lady Conwayové. Na počátku naší stati jsme zmínili, že R. Descartes ponechal nezodpovězenou otázku týkající se skutečného fundamentu jednoty jediné pravé substance (Boha) a dvou substancí jakéhosi (sit venia verbō) „nižšího řádu“ („věc myslící“ a „věc rozlehlá“). Chtěl-li kdokoli promýšlet konzistentně možnosti nějakého *monistického* řešení celého problému, nemohl tuto otázku pominout či ponechat stranou.

Lady Anne Conwayová byla natolik originální filosofkou či myslitelkou, že se samozřejmě o nějaký typ řešení, resp. odpovědi na výše uvedenou otázku pokusila. Nicméně již na začátku našeho podání jejího pokusu jsme upozornili na to, že se v něm skrývá podobná obtíž. Podívejme se proto blíže na jedno v tomto směru z klíčových míst jejího pojednání, tj. na třetí paragraf páté kapitoly.

Celá expozice zde začíná tím, že se lady Anne pokouší dokázat, že ten, koho kabalistické spisy nazývají „Adam Kadmon“⁹⁸ a koho židovský myslitel Filón Alexandrijský (asi 25 př.n.l.-50 n.l.) podle autorky spisu nazval „Prvním zplozeným synem Boha“⁹⁹ (Lady Conwayová používá anglického obratu „First Begotten Son of God“), přičemž křesťané ho nazvali „Ježíšem Kristem“, je vlastně „médiem“ mezi Bohem a stvořenými věcmi. Aby bylo možno něco takového náležitě prokázat, je nutno nejprve uvážit „Přirozenost neboli Bytí Boha“ (*Nature or Being of God*). Bůh je *nejvyšším* bytím (*the chiefest*

⁹⁸ „Adam Kadmon“ byl v lurijské kabale chápán jako „první bytost vznikající v praprostoru v paprsku boží esence“, resp. jako „první konfigurace božského světla, která vproudila z esence En Sof do původního praprostoru jako paprsek“, jako „první a nejvyšší forma, v níž se manifestuje božství“. („Entscheidend ist nur, dass nach dieser Lehre vor allen anderen Wesen im Urraum der Urmensch, *Adam Kadmon*, im Strahl göttlicher Essenz entstanden ist. *Adam Kadmon* ist nichts als eine erste Konfiguration des göttlichen Lichtes, das aus der Essenz des En-Sof in den Urraum des Zimzum hineinströmte.... Er ist also die erste und höchste Form, unter der die Gottheit sich nach dem Zimzum zu manifestieren beginnt.“ Scholem, G.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, str. 291 a násl.)

⁹⁹ U Filóna je „prvorozený syn nestvořeného Otce“ „druhým Bohem“, vzorem a zprostředkovatelem stvoření, archetypem lidského rozumu a „božím člověkem“. Jakožto „Boží místokráľ“ zprostředkuje zjevení stvořenému řádu, takže stojí na půl cesty mezi stvořitelem a stvořeným. Viz Armstrong, A.H. (vyd.): *Filosofie pozdní antiky*, Oikumené, Praha 2002, str. 169-170.

Being).¹⁰⁰ Dále je potřebné vzít do úvahy přirozenost a esenci stvořených věcí (*Nature and Essence of Creatures*). Síla a přesvědčivost rozumu (a nejen *Písma svatého*, jak poukazuje lady Conwayová a tato vsuvka je pro způsob jejího přemýšlení o hlavních filosofických tématech příznačná), pokud se naše mysl zabývá Bohem,¹⁰¹ ukazuje, že přirozenost a esence Boha je vždy *neměnná* (*unchangeable*). Tato *neměnnost* je totiž jiným vyjádřením toho, že Bůh je nejvyšším bytím. Nemůže být nikdy proměnlivý, protože proměnlivost by znamenala pohyb od jednoho stupně ke druhému, což je v případě nejvyššího bytí kontradiktorické. Přirozenost a esence stvořených věcí je naopak evidentně proměnlivá, tj. stvořené věci se kontinuálně mění od jednoho stavu ke druhému. Rozdíl *bytí* Boha a *bytí* stvořených věcí je zřejmý.

K tomu je však nutno připojit úvahu o rozlišení dvou typů proměnlivosti: jedna variabilita je obousměrná, tedy má v sobě potenci proměňovat se jak ve směru k dobrému, tak i ve směru ke zlému. Taková variabilita je vlastní všem stvořeným věcem s jednou jedinou výjimkou a tou je právě ten typ bytí, jenž je vlastní Kristu (Adamu Kadmonovi). Ten se vyznačuje pouze jednosměrným typem variability, tj. schopností změny pouze směrem k lepšímu, resp. k většímu dobru.¹⁰²

Na základě tohoto rozlišení pak lady Anne Conwayová určila „tři třídy či okruhy bytí“ (*three classis or ranks of being*):

- první typ, který je zcela a absolutně neproměnný (Bůh)
- druhý typ, který se mění pouze směrem k většímu dobru (Kristus)
- třetí typ, který se může měnit směrem k dobru i směrem ke zlu (stvořené věci)

První a poslední třída představují extrémy, druhá třída je přirozeným „médiiem“ propojujícím právě ony extrémy.

Monistické řešení ontologického rozvrhu se lady Conwayové snažila založit na ideji jednoho jediného základu – jednoho a stále téhož bytí, jež nemůže být určeno jinak než jako „čistý duch“ (*mere Spirit*). Je-li Bůh duchem a zároveň bytím

¹⁰⁰ „...musíme nejprve uvážit přirozenost neboli bytí Boha, nejvyššího bytí;..“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...we must first consider the Nature or Being of God, the chiefest Being;..“ *Principles*, V, § 3.)

¹⁰¹ *Principles*, V, § 3.

¹⁰² „...takže je tím, co je ve své vlastní přirozenosti dobré a může se stát ještě lepším...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...so that which in its own Nature is Good, may become yet better...“ *Principles*, V, § 3.)

subsistující v sobě samém, nezávislým a neměnným,¹⁰³ pak to jinak být nemůže.

Tento bytný základ sám není pro naše poznání přímo dostupný, protože jsme bytostmi vezdejšího, stvořeného světa (a výše uvedené atributy /subsistence, nezávislost, neměnnost atd./ jsou tzv. nekomunikabilní,¹⁰⁴ tj. Bůh je s bytostmi vezdejšího světa nesdílí), v němž sice „čistý duch“, tj. Bůh jakožto nejvyšší bytí, operuje ve všech věcech, avšak musí k tomu užívat zprostředkující instrument – totiž Ježíše Krista jakožto „médium“.¹⁰⁵ V tomto smyslu se také chápe v rámci uvedeného rozvrhu ono známé místo z textu *Písma svatého*, které anglická filosofka cituje: „Boha žádný nikdy neviděl...“¹⁰⁶ „Čistého ducha“ lze jenom myslet, a tudíž poznávat skrze rozumovou úvahu.¹⁰⁷

„Čistý duch“ je „čiré, zářivé světlo“. Všechny stvořené věci s ním nějak komunikují, tj. sdílejí tuto „vlastnost“

¹⁰³ *Principles*, VII, § 2.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ „...takže ačkoli je Bůh bezprostředně činný ve všech věcech, užívá ještě toto médium (tj. Krista – vložil M.H.) jako instrument, se kterým je spolučinný ve svých stvořeních;...§ (Vlastní překlad. V originálním znění: „so that although God immediately operates in all things, yet he uses this Medium as an Instrument, by which he co-operates in his Creatures;...“ Principle, V, § 4.)

¹⁰⁶ Ev. Sv. Jana, kap.1, verš 18. (Podle Kralického vydání.) (V originálním znění: „No Man hath seen God any Time,...“ *Principles*, I, Annotations.)

¹⁰⁷ V tomto ohledu je stanovisko lady Conwayové také velmi blízké kabalistickému rozlišování mezi různými „rovinami“ Božství. První rovinou je AJIN, transcendentní Bůh jako absolutní neurčenost (nicota). Druhou rovinou je EN SOF, imanentní Bůh jako nekonečná veškerost. AJIN a EN SOF jsou jediným možným označením absolutna. Kontrakcí (CIMCUM) je v absolutnu ustavena prázdnota neprojeveného bytí jakožto negativně určené věci, která se stala místem zrodu pozitivního bytí. Do této prázdnoty začala pronikat boží vůle jakožto paprsek, skrze který působily tři rozhodující faktory – „skryté záře“ (CAHCAHOT): boží vůle, boží čin a boží určení či omezení události. Pozitivní bytí utvářející se v prázdnotě má v těchto třech zářích své skryté kořeny. Ony samy leží mimo projevené bytí, avšak hluboce ho ovlivňují. Stejně tak za projeveným bytím zůstalo skryto EN SOF, které bývá nazýváno „skrytostí skrytého“. Sféru projeveného bytí (projeveného božství) pak ustavují procesy kontrakce a expanze řízené vůlí Boha. Realizují se prostřednictvím emanujícího světla, resp. jeho paprsků v podobě řady světél – SEFIROT : KETER, CHOCHMA, BINA, DAAT, CHESSED, GEVURA, TIFERET, NECACH, HOD, JESOF, MALCHUT. Tak vzniká základní rovina projeveného božství – svět ACILUT. Někteří kabalisté pomocí analogie z Ezechiellovy vize ukazují svět ACILUT jako „prvotního člověka Adama Kadmona“, který je tak první dokonalou manifestací absolutna. (Viz Z'ev ben Šimon Halevi: *A Kabbalistic Universe*, Rider and Company, London 1977, čes. překlad „pro přátele“ byl pořízen a pod názvem *Vesmír v kabale* vydán v samizdatu v roce 1982, str. 11 a násl.)

bytí-ducha.¹⁰⁸ Avšak to, jak „operuje“ bytný základ veездеjších konečných podmínkách, jak se stává více temnějším a proměňuje se v to, co je nazýváno materiálem, tělesem, látkou, není nijak blíže prozkoumáno. Veškerá skutečnost je tak sice v rozumovém uchopení a verbálním vyjádření založena a skrze to rovněž sjednocena v samotné spiritualitě, ale bez bližšího vysvětlení.

Lady Conwayová pouze konstatuje, že vše, co jest, jest povlovně stupňovanou spiritualitou.¹⁰⁹ Ono „bytí-duch“ (býti-duchem) je hierarchicky stupňováno: na nejvyšším vrcholu je „čistý duch“ sám (Bůh), na středním stupni je vyvážená směs světla a temnoty (Kristus jakožto „médium“) a na spodním stupni jsou stvořené věci skládající se z duchovních částic, jež jsou veездеjších podmínkách potemnělé. V tomto smyslu jsou také transformovány z „býti-duchem“ do „býti-tělem“.

Z toho vyplývá, že mezi tělem a duší, látkou a duchem není substantiální rozdíl. Jejich rozlišení je dáno různým stupněm přítomnosti ducha či světla. „Býti-duchem“ je světlejší, „býti-tělem“ je tmavší. Distinkce mezi stvořenými věcmi jsou určeny pouze „podle způsobů existence“ (*secundum modos existendi*).¹¹⁰ Jsou proto mezi sebou vzájemně konvertibilní. Jejich jednota je založena v jejich spiritualitě.¹¹¹ Monistický rozvrh lady Conwayové je bytostně spiritualistický.¹¹²

¹⁰⁸ „Světlo“ náleží mezi tzv. sdílené či komunikabilní atributy Boha, viz *Principles*, VII, § 2.

¹⁰⁹ Viz *Principles*, IX, § 5.

¹¹⁰ Viz *Principles*, VI, § 1.

¹¹¹ „A vskutku každé tělo je duchem a ničím jiným, a žádná věc se také neliší od ducha ničím jiným než tím, že je tmavší...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „And indeed every Body is a Spirit, and nothing else, neither differs any thing from a Spirit, but in that it is more dark;...“ *Principles*, VI, § 11.)

¹¹² Toto tvrzení lze poměrně dobře doložit příslušnými pasážemi z textu spisku lady Conwayové. Na druhé straně ovšem je v něm možno nalézt také místa, na základě kterých by bylo přípustné dovozovat, že její monismus má spíše materialistický charakter, protože pracuje s konceptem matérie se spirituálními atributy. (Například Peter Loptson se s ohledem na to domnívá, že Anne Conwayová vypracovala spíše určitou podobu materialistického učení. Viz Loptson, P.: *Anne Conway, Henry More and Their World*, v: *Dialogue* 24, str. 139-146.) Nicméně soudíme, že spirituální charakter monismu lady Conwayové lze prokázat přece jen lépe, jak snad vyplývá z našeho podání. K tomu ještě dodejme, že v tomto směru stály názory anglické aristokratky v opozici vůči koncepci jiné, rovněž zajímavé anglické myslitelky 17. století Margareth Cavendishová, která sice stejně tak zastávala monistická stanoviska, avšak její monismus byl orientován materialisticky a vitalisticky, protože v něm klíčovou roli hrál právě pojem „oživené matérie“ (*animate matter*). Blíže viz Atherton, M.: cit. dílo, str. 404-406, popřípadě

K úplnému vypracování ontologického rozvrhu, který by reálně řešil problém ponechaný R. Descartem stranou, by ovšem bylo nutno vyjasnit jednu závažnou otázku, a tou je poměr obou extrémních tříd či okruhů bytí, tj. Boha jakožto „čistého ducha“ a stvořených věcí jakožto variabilní a proměnlivé „mixture“ spirituálních a materiálních částic. Vzhledem k základní charakteristice „neměnnost vs. proměnlivost“ je v oné klasifikaci okruhů bytí implicitně zahrnut zásadní rozdíl mezi Bohem a stvořenými věcmi, a to rozdíl substanciální povahy. Ostatně lady Conwayové to přímo tvrdí: „Ale my popíráme důsledek, totiž že Bůh a stvořené věci jsou jednou substancí.“¹¹³

Substancí neboli esencí Boha je zřejmě *dux* sám (světlo, život), substancí stvořených věcí je *mixtura* tělesnosti a duchovnosti. Boží přirozenost (*Nature of God*) je *neměnná*, přirozeností stvořených věcí (*Nature of Creatures*) je *změna*, *proměnlivost*. Proto je ve stvořeném světě *možný* proces

pátá kapitola citované monografie S. Huttonové.

¹¹³ Vlastní překlad. V originálním znění: „But we deny the Consequence, viz that God and Creatures are one Substance.“ (*Principles*, IX, § 5.)

transformace či transmutace¹¹⁴, naproti tomu ve „světě“ Boha vládne čirá neměnnost.

Jak tedy máme rozumět tomu, že na jedné straně co do ontologické založenosti neexistuje v tom, co jest, žádný rozdíl (vše je založeno v „duchu“), a na straně druhé mezi Bohem a stvořenými věcmi zeje „nepřekonatelná“ propast difference mezi neměnností („čistotou ducha“) a proměnlivostí? Bůh je „čistým duchem“ a není žádným souborem duchovních částic. Stvořené věci jsou naopak „mixturou“ spirituálních a materiálních částic. Rozumové posouzení něčeho takového nemůže ústit do jiného závěru než do soudu o propastném (nekonečném) rozdílu mezi těmito extrémy. Chce-li přesto anglická filosofka zachovat konzistentní monistické řešení základního ontologického rozvrhu, měla by být schopna vyložit to, co se přes onu propast klene.

Zdá se, že hodlala podat následující vysvětlení. V zásadě se jedná o to, že onen „nepřeklenutelný“ rozdíl vystupuje v *rozumovém* uchopení bytí jako „čistého ducha“ a bytí jako „mixtury“ spirituálních a materiálních částic.

¹¹⁴ Samozřejmě, že se zde nabízí určité srovnání a analogie se starými alchymistickými idejemi o přeměnách prvků a hledáním „kamene mudrců“, které i v tehdejší době hýbaly učeným světem. O problému „transmutace prvků“ mohla být lady Conwayová podrobně informována nejspíše od F. M. van Helmonta, jenž věnoval alchymii neobyčejně velkou pozornost a jako praktikující alchymista byl obeznámen velmi dobře s naukami o „transmutaci prvků“. Už jeho otec Johann Baptista van Helmont byl přesvědčen o tom, že našel proslulý „kámen mudrců“ a suverénně prohlašoval, že úspěšně zrealizoval sen všech alchymistů – „transmutaci prvků“ (tj. objevil alchymistickou výrobu zlata). (Viz Strathern, P.: *Mendělejevův sen. Putování po stopách prvků*, BB Art, Praha 2005, str. 153.) Ostatně v 16. a 17. století byla transmutace prvků stále klíčovým a profilujícím předmětem zájmu alchymistů. (Viz Vágner, P.: *Theatrum chemicum*, Paseka, Litomyšl 1995, str. 85.)

Je to lákavá analogie, avšak musíme zdůraznit, že nelze jednoduše zaměňovat alchymistický pojem (reálné, fyzické) „transmutace prvků“ s představami anglické filosofky. V jejím pojetí „transformace“ totiž není faktická, reálná přeměna individuí nebo druhů (např. koně v člověka) zahrnuta, neboť pracuje se „sémantickým pojmem transformace“ (*semantic notion of transformation*). (viz intern.stránky <http://www.macalester.edu/~warren/courses/>, str. 3) V takovém pojmu transformace je zahrnuto, že „in potentia“ existuje mezi entitami vezdejšího ničím neomezená *možnost* proměn, neboť stvořený svět je dokonalý a nenalézají se v něm v tomto směru limity. (Viz *Principles*, VI, § 11.) Nicméně faktická či reálná přeměna nemůže proběhnout, neboť by to odporovalo tomu, jak je stvořený svět uspořádán, neplatily by základní principy (například princip identity individua sama se sebou) a chaotický stav by znemožňoval jakékoli pravdivé, resp. vědecké poznání. (Viz *Principles*, VI, § 2.)

Promyslíme-li a posoudíme-li celou věc korektně, nemůžeme dospět k jinému závěru, avšak zároveň je náš rozum schopen si uvědomit a ukázat, že se vlastně jedná o stále *jedno a totéž bytí* („byti-duchem“), jež jednou nahlédáme a poznáváme po způsobu jeho „čistého celku“ se všemi nutnými atributy (věčnost, nekonečnost, neměnnost, nesloženost, nedělitelnost do částí /neroztrhatelnost/, nepřítomnost veškeré temnoty či materiálnosti, nepřítomnost žádného tvaru či formy atd.), podruhé ho poznáváme po způsobu toho, jak je „intimně přítomen“ ve všech stvořených věcech, jak jim dává nejen bytí, ale i život, tělo, formu, tvar a cokoli jiného dobrého, co mají.¹¹⁵

Takto se tedy nabízí možnost porozumět tomu tak, že jedno a totéž bytí jakožto „čistý duch“ (*Bůh*) je ve vlastním a reálném smyslu *substancí* (nebo *esenci*) bytně (esenciálně) odlišenou od jím stvořených věcí, ačkoli od nich *není* oddělen či separován, ale v nejvyšším možném stupni je intimně přítomen ve všem, avšak nikoli tak, že všechny stvořené věci jsou jakýmsi jeho částmi. Stvořené věci se nemohou změnit v něj a on se nemůže změnit v ně.¹¹⁶

Proto také musela lady Conwayová jako další součást svého pokusu o vypracování monistického rozvrhu zavést nový, zvláštní okruh bytí. Je to takové bytí, jež je „nižší“ než Bůh sám a „vyšší“ než stvořené věci a jeho vpravdě *ontologickým* úkolem je klenout se jakožto „médium“ a „zprostředkovatel“ mezi dvěma okruhy (extrémních podob) bytí. V tomto ohledu je úloha Krista (či Adama Kadmona) paradoxně jakoby *více než božská* – má přemostit „nepřeklenutelnou propast“, má být reálným pendantem k tomu, co poznávající rozum nahlíží ideálně. Lidský rozum je schopen ideálně pochopit nekonečnost a konečnost,

¹¹⁵ „On je také v pravém a vlastním smyslu Stvořitel všech věcí, který jim dává nejen jejich formu a tvar, ale také Bytí, Život, Tělo, a cokoli jiného dobrého, co mají.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „He is also in a true and proper sence a Creator of all Things, who doth not only give them their Form and Figure, but also Being, Life, Body, and whatsoever else of Good they have.“ *Principles*, I, § 3.)

¹¹⁶ „...[Bůh] nemá žádné části. Ale jakmile se objeví či omezí ve stvořených věcech, má čas a posloupnost částí. A ačkoli se to může zdát velmi obtížně pochopitelné, stále ještě to může úspěšně objasněno zdravým rozumem.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...[God] hath not parts: But so far as he appears or terminates in Creatures, he hath Time and Succession of parts. And though this may seem very difficult to be comprehended, yet it can be sufficiently evinced by sound reason....“ *Principles*, III, § 8) Pro objasnění použila lady Conwayová příklad s velkým kolem, které se rychle pohybuje kolem svého středu. I když střed hýbe celým kolem a způsobuje v něm velký a stálý pohyb, on sám zůstává vždy v klidu, aniž by se sebeméně pohnul. (Tamtéž.)

věčnost a časovost, neměnnost a proměnlivost jako jedno. Zvláštní okruh bytí, totiž „bytí-médiem“, „bytí-Kristem“, „bytí-vyváženou směsí světla a temnoty“, má tuto jednotu realizovat, reálně uskutečňovat.¹¹⁷

Ukazuje se tedy, že úsilí anglické filosofky o konzistentní vybudování monistického ontologického rozvrhu přineslo dva důležité výstupní body:

- Koncept *spirituálního* bytného základu všeho, co jest, jí umožnil odstranit onu ostrou hranici mezi duchem a tělem a vypracovat rozvrh, který určuje, že každá stvořená věc je složena z částí, jež jsou vzájemně konvertibilní, protože jsou původně jedné a téže přirozenosti (esence): Každá viditelná stvořená věc má tělo a ducha, *principium magis Activum & magis Passivum*.¹¹⁸

¹¹⁷ „...je nazýván zaslouženě prvorozeným ze všech stvořených věcí a Syn Boha spíše než Bohem stvořená bytost; a jeho produkce je spíše rozením nebo vyvěráním z Boha než stvořením, pokud chápeme toto slovo v přísném slova smyslu...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „...he is deservedly called the First Begotten of all Creatures, and the Son of God, rather than a Creature of God; and his Production is rather a Generation, or Emanation from God, than Creation, if the Word be taken in a strict sence;...“ *Principles*, V, § 4.) (Povšimněme si, že lady Conwayová rozlišila „stvoření“ /*Creation*/ v přísném slova smyslu od „rození“ /*Generation*/, resp. „vyvěrání“ /*Emanation*/. Podobně v té době rozlišoval „stvoření“ od „rození“ B. Spinoza, o kterém bude později řeč. Viz Spinoza, B.: *Metafyzické myšlenky*, bilingva, přel. M. Hemelík, Filosofía, Praha 2000, str. 165.)

„Navíc tak, jak je účastníkem na neměnnosti Boha a na proměnlivosti stvořených věcí a tedy médiem mezi tím, co je úplně neměnné, a tím, co je úplně proměnlivé, tj. účastní se obojího, tak také se může říci, že je podílníkem na věčnosti (která je vlastní Bohu) a času (který je vlastní stvořeným věcem);...“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „Moreover, as he is Partaker of the Immutability of God, and the Mutability of Creatures, and so a Medium between that, which is altogether unchangeable, and that which is altogether changeable, as partaking of both; so also he may be said to be a Partaker of Eternity (which is proper to God) a Time, (which is proper to Creatures);...“ *Principles*, V, § 5.)

¹¹⁸ „V každé viditelné stvořené věci existuje Tělo a Duch, neboli *Principium magis Activum, & magis Pasivum*, neboli *více aktivní a více pasivní princip*, které mohou být vhodně nazvány mužským a ženským, neboť je to analogické vztahu mezi manželem a jeho manželkou. Aby se řádně rodili lidé, je třeba spojení a součinnosti muže a ženy. Stejně tak všechno rození a produkce, ať jsou jakékoli, vyžadují spojení a odpovídající činnost těchto dvou principů, totiž ducha a těla.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „In every visible Creature there is a Body and a Spirit, or *Principium magis Activum, & magis Pasivum*, or, *more Active and more Passive Principle*, which may fitly be termed Male and Female, by reason of that Analogy a Husband hath with his Wife. For as ordinary Generation of Men requires a Conjunction and Co-operation of male and Female; so also all Generations

- Naproti tomu tentýž koncept nezahrnuje úplně optimální řešení výše uvedené otázky po poměru dvou základních okruhů bytí, totiž Boha a stvořených věcí. Poměr mezi tím, co zakládá, a zakládaným je vyložen poměrně nejasně (resp. zůstává stranou jako u R. Descarta, což ostatně lze sledovat i u jiných obdobných konceptů), protože mezi zakládajícím a zakládaným zůstává absolutní (naprosto reálný) rozdíl, jenž je překlenutelný pouze v rozumu, a to nahlédnutím toho, že se jedná o stále jednu a tutéž bytnou základnu, bytí jakožto „čistý duch“, v rozumem rozlišitelných podobách nekonečnosti a konečnosti, věčnosti a časnosti, celkovosti a partikularity. To, že toto „rozumové, ideální překlenutí“ má být uskutečněno reálně působícím médiem, tj. Kristem, je řešení filosoficky nejasné,¹¹⁹ neboť i ontologický statut „média“ stejně jako „mechanismus“ jeho působení zůstal neobjasněn.¹²⁰

and Productions whatsoever they be, require an Union, and conformable Operations of those Two Principles, to wit, Spirit and Body;...“ *Principles*, VI, § 11.)

V tom lze spatřovat přímý vliv F. M. van Helmonta a jeho prostřednictvím i vliv důležitých motivů aristotelské a alchymistické tradice, které lady Conwayová zpracovala osobitým způsobem. O významu aktivního mužského a pasivního ženského principu uvažoval už Aristoteles a jeho úvahy našly v alchymistické tradici výrazné uplatnění. (Vágner, P.: cit. dílo, str. 33.) „Síra, původně mužská síla, i rtuť, původně ženská síla, usilují o celistvost svého jediného a věčného praobrazu, což je také příčinou jejich protikladnosti a vzájemné přitažlivosti. Tak i mužská a ženská přirozenost touží po celistvém lidském stavu, a proto se snaží od sebe vzdálit a současně spojit. Tělesným spojením se pokoušejí obnovit obraz svého společného věčného praobrazu. To je svatba muže a ženy, síry a rtuti, ducha a duše.“ (Burckhardt, T.: *Alchymie. Tradiční věda o kosmu a duši*, Malvern, Praha 2003, str. 83.)

¹¹⁹ Všimněme si navíc, že v kabalistické tradici má onen bytný základ ryze neurčitou (neurčenou a neurčitelnou) povahu – AJIN a EN SOF. I to, co prvotně vzniká kontrakcí vyvolanou boží vůlí, je „určeno“ pouze negativně.

¹²⁰ Lady Conwayová si opatrně vypomáhá určitými metaforickými obraty: „Toto střední bytí nemůže být chápáno tak hrubým způsobem, jako kdybychom mu rozuměli jako prostřednímu místu mezi dvěma extrémy, jako je trup těla mezi hlavou a nohama. Ve vztahu ke své přirozenosti je médium tak, jako je stříbro mezi cínem a zlatem, nebo voda mezi vzduchem a zemí, což je ale ve vztahu k věci samé [také] hrubé srovnání.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „This middle Being is not to be understood in so gross a manner, as if it stood in a Middle Place, between two Extreams, as the Trunk of the Body is between the Head and Feet; but is a Medium in respect of its Nature, as Silver is between Tinn and Gold, or Water between Air and Earth, which are but gross Comparisons in regard of the thing it self.“ *Principles*, V, § 4.)

Proklamovaná snaha lady Anne Conwayové vyřešit problémy, které se rozevíraly v souvislosti s karteziánskou či hobbesovskou tematizací substance a substanciality, přinesla jen částečný úspěch. Její koncept „spirituálního základu“, jenž je traktován jednou v podobě celku, podruhé v podobě jakýchsi stvořených základních ontologických jednotek (monád), jí sice umožnil vyložit monisticky celé *dílo stvoření*: „Pouze Bůh a Kristus mohou stvořit substanci věci, avšak žádná stvořená věc nemůže dát bytí substanci než jako instrument. Tak může stvořená věc nikoli ze sebe sama, ale v subordinaci k Bohu a jako jeho instrument, dát existenci pohybu a životní aktivitě, a tak může pohyb v jedné stvořené věci vytvářet pohyb v jiné. A to je vše, co může stvořená věc udělat ve vztahu k pohybu sebe sama nebo svých spolutvořených věcí, pokud je instrumentem Boha, kterýmžto pohybem není vytvořena nová substance, ale pouze nový species věcí, tak že stvořené věci mohou být multiplikovány ve svých druzích, zatím co jedna [stvořená věc] působí a pohybuje druhou [stvořenou věcí]; a to je celé dílo stvořené věci neboli stvoření jako instrumentu Boha.“¹²¹, avšak některé další zásadní ontologické otázky zůstaly neřešeny.

Ač je verbálně vyjádřena přítomnost Boha ve stvoření a řeč je o neoddělenosti či neseparovanosti Boha, ve skutečnosti zůstává tento bytný základ ve své čistotě, věčnosti a nekonečnosti základu v zásadě separován.

Je totiž obtížné pochopit onu „intimní přítomnost“, zvláště musí-li být vzata v úvahu zprostředkující role onoho „mediálního“ resp. „instrumentálního“ bytí, které je vlastně v této své funkci výsledkem jakéhosi prolnutí křesťanských a židovských tradic v traktování Božího díla stvoření, a má proto daleko více náboženských a mysticizujících, než filosofických aspektů.¹²²

¹²¹ Vlastní překlad. („... God and Christ can only create the Substance of a Thing, when as no Creature can Create or give Being to any Substance, no not as an Instrument; so a creature, not of it self, but in subordination to God, as his Instrument may give existence to Motion and vital Action, and so the Motion in one Creature may produce Motion in another: And this is all a Creature can do towards the noviny it self or its Fellow Creatures, as being the Instrument of God, by which Motions a new Substance is not created, but only new *Species* of Things, so that Creatures may be multiplied in their Kinds, whilst one acts upon, and moves another; and this is the whole Work of the Creature, or Creation, as the Instrument of God;...” *Principles*, IX, § 9).

¹²² Je nesporné, že se v tomto směru výrazně projevila spolupráce lady Conwayové s F. M. van Helmontem. Tento učenec „byl po mnoho let tajným a netrpělivě chtivým studentem mystiky a novoplatoniků, a jeho zájem o ně stejně jako o kabalisty pokročil podstatně dále než u H. Morea. Ponořil se

VI.

Bude snad zajímavé a pro pochopení myšlenkových pohybů v historicky pozoruhodné době kolem poloviny 17. století významné pokusit se dokreslit povahu monistické filosofie lady Anne Conwayové tím, že si blíže povšimneme jejího vztahu k jiné monistické koncepci té doby – spinozismu. Ve svém textu anglická filosofka formulovala explicitně (sice poněkud úsečné, ale přesto jednoznačné) negativní soudy o filosofických názorech holandského myslitele židovského původu. Pokusíme se tyto soudy objasnit. Než k tomu přistoupíme, připomeňme si některé důležité okolnosti.

Všeobecně vzato byly Spinozovy myšlenky ve vzdělaneckých kruzích anglické společnosti doby „restaurace Stuartovců“ zhruba známy a získaly si spíše negativní renomé, i když to neznamená, že u řady anglických myslitelů nenalezla Spinozova filosofie pozitivní odezvu. Velmi důležitou roli ve zprostředkování kontaktu holandského filosofa s anglickým prostředím sehrál Henry (Heinrich) Oldenburg¹²³, vědecký sekretář nově vzniklé vědecké společnosti Royal Society, který se po návštěvě Holandska v roce 1661 a osobním setkání s filosofem v Rijnsburgu stal Spinozovým přítelem a zůstal jím až do konce života. (Shodou okolností zemřeli oba muži ve stejném roce.) Vedli spolu obsáhlou korespondenci a jejím prostřednictvím například H. Oldenburg zprostředkoval diskusi B. Spinozy s anglickým fyzikem a chemikem Robertem Boylem.¹²⁴ Zvláštní pozornosti se pak spinozovské filosofii

sřemhlav do okultní mystiky, do hermetických spisů, do spisů pythagorovců, paracelsiánů a rosenkruciánů s nerozlišujícím entusiasmem.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „He had many years been a close and eager student of the mystics and neo-Platonists, and his interest in them, as in the cabbalists, went even farther than More's. He had plunged headlong into the occult mystics, into the Hermetic writings, the Pythagoreans, the Paracelsans, and the Rosicrucians, with indiscriminate enthusiasm.” Nicolson, M.H.: cit.dílo, str.49-50.)

¹²³ S touto osobností anglického vědeckého a filosofického života oné doby jsme se už seznámili (viz pozn.č. 51) a také víme, že byl v úzkém kontaktu mimo jiné i s Johnem Finchem.

¹²⁴ Tato diskuse je zachycena v korespondenci H. Oldenburga s B. Spinozou. V českém překladu jsou tyto dopisy k dispozici v: Spinoza, B.: *Listy*, přel. J.

dostávalo mezi představiteli nově vznikajícího proudu anglického deismu.¹²⁵

Spinozova filosofie (především však jeho spis *Traktát teologicko-politický* z roku 1670) byla tudíž v Anglii ve druhé polovině 17. století vcelku dobře známa. To je poznámka důležitá vzhledem k tomu, že lady Anne Conwayová nejen o filosofickém učení holandského myslitele věděla, ale mohla být s tímto filosofickým konceptem docela podrobně obeznámena. Svou roli mohli přitom hrát její intelektuální přátelé Henry More a F. M. van Helmont,¹²⁶ avšak nemůže být vyloučen ani jiný způsob obeznámení, zvláště když uvážíme, že kontakty mladé šlechtičny s učenecými kruhy v Anglii byly opravdu bohaté.

Podíváme-li se však blíže na to, co se dochovalo v zápiscích lady Anne Conwayové, pak nelze než konstatovat, že disponovala zřejmě jen zběžnou (a dokonce bychom mohli říci) povrchní znalostí spinozovského filosofického učení. Hlavním důvodem pro toto tvrzení je, zdá se, absence jakéhokoli bližšího odlišení spinozismu od hobbesovské filosofie. Dikce formulací anglické filosofky svědčí o tom, že pro ni mezi oběma filosofickými naukami neexistoval příliš velký rozdíl, což vyplývá z následujících pasáží jejího textu:

„.... jako to, co náleží k Hobbesovým názorům, to je ještě protikladnější k této naší filosofii, než to co náleželo k Descartovi; Descartes uznával, že Bůh je zcela imateriální a netělesný duch. Hobbes tvrdí, že Bůh je materiální a tělesný, vskutku nic než látka a tělo, a tak směšuje Boha a stvořené věci v jejich esenci a popírá, že mezi nimi existuje nějaký esenciální rozdíl. Tyto a mnohé další z nejhorších důsledků jsou diktátem Hobbesovy filosofie; k tomu může být přidáno to, co náleží Spinozovi; tento Spinoza také směšuje Boha a stvořené věci dohromady a tvoří jedno bytí z obou; to vše je diametrálně odlišné či opozitní vůči filosofii, kterou jsme zde odvodili.“¹²⁷

Hrůša, Praha 1932. Blíže k tomu viz též Hemelík, M.: *Baruch Benedictus Spinoza (1632-1677). Doba, život a myšlenky novověkého filosofa.*, Filosofia, Praha (v tisku).

¹²⁵ K tomu srovnej studii Colie, R.: Spinoza and the Early English Deists, v: *Journal of the History of Ideas*, vol. 20 (1959), Nr. 1, str. 23-46.

¹²⁶ Jedni z prvních filosofů a učenců, kteří v Anglii pečlivě četli Spinozovy texty, přesněji řečeno *Traktát teologicko-politický*, byli právě cambridgeští platonici a mezi nimi zvláště Henry More a Ralph Cudworth. A četli je s velkou nelibostí a s odporem jak k jejich teologickému, tak i metafyzickému obsahu. Viz Boer, T., J. de: Spinoza in England, v: *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, vol. X (1916). Srovnej též Colie, R.: cit.dílo, str. 26 a násl.

¹²⁷ Vlastní překlad. (V originálním znění: „...as to what pertains to *Hobb's* Opinion, this is yet more contrary to this our Philosophy, than that of *Cartes*;

Soudě na základě tohoto tvrzení, je pro lady Conwayovou spinozovská filosofie pouze tím, co jen zesiluje základní chybu filosofie hobbesovské – totiž mylné směřování stvořených věcí, resp. falešné tvrzení o tom, že Bůh a stvořené věci jsou jedné substance.

Nejprve je třeba se zastavit u toho, že se lady Conwayová dopouští základní chyby především tím, že prakticky nerozlišuje mezi stanoviskem holandského filosofa židovského původu a anglického myslitele. Pokud bychom přijali terminologii anglické filosofky, pak hlavní spojitost mezi filosofií B. Spinozy a T. Hobbesa spočívá v tom, že oba v jistém smyslu „směšují Boha a stvořené věci“. Avšak takové spojení je pouze vnější, bezobsažné a ryze formální, neboť oba myslitelé sice k myšlence jakéhosi „bytostného sepětí Boha stvořených věcí“ dospívají, avšak ze zcela *odlišných* filosofických východisek, a proto ji také zcela *odlišným* způsobem vysvětlují a zdůvodňují.

Ve svém obsahu mylný soud o blízkosti (či totožnosti) obou názorů má přitom u lady Conwayové bohužel jeden významný důsledek. Kdyby si totiž blíže povšimla oné zásadní difference mezi spinozismem a hobbesismem, mohlo by jí uvážení oné rozdílnosti významně pomoci při důkladnějším promyšlení a analytické reflexi jejího vlastního monistického stanoviska. Proč tak soudíme ?

Rozumějme *monistickým* výkladem vezdejšího světa takový výklad *jsoucích věcí*, v jehož rámci jsou *jsoucí (stvořené) věci* vzájemně *konvertibilní*. To znamená, že nejsou mezi nimi esenciální či substanciální, nýbrž pouze graduální rozdíly¹²⁸,

for *Cartes* acknowledged God to be plainly Immaterial, and an Incorporeal Spirit. *Hobbs* affirms God himself to be Material and Corporeal; yea, nothing else but Matter and Body, and so confounds God and the Creatures in their Essence, and denies that there is any Essential Distinction between them. These a many more the worst of Consequences are the Dictates of *Hobb's* Philosophy; to which may be added that of *Spinosa*; for this *Spinosa* also confounds God and the Creatures together, and makes but one Being of both; all which are diametrically opposite to the Philosophy here delivered by us. *Principles*, IX, § 4.)

¹²⁸ Lady Anne Conwayové konstruuje důkaz toho, že se tělo a duch neliší esenciálně, ale co do stupně (gradually), z intimního svazku neboli jednoty, která trvá mezi těly a duchy. (Viz *Principles*, VIII, § 1.) Podle názoru Kerseye je svět stvořených věcí (příroda) u lady Conwayové popisován jako „vitalistická, organická jednota“, tj. řetězec jsoucen transformovatelných v nižší i vyšší formy. Jinými slovy řečeno „mezi všemi kontingentními stvořeními jsoucny existuje kontinuum mysli a těla, některá jsoucna směřují

takže celá škála jsoucích (stvořených) věcí od nejnižších až po nejvyšší je ve svých rozdílech určena pouze mírou „temnoty“ či „světlosti“ a představuje tudíž kontinuální sled valérů a odstínů, přičemž vše je založeno v tom, že jsou to „mixture“ spirituálních a korporeálních částic, které konec konců nejsou ničím jiným než duchem „vyjádřeným“ („vyzářeným“) ve vezdejším světě.

Pokud pochopíme monistický výklad tímto (a zde je nutno dodat, že to je *zúžené pojetí monismu*, neboť se tento monismus týká výhradně vezdejšího světa) způsobem, pak cílem lady Anne Conwayové bylo skutečně vypracování monistického stanoviska. Koncipovala totiž stanovisko umožňující pochopit vnitřní jednotu všech jsoucích (stvořených) věcí v jejich spirituálně-korporeálním založení. Z této jednoty není vyloučeno nic vezdejšího, jsou v ní zahrnuty jak nejnižší formy existujících věcí (neživá jsoucna, nejnižší živočichové), tak i nejvyšší a nejvznešenější formy života, jakými jsou vnímání a poznání, tj. náleží sem nejen nižší formy poznání, jaké mají zvířata, ale také kterékoli dokonalé formy příslušející člověku či andělům.¹²⁹

To vše tedy lze zahrnout do kontinuální škály, mezi jejímiž stupni existuje úplná konvertibilita. Přesto však je něco z této jednoty vyloučeno tím, že je postaveno zcela mimo, resp. nad ni. Tímto „něčím“ je *duch sám, život sám, bytný spirituální základ* jako takový, tj. *Bůh*. Přejížděcí škály lze sledovat neomezeně, avšak nikoli do nekonečna. Toto odlišení je nesmírně důležité. Lady Conwayová doslova tvrdí: „... pro nejvyšší znamenitosti ze stvořených věcí je možné být nekonečný pouze in potentia, nikoli in actu, tj. být v možnosti dosažení větší dokonalosti a znamenitosti ad infinitum, ačkoli nikdy tato nekonečnost nemůže být dosažena.“¹³⁰

Nekonečnost a věčnost in actu je tedy vyhrazena Bohu. Anglická filosofka onu výlučnost Boha podtrhuje tím, že

více k mentálnímu pólu než k fyzickému pólu a vice versa...“ (Viz <http://www.macalester.edu/~warren/courses/>, str. 3.)

¹²⁹ „... a může být snadno dokázáno, podle jakého způsobu nějaké určité tělo může stupeň po stupni postupovat k takové dokonalosti, že je schopno nejen takového smyslového vnímání a poznání, jaké mají zvířata, ale kteréhokoli druhu dokonalosti, který se může dít v nějakém člověku nebo andělu;...“ (Vlastní překlad. „...and it may be easily demonstrated, after what manner some certain Body may gradually advance to that Perfection, as not only to be capable of such Sense and Knowledge as Brutes have, but of any kind of perfection whatsoever may happen in any Man or Angel;...“ *Principles*, IX, § 9.)

¹³⁰ Vlastní překlad. V originálním znění: „...for the highest Excellence of a Creature is to be Infinite only, in *potentia*, not in *actu*; that is, to be still in a possibility of attaining a greater Perfection and Excellence, *ad infinitum*, though it can never reach this Infinite.“ (*Principles*, VI, § 6.)

akceptuje tradiční rozlišení božích atributů na *sdělitelné* (komunikabilní) a *nesdělitelné* (inkomunikabilní).¹³¹ *Nesdělitelné* atributy (incommunicabilia) jsou: Bůh je bytí subsistující sama v sobě, je nezávislý, neměnný, absolutně nekonečný a nejvýše dokonalý. *Sdělitelné* atributy (communicabilia) jsou: Bůh je Duch, Život a Světlo, Dobro, Svatost, Spravedlnost, Moudrost atd.¹³² Naproti tomu nelze mezi jeho komunikabilní atributy zahrnout neprostupnost, tvarovost, pohyblivost a proměnlivost. Takové atributy jsou atributy látky a představují esenciální rozdíly neboli atributy diverzity, skrze které se stvořené věci odlišují od Boha.¹³³

Tím, co má reálně překlenout diferenci určenou atributy diverzity je zvláštní okruh bytí, bytí „nižší“ než je Bůh a „vyšší“ než jsou stvořené věci – totiž Kristus.¹³⁴ Je to ovšem

¹³¹ „Boží atributy jsou obvykle a správně rozlišeny na sdělitelné a nesdělitelné.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „Divine Attributes are commonly and rightly distinguished, into communicable, and incommunicable;...“ (*Principles*, VII, § 2.)

¹³² „...nesdělitelné [atributy] jsou: že Bůh je Bytí, subsistující v sobě, nezávislé, neměnné, absolutně nekonečné a nejdokonalejší: Sdělitelné [atributy] jsou, že [Bůh] je Duch, Život a Světlo, že je Dobrý, Svatý, Spravedlivý, Moudrý atd.“ (Vlastní překlad. „...the incommunicable are, that God is a Being, subsisting by himself, Independent, Unchangeable, absolutely Infinite, and most Perfect: The communicable are, that he is a Spirit, Life, and Light, that he is Good, Holy, Just, Wise, &c.“ *Principles*, VII, § 2.)

¹³³ „Ale co se týká jiných atributů matérie, totiž nepropustnosti, tvarovosti a pohyblivosti, jistě ani jeden z nich nemá nějaké místo v Bohu, a tak nejsou jeho sdělitelnými atributy; ale spíše [jsou] esenciálními diferencemi neboli atributy diverzity, skrze které se stvořená věc jako taková odlišuje od Boha;...“ (Vlastní překlad. „But as touching the other Attributes of matter, viz., Impenetrability, Figurability, and Mobility; certainly none of these have any place in God, and so are not of his communicable Attributes; but rather Essential Differences or Attributes of Diversity, whereby the Creature, as such, is distinguished from God;...“ *Principles*, VII, § 2.)

¹³⁴ Zde je třeba znovu upozornit na to, že lady Conwayová chápe Krista jako „Adama Kadmona“, resp. jako „prvorozeného syna nestvořeného otce“. (Viz poznámky č. 98 a 99.) Zároveň je možno v této souvislosti vhodně připomenout, že motiv „věčného syna Božího“, tj. Krista, se objevil i na dvou místech textů B. Spinozy. V jeho raném *Krátkém pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu* se objevuje pasáž, kde je výraz „syn Boha“ použit: „Pokud jde o porozumění v myslící věci, je toto, právě jako ono (tj. prostorovost – M.H.), rovněž synem, výrobkem čili bezprostředním tvorem od Boha, také od věků od něho stvořeným, a zůstávajícím na věky beze změny.“ (Spinoza, B.: *Krátké pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu*, přel. F. Kalda, ČAVU, Praha 1932, str. 33.) (V originálním znění: „Het aangaande het Verstaan in de denkende zaak, deze zoo wel als het eerste is mede een Zone, maakzel, of onmiddelyk schepzel van God, ook van alle eeuwigheid van hem geschapen en in alle eeuwigheid blyvende onveranderlyk.“ Spinoza, B.: *Opera*, vol. I, hrsg. C. Gebhardt, Heidelberg 1925, str. 48.) Editor Spinozova díla C. Gebhardt

nadmíru nejasné bytí a má zcela mystický nádech něčeho tajemného. Jak může být Bůh jakožto „čistý duch“ zcela nej přesněji a v nejvyšším stupni intimně přítomen ve všech stvořených věcech, a přitom je jeho poměr ke stvořeným věcem zprostředkováván „mediálním bytím“, tj. Kristem ? V jakém vzájemném vztahu je „intimita přítomnosti“ a „nutnost zprostředkování“ ? To jsou pro filosoficky pracující rozum nesmírně obtížné otázky.

Navíc přece pro monistické stanovisko ve vlastním (širším) smyslu je příznačné tvrzení „*Vše je jedním* !“¹³⁵ Budiž, avšak pokud je u lady Anne vše „jedním“, pak ale „jedním vnitřně se rozpadávajícím“ na tři základní okruhy bytí, jež jsou sjednoceny pouze tím, že jsou podle verbálního podání všechny *založeny* ve spirituálním bytném základu. Jak ovšem tento základ „zakládá“, není zřejmé. Proto také není jasné, jak v rámci tohoto jednoho základu nemohou být ony tři hlavní okruhy bytí vzájemně „smíchány“ a musí mezi nimi být zachovány ontologicky významné rozdíly. Zdá se, že se zde markantně projevují určitá slabá místa (zúženého) monistického ontologického konceptu lady Conwayové. O to více je pak pozoruhodné, co vlastně vyčítá spinozovské filosofii. Znovu připomeňme, že je to právě ono „směšování“ Boha a stvořených věcí.

Myslím, že zkoumajíc a zvažujíc třísku v oku Spinozově, neviděla lady Anne Conwayová břevno v oku vlastním. Spinozův monisticky vypracovaný koncept totiž nejenže nesměšuje oba póly způsobem, který má na mysli anglická filosofka, ale hlavně a v první řadě je vybudován z odlišných a zřejmě důkladněji promyšlených filosofických, resp. ontologických východisek. Krátce si přiblížme situaci a charakterizujme si jeho koncept na základě toho, co podal

v poznámce (viz cit. vyd., vol. I, str. 471) vyslovil pochybnosti o tom, že to je skutečně Spinozův výraz. Pokud ano, pak v jeho užití spatřuje vliv představitelů holandské mystiky. Pro autenticitu výrazu svědčí to, že se objevil i v jednom z pozdních Spinozových dopisů adresovaných H. Oldenburgovi: „...nýbrž o tomto věčném synovi božím, tj. o věčné moudrosti boží, která se projevuje ve všem, a zejména v lidském duchu, a zvláště se projevila v Kristu, věřití je docela jinak.“ (Spinoza, B. *Listy*, přel. J. Hrůša, ČAVU, Praha 1932, str. 157.) (V originálním znění: „...se de æterno illo filio Dei, hoc est, Dei æternæ sapientiæ, quæ sese in omnibus rebus, & maxime in Mente humanâ, & omnium maximè in Christo Jesu manifestavit, longè aliter sentiendum.“ Spinoza, B.: *Opera*, vol. IV, cit. vyd., str. 308.)

¹³⁵ Konec konců opěrný bod skutečného monismu byl vypracován již v rámci antických tzv. *henologických* nauk, z nichž byla pak různými myšlenkovými proudy přenášena evropskou filosofickou tradicí základní myšlenka „ἓν καὶ πᾶν“ („Jedno jakožto vše.“) Viz dále poznámku čís. 138.

holandský filosof jako výklad svého ontologického rozvrhu především v první knize spisu *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii*.¹³⁶

Pro B. Spinozu je to, co je skutečné, ontologicky založeno tak, že celek skutečného jakožto jedna jediná substance jest a děje se v nekonečné rozmanitosti jednotlivých způsobů existence ať již konečných (tj. jednotlivých či singulárních entit) nebo nekonečných (několika neomezených modů jako jsou pohyb, klid či celková „tvář universa“). Lidský rozum přitom tyto mnohé a rozmanité způsoby, v nichž existuje a vyjadřuje se esence substance, pojímá jako dvě svého druhu „nekonečné věci“ – tj. *atribut rozlehlosti* a *atribut myšlení*. Ideje atributů jsou idejemi lidské mysli postihujícími onu nekonečnou rozmanitost modů „pod určitým způsobem věčnosti“ a jsou pro rozum tím, co zároveň ukazuje, že atributy jsou vyjádřením jednoho a téhož – esence substance.¹³⁷ To člověku umožňuje chápat skutečnost jak věcí rozlehlých, tak skutečnost věcí myšlenkových jako jednu, což je ve Spinozově přístupu rozhodující devíza. Idea Boha umožňuje v lidském poznání chápat substanci a vyjádření její esence jako jedno, idea substance umožňuje pak pojímat dva (resp. nekonečně mnohé) různé způsoby vyjádření její esence jako jedno a idea atributu umožňuje chápat nekonečnou rozmanitost určitých (určených) stavů či způsobů existence jako jedno. Jedno jakožto vše a vše jakožto jedno¹³⁸ – takový je

¹³⁶ Viz Spinoza, B.: *Etika*, přel. K. Hubka, Svoboda, Praha 1977, str.56-106.

¹³⁷ V poznámce ke 44. tvrzení II. knihy *Etiky* Spinoza jednoznačně tvrdí: „Uvažme ještě, že základem rozumu jsou (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) pojmy, které explikují vždy to, co je všemu společné, a které (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) neexplikují esenci žádné jednotlivé věci, tedy které musí být chápány bez jakéhokoli vztahu k času, ale pod určitým způsobem věčnosti.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit. vyd., str. 161.) (V originálním znění: „Adde, quòd fundamenta Rationis notiones sint, (per Prop. 38. hujus) quae illa explicant, quae omnibus communi sunt, quaeque (per Prop. 37. hujus) nullius rei singularit essentiam explicant; quaeque propterea absque ullâ temporis ratione; sed sub quâdam aeternitatis specie debent concipi.“ Spinoza, B. *Ethica*, lat.-ned., vertaald en ingeleid Henri Krop, Uitgeverij B. Bakker, Amsterdam 2004, str. 202.)

¹³⁸ Ostatně je všeobecně známo, že už při prvním velkém „spor o Spinozu“ v dějinách evropského myšlení, který se odehrál v německém filosofii na konci 18. století (Blíže viz mou již citovanou monografii, popřípadě též Jakobi, F.,H.: *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*, přel. J. Loužil, Oikumené, Praha 1997.), upozorňovali jeho někteří účastníci na přímou linii vedoucí od B. Spinozy zpět k G. Brunovi a ještě dále k novoplatónským formulacím myšlenky „ήν και παν“ (jedno jakožto vše).

základní charakter ontologického rozvrhu, který podal B. Spinoza ve své *Etice*.

Samozřejmě, že to by samo o sobě nestačilo. Nejde totiž pouze o to vyslovit tezi „vše je jedno a jedno je vše“, důležitější a určující je ukázat filosofickými prostředky, že (řeceno spinozovsky) ideje ontologického rozvržení: Bůh-substance-atribut-modus jsou idejemi pravými a smysluplnými, resp. adekvátními.¹³⁹ Pro holandského filosofa tomu bylo tak, že kromě ideje atributu, která je idejí vztahující se k tomu, jak náš rozum chápe, tj. má své opodstatnění v okruhu myšlení, ostatní, tj. idea Boha neboli substance a idea modu jsou idejemi majícími svůj reálný korelát (ideatum).

V realitě, ať nám známé (vezdejší) a nebo neznámé, jsou jen dvě, použijeme-li termín lady Anne Conwayové, „třídy“ skutečností: na jedné straně Bůh neboli *substance* a na straně druhé *mody*.¹⁴⁰ Bůh je absolutně nekonečným a nejvýše dokonalým jsoucnem, absolutním celkem, v němž je vše, co jest, a z něho je také chápáno.¹⁴¹ Mody jsou vnitřně diferencovanými

¹³⁹ Ke Spinozově výkladu pravdivých, resp. adekvátních idejí viz Spinoza, B.: *Metafyzické myšlenky*, přel. M. Hemelík, Filosofia, Praha 2000, str. 43-51, popřípadě viz str. 85-87, kde je přesně stanoveno, že: „Vlastnosti pravdy neboli pravdivé ideje jsou: 1. že je jasná a rozlišená, 2. že odstraňuje veškerou pochybnost neboli jedním slovem, že je jistá.“ (Proprietates vero veritatis aut ideae verae sunt 1. Quod sit clara et distincta; 2. Quod omne dubium tollat, sive uno verbo, quod sit certa.“); dále Spinoza, B.: *Pojednání o nápravě rozumu*, přel. M. Hemelík, Filosofia, Praha 2003, str. 61-65; a samozřejmě Spinoza, B.: *Etika*, cit. vyd., str. 147 a násl. Zvláště důležitá je čtvrtá definice ze druhé knihy *Etiky*: „Adekvátní idejí rozumím ideu, která – pokud je chápána sama v sobě bez vztahu k předmětu – obsahuje všechny vlastnosti neboli vnitřní známky (denominationes) pravdivé ideje.“ (cit. vyd., str.110) („Per ideam adaequatam intelligi ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 128.)

¹⁴⁰ „...lze snadno nahlédnout, že jsoucno je třeba dělit na *jsoucno, které existuje nutně ze své přirozenosti* neboli jehož esence zahrnuje existenci, a na *jsoucno, jehož esence zahrnuje existenci pouze jako možnou*. V konečném důsledku se jsoucno dělí na substanci a modus....“ („...facile videre est, quod ens dividendum sit in ens, quod sua natura necessario existit, sive cuius essentia involvit existentiam, et in ens, cuius essentia non involvit existentiam nisi possibilem. Hoc ultimum dividitur in substantiam et modum, ...“ Spinoza, B.: *Metafyzické myšlenky*, cit. vyd., str. 52-53.)

¹⁴¹ Viz příslušné pasáže z *Etiky*: „Bohem rozumím absolutně nekonečné jsoucno, tj. substanci sestávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit.vyd., str. 56; „Per Deum intelligi ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitiv attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitum essentiam exprimit.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 56.) „Cokoli je, je v Bohu a bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit.vyd., str.

způsoby vyjádření esence substance neboli jsou to způsoby existence toho, co je absolutnímu základu esenciálně vlastní.¹⁴² V tom právě tkví striktně monistické stanovisko varující se případných deficitů a odpovídající původním evropským tradicím tzv. henologických nauk. Mezi Bohem, substancí a jednotlivými mody neexistuje žádný substanciální rozdíl, je a nemůže nebýt než pouze jedna jediná substance – Bůh sám.

Všimněme si: Boha neboli substancí a mody (singularity) nelze žádným způsobem „smíchat“ (v terminologii lady Anne „to confound“), neboť jsou v tomto striktně monistickém rozvrhu jedním a tímtéž. Přitom tato „jednota a totožnost“ není vázána pouze na „vnější“ souvislost tvůrce a jeho díla (jinak v zásadě oddělených), nýbrž je založena hluboce ontologicky. Ontologický základem je nekonečná esence nekonečného Boha, která není ničím jiným než „nekonečnou mocí“.¹⁴³ Jádrem Spinozova monismu je právě koncepce „nekonečné moci“, a to „nekonečné moci být a jednat“ (infinita potentia existendi et agendi). Vše, co jest, je buď samotnou touto nekonečnou mocí (Bůh neboli substance) nebo jejím určitým (konečným a určeným) způsobem (modus).¹⁴⁴

Bůh neponechává ve spinozovském pojetí svět vezdejších (není vhodné použít označení „stvořených“, protože holandský filosof zpracovává téma „božího stvoření“ velice zvláštním způsobem¹⁴⁵) věcí mimo sebe, není od něho nijak,

69.; „Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 78.)

¹⁴² „Modem rozumím stavy substance, neboli to, co je v něčem jiném a je z toho jiného také chápáno.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit. vyd., str. 56.; „Per modum intelligi substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 56.)

¹⁴³ „Moc Boha je totožná se samotnou jeho esencí.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit. vyd., str. 96; „Dei potentia est ipsa ipsius essentia.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 114.)

¹⁴⁴ „Potentia existere“ je tedy moc bytného zakládání, nutnost samotného uvádění konečných věcí do jsoucnosti, dodávání věcem síly existovati z prvotního zdroje samé věčné existence. A v tomto smyslu je nekonečná boží **potentia existere** také boží akt – **potentia agendi**, moc „jednání“ jako to, co se někdy obecně nazývá ontologickým pohybem. Vše, co jest a co se děje, jest a děje se v „bohu“, tj. na „more geometrico“ bytném základě – jen „ze zákonů nekonečné boží přirozenosti“ a vše to vyplývá „ex necessitate ejus essentiae“ – z nutnosti jeho, tj. boží esence.“ (Pešek, J.: K ontologické povaze „agere“ jako předpokladu metafyziky pravdy a svobody člověka ve Spinozově Ethice, v: *K otázkám Spinozovy filosofie*, AUC, Praha 1978, str. 63.)

¹⁴⁵ Již jsme upozornili (viz pozn. č. 117), že B. Spinoza nepřijímal ideu božího stvoření v běžně tradované podobě. V *Metafyzických myšlenkách* podal Spinoza toto vymezení stvoření: „Stvoření je činnost, ve které nespolutvoří žádné jiné příčiny než působící. Neboli stvořená věc je ta, která ke svému

natož absolutně, oddělen a separován, není z něho vyloučen. Bůh v sobě svět vezdejších věcí zahrnuje, protože ten plyne přirozeně a nutně z něho samého jakožto modifikace jeho vlastní esence (tj. nekonečné moci existovat a jednat) v konečných rozměrech vezdejšnosti.¹⁴⁶

Bůh nemůže vezdejší jsoucna jakožto mody v sobě nezahrnovat, nepojímat, neboť pokud by je nezahrnoval či nepojímal, pak by vlastně nebyly. Mody jsou svou inherencí v Bohu, je to zdroj jejich bytí, který vůči nim není vnější, ale naopak je v nich samých, neboť skrze něj skutečně jsou jakožto to, co je v jiném, tedy v tom, co je v sobě samém. To ovšem nemůže být pochopeno tak, že lze vezdejší svět jsoucích konečných věcí (modů) ztotožnit s Bohem samotným, resp. nějak obě takto pojímané „třídy“ bytí nekriticky a neuváženě „smíchat“. Píše-li lady Anne Conwayová o něčem takovém, pak je to výkazem jejího zvláštního pochopení (přesněji řečeno nepochopení) spinozovské filosofie, nikoli přesným popisem skutečné osnovy tohoto konceptu. Na její obranu budiž uvedeno, že v dobových souvislostech nebyla podobná interpretace spinozismu ničím neobvyklým.

Bůh svět vezdejších konečných jsoucen nekonečně překračuje ve své absolutní nekonečnosti a nejvyšší dokonalosti. Zdá se, že holandský filosof, který se sám přitom vztahoval ke kabalistickým naukám velice zdrženlivě¹⁴⁷, byl v tomto směru

existování nepředpokládá nic kromě Boha.“ („...creationem esse operationem, in qua nulla causae praeter efficientem concurrunt, sive res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit.“ cit. vyd., str. 144 -145) To znamená, že do takto pochopeného „stvoření“ (creatio) nelze zahrnout nic kromě absolutní moci Boha, přičemž, jak holandský filosof vysvětlil ve své *Etica*, „cokoli je v moci Boha, to nutně musí být obsaženo v jeho esenci tak, že to z ní nutně vyplývá, a tudíž to nutně existuje.“ (cit.vyd., str. 96-97; „Quicquid enim in Dei potestate est, id (per Prop. praeced.) in ejus essentiâ ita debet comprehendi, ut ex eâ necessariò sequatur, adeoque necessariò est.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 114.) Proto i když Spinoza používá rovněž označení Boha jako „stvořitele všech věcí“, je nutno tomuto označení rozumět ve světle filosofových fundamentálních tezí: „Z přirozenosti Boha musí vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů (tzn. vše, co může spadat pod nekonečný rozum.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit. vyd., str. 75; „Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis [hoc est, omnia, quae sub intellectus infinitum cadere possunt] sequi debet.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 84) a „Bůh je imanentní a nikoli vnější příčina všech věcí.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit. vyd., str. 80; „Deus est omnium rerum causa immanens; non verò transiens.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 90.)

¹⁴⁶ Viz předchozí poznámku.

¹⁴⁷ Například v *Traktátu teologicko-politickém* nalezneme přímo zavrhuující Spinozovo stanovisko: „Také jsem četl a nadto dobře znám některé hráčkáře (nugatores) Kabbalisty, jejichž bláznovství nikdy jsem se nemohl dosti

daleko blíže kabalistickým idejím než lady Conwayové, protože jeho koncept respektoval mimo jiné obsahový význam staré židovské a potažmo kabalistické myšlenky: „Božím místem je svět, ale svět není místem Božím.“¹⁴⁸

Důležité je, že B. Spinoza v tomto ontologickém rozvrhu nepotřebuje, a proto nepostuluje žádného prostředníka, žádné „mediální bytí“. Jeho nepřítomnost jen velice dobře ilustruje to, že ve vskutku striktně monistickém rozvrhu není takový prostředník nejen žádoucí, ale dokonce nemá jakýkoli smysluplný ontologický statut. Z pozice světa, resp. jeho součásti (člověka), Bůh a svět jsou jedno, neboť svět vezdejších konečných věcí je v určitém konečném smyslu modifikovanou esencí Boha samého, jenž ho ovšem ve své nekonečnosti a věčnosti nekonečně přesahuje.

Holandský filosof také nepotřeboval členit boží „vlastnosti“ (Vyhýbáme se slovu „atributy“, které sice ve vztahu k Bohu B. Spinoza rovněž používal zejména ve svých raných spisech, ale posléze mu rozuměl ve specifickém způsobu.¹⁴⁹) na *sdělitelné* a *nesdělitelné*, i když tuto nauku znal dobře. Měl totiž k ní určité výhrady.¹⁵⁰ Každý modus v sobě nese odkaz ke svému

vynadiviti.“ (Spinoza, B.: *Traktát theologicko-politický*, přel. J. Hruša, Praha 1922, str. 196. Výraz „nugatores“ by bylo možno přeložit také výrazy: hračkáři, darmotlachové, šaškové.) Zdá se, že zde má holandský filosof na mysli především stoupence určitých kabalistických praktik, resp. tzv. praktické kabaly, tj. chiromantie, gematrie, numerologie, astrologie apod. Na druhé straně s naukami tzv. teoretické kabaly byl Spinoza nejen obeznámen, ale z řady indicií je možno dovozovat určitý vliv některých myšlenek z kabalistických textů na jeho filosofické myšlení. Ostatně ve své příruční knihovně měl holandský myslitel rovněž některá pojednání autorů z okruhu kabalistického myšlení. (Viz mou již citovanou monografii.)

¹⁴⁸ Tuto myšlenku lze sledovat v židovské tradici. Například v talmudickém traktátu *Beréšit Rabá*, kap. 68, je napsáno: Praví rab Huna, že rabi Ami řekl: Ne Bůh tkví v světě, ale svět tkví v Bohu.“ (Langer, J.: *Talmud (Ukázky a dějiny)*, Práh, Praha 1993, str. 9.) U významného teosofického mystika a kabalisty Moše Cordovera (1522-1570) vrcholí jeho snaha o spojení mystické teologie kabaly s panteismem v tezi: „Bůh je vším skutečným, ale ne vše skutečné je Bohem.“ („Gott alles Wirkliche, aber nicht alles Wirkliche Gott ist.“ Scholem, G.: cit. dílo, str. 277) V současném myšlení ovlivněném lurijánskou kabalou je tato myšlenka také živá, jak o tom svědčí úvod z již citované (viz pozn. č.107) knihy Z'ev ben Šimona Haleviho *Vesmír v kabale*.

¹⁴⁹ V *Metafyzických myšlenkách* ještě pojednává o „atributech Boha“ (viz například cit.vyd., str.161), ale v *Etice* už podává toto vymezení atributu: „Atributem rozumím to, co rozum postihuje ze substance jako něco takového, v čem záleží její esence.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit.vyd., str. 56; „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 56.)

¹⁵⁰ „Tolik jsem chtěl říci o attributech Boha, jejichž rozdělení jsem dosud nepodal. To je autory často podáváno jako rozdělení na atributy sdělitelné a

bytnému základu v tom smyslu, že je v něm a je z něho chápán. „Vlastnosti“ (atributy v tradičním smyslu) Boha se podle názoru holandského filosofa rozdělují smysluplně na ty, které vyjadřují jeho činnou esenci, a na ty, které neexponují žádnou jeho činnost, nýbrž modus existování.¹⁵¹

Hlavní a rozhodující charakteristiky Spinozova ontologického rozvrhu přímo vytvářejí určující rámec pro jeho vlastní řešení původního karteziánského dualismu a zároveň jsou i podkladem pro odmítnutí jiného způsobu řešení, jaký podal například Thomas Hobbes. Způsob, jakým je u Spinozy podán bytně zakládající rozvrh toho, co jest, přímo určuje, že tělo a mysl (rozlehlost a myšlení) jsou bytně jedním a tímtéž. Je to vlastně vždy jedna a tatáž věc nahlížena jednou „ve smyslu atributu rozlehlosti“ (sub extensionis) a podruhé nahlížena „ve smyslu atributu myšlení“ (sub cogitationis).¹⁵² Proto není třeba žádných úvah o konvertibilitě. Je to analogické tomu, že Spinoza nemohl v žádném případě o „směšovat“ Boha a vezdejší věci, neboť jsou jedním a tímtéž. Stejně tak nemohl nijak zvláště pojednávat o konvertibilitě spirituálních a korporeálních částic, jsou-li jednou a touž modální skutečností pojímanou naším rozumem pouze pod odlišnými atributy.

Samozřejmě, že by bylo možno pokračovat a srovnávat další a další detaily filosofického konceptu anglické filosofky a holandského myslitele. Není to ovšem pro účely této krátké studie nutné. Domnívám se, že uvedené dílčí komparace ukazují, že odmítavé stanovisko, jež lady Anne Conwayová zaujala vůči spinozovské filosofii jakožto jinému, alternativnímu pokusu o monistické řešení základních ontologických otázek,

nesdělitelné. Přiznávám, že se toto dělení jeví spíše nominálním než reálným.“ („Haec sunt quae circa attributa Dei dicere decreveram, quorum nullam huc usque tradidi divisionem. Illa autem quae passim traditur ab auctoribus, nempe qua dividunt attributa Dei in incommunicabilia et communicabilia, ut verum fatear, magis videtur divisio nominis, quam rei.“ Spinoza, B.: *Metafyzické myšlenky*, cit. vyd., str. 160 - 161.)

¹⁵¹ Tamtéž, str. 163.

¹⁵² „...idea těla a tělo, tj. mysl a tělo, jsou totéž individuum, které je chápáno jednou ve smyslu atributu myšlení a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti.“ (Spinoza, B.: *Etika*, cit. vyd., str. 140; „...Corporis ideam, et Corpus, hoc est (per Prop. 13. hujus) Mentem, et Corpus unum, et idem esse Individuum, quod jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur;...“ Spinoza, B.: *Ethica*, cit. vyd., str. 172.))

může být vysvětleno dvojím způsobem, a to důvodem slabším a důvodem silnějším:

Slabší důvod:

Spočívá zřejmě ve zmíněné ne úplně dostatečné znalosti této filosofie a jejího základního ontologického rozvrhu.¹⁵³

Silnější důvod:

Důležitějším faktorem pravděpodobně bylo to, že uvedené hodnocení spinozismu bylo v mnoha ohledech diktováno vlastním filosoficko-náboženským stanoviskem lady Conwayové, které samo jako stanovisko proklamovaně monistické vykazovalo některé zásadní filosofické nejasnosti a nedůslednost.

¹⁵³ Spekulativně je možno dovozovat, že znalost byla dostatečná, avšak kvůli jiným důvodům nebyla zdrojem respektu a východiskem věcného posouzení.

VII.

Závěrem bychom snad mohli připojit jednu prozatímně¹⁵⁴ uzavírající poznámku:

Lady Anne Conwayová jako myslitelka a filosofka (ale také svým osobním osudem) bezpochyby náleží k nesmírně zajímavým osobnostem anglických duchovních dějin období „restaurace Stuartovců“.

Její pokus o vypracování monisticky založeného výkladu skutečnosti a zejména pokus o monisticky odůvodněné vyložení vzájemného poměru a dokonce konvertibility ducha a těla si přes všechny případné obtíže a nedostatky, na které jsme se snažili se vši úctou a pokorou upozornit, zaslouží naší pozornost.¹⁵⁵

Podle našeho názoru je totiž možné konstatovat, že pro budování monistického stanoviska v novověké filosofii bylo velmi potřebné a užitečné, aby se do něj zapojili mnozí myslitelé (učenci, teologové, filosofové, náboženští reformátoři atd.), z nichž každý přinášel svůj osobní vklad, který se posléze zúročil ať už pozitivně či negativně v dalším vývoji této myšlenky.

Ale nejen tyto okolnosti stojí za pozornost. Dalším důležitým momentem je skutečnost, že lady Anne Conwayová v jistém smyslu reprezentuje to, co není dosud (alespoň v českém intelektuálním prostředí) příliš reflektováno – totiž ženský element ve filosofii a jejím dějinném vývoji. Samozřejmě, že se jedná o reprezentaci tohoto elementu ve zcela specifickém historickém kontextu, ale i tak by mohla být její reflexe zdrojem pozoruhodného poznání toho, jakým způsobem ženy-filosofky promýšlely (či promýšlejí) základní filosofická, resp. ontologická témata a jak vlastně zacházely s myšlenkovým vlivem a inspiracemi pocházejícími z „mužského“ způsobu filosofování.

¹⁵⁴ Tato „prozatímnost“ je vázána k tomu, že by bylo dobré, kdyby bylo filosofické dílo lady Anne Conwayové v budoucnosti předmětem obsáhlejšího studia. Podrobnější a detailní prozkoumání pak může přirozeně vést k různým posunům v hodnoceních a závěrech.

¹⁵⁵ V tomto směru se také bez rozpaků připojujeme ke stanovisku L. Frankelové: „Ačkoli by na základě jednoho krátkého díla neměla být lady Conwayová považována za velkou filosofku, je její dílo důležité a cenné pro studium.“ (Vlastní překlad. V originálním znění: „Although Conway, on the basis of one short work, is unlikely ever to be considered a major philosopher, her work is important and worth of study.“ Frankel, L.: Anne Finch, Viscountess Conway, v: *History of Women Philosophers*, vol. III, str. 55.)

Byl bych rád, kdyby tento můj skromný příspěvek posloužil k tomu, aby se osobnost lady Anne Conwayové přiblížila také českému čtenáři, ať už je odborníkem, studentem, poučeným laikem a nebo pouhým laikem, a její myšlenky se staly případně zdrojem zajímavých poznatků a inspirací nového přemýšlení.

V Hrusicích 27. září 2006