

WOLFGANG RÖD

Novověká filosofie

II

*Od Newtona
po Rousseaua*

Obsah

Úvod	11
I. ISAAC NEWTON	16
1. Život a dílo	16
2. Metoda přírodních věd	18
3. Základní vědecké myšlenky	22
4. Metafyzické prvky v Newtonově filosofii přírody	25
5. Newtonův význam pro filosofii	31
II. JOHN LOCKE	33
1. Život a dílo	33
2. Lockova výchozí pozice v teorii poznání	37
3. Kritika innatismu	39
4. Analýza zkušenosti a otázka po původu idejí	42
5. Jednoduché ideje	45
6. Složené ideje	49
7. Realita a adekvátnost idejí	57
8. Vědění a mínění	60
9. Ideje a slova	64
10. Základní myšlenky etiky	66
11. Lockova politická teorie	70
12. Ospravedlnění soukromého vlastnictví	74
13. Rozumnost křesťanství a idea tolerance	78
14. Základní pedagogické myšlenky	82
III. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ	84
1. Život a nejdůležitější spisy	84
2. Filosofické názory před rokem 1670	92

3. Nauka o monádách	95
a) Substance jako síla	96
b) Substance jako hypostazovaný logický subjekt	98
c) Substance jako jednota	99
d) Důsledky plynoucí z pojmu substance	101
e) Souvislost substancí	103
f) Nauka o substanciálním svazku	107
4. Nejvyšší principy	108
a) Princip důvodu	111
b) Princip identity nerozlišitelného	113
c) Princip ideality vztahů	113
d) Princip nejlepšího	114
5. Základní myšlenky metafyziky poznání	120
6. Theodicea	125
7. Základní myšlenky Leibnizovy logiky	130
8. Leibniz a filosofie jeho doby	136
IV. GEORGE BERKELEY	143
1. Život a dílo	143
2. Teorie zrakového vnímání	148
3. Nauka o abstrakci a role jazyka	151
4. Kritika materialismu	157
5. <i>Esse est percipi</i>	159
6. <i>Esse est percipere</i>	161
7. Poznání Boha a objektivita zkušenosti	163
8. Základní myšlenky praktické filosofie	167
V. BRITSKÁ MORÁLNÍ A NÁBOŽENSKÁ FILOSOFIE	
VE VĚKU OSVÍCENSTVÍ	170
1. Shaftesbury	170
a) Život a dílo	170
b) Metafyzické základy	173
c) Etika	177
d) Základní myšlenky společenské filosofie	181
2. Etika morálního smyslu	184

a) Francis Hutcheson	184
b) Joseph Butler	188
3. Deisté	190
a) John Toland	193
b) Anthony Collins	198
c) Matthew Tindal	201
d) Henry Saint John Viscount Bolingbroke	203
e) Ostatní zástupci anglického deismu	205

VI. „PHILOSOPHES“ OD MONTESQUIEUA

PO HOLBACHA	207
1. Montesquieu	208
a) Život a dílo	208
b) Duch zákonů	211
2. François Marie Voltaire	216
a) Život a dílo	216
b) Základní myšlenky teorie poznání	222
c) Metafyzické myšlenky	225
d) Kritika náboženství	228
e) Filosofie společnosti	231
f) Charakter Voltairových historických spisů	233
3. Denis Diderot	236
a) Život a dílo	236
b) Teorie poznání a metodologie	239
c) Idea přírodního řádu	245
d) Základní myšlenky estetiky	248
4. Jean Lerond d'Alembert	253
5. Přírodní vědy ve Francii v 18. století	258
6. Etienne de Condillac	261
a) Teorie idejí	262
b) Condillac jako ekonom	268
c) Metodologie	270
d) Condillacovi následovníci	272
7. J.-O. de la Mettrie	274
8. Claude Adrien Helvetius	279
9. P. H. D. von Holbach	284

a) Život a dílo	284
b) Kritika náboženství	287
c) Praktická filosofie	289
d) Pojem přírody	292
10. Fyziokraté	294
VII. NĚMECKÁ FILOSOFIE VE VĚKU OSVÍCENSTVÍ	301
1. Christian Wolff	303
a) Život a dílo	303
b) Rozdělení a metoda filosofie	307
c) Základní myšlenky ontologie	310
d) Aspekty speciální metafyziky	315
e) Témata filosofie přírody	319
f) Základní myšlenky praktické filosofie	321
2. Wolffovi žáci	325
3. Antiracionalistický proud německé filosofie	331
4. Filozofové bez jednoznačné příslušnosti k nějaké škole	342
a) L. Euler	342
b) G. Ploucquet	344
c) J. H. Lambert	345
d) Chr. Garve, J. G. H. Feder a J. N. Tetens	355
5. Filosofie mimo rámec universit	361
a) G. E. Lessing	361
b) Moses Mendelssohn	373
c) Ostatní zástupci německého osvícenství	378
VIII. GIAMBATTISTA VICO	380
1. Život a dílo	380
2. Kritika kartesianismu	382
3. Metoda humanitních věd	385
4. Struktura dějinných událostí	390
5. Vicův vztah k jeho současníkům a k pozdější době	394
IX. DAVID HUME	397
1. Život a dílo	397
2. Cíl a metoda Humovy filosofie	400

3. Empiristické východisko	402
4. Kritika tradičního pojetí substance	409
5. Kritika racionalistické koncepce kauzality	411
6. Etika	422
a) Charakter a úkol etiky	422
b) Vysvětlení základních morálních skutečností	425
7. Filosofie státu a práva	429
8. Vlastnické právo	434
9. Filosofie náboženství	437
X. SKOTSKÁ FILOSOFIE PO HUMOVI	444
1. Adam Smith	444
a) Život a dílo	444
b) Zásady etiky	447
c) Základní myšlenky filosofie práva	451
d) Základní myšlenky ekonomie	453
2. Thomas Reid a skotská filosofie common-sensu	462
a) Reidův život a dílo	463
b) Reidova metodologie	464
c) Kritika systému idejí	468
d) Úloha common-sensu	472
e) Etika	476
XI. JEAN-JACQUES ROUSSEAU A POČÁTKY SPOLEČENSKÉHO ROMANTISMU	483
1. Život a dílo	483
2. Antropologické předpoklady	488
3. Kritika vědy	492
4. Kritika náboženství a výchovných zásad	495
5. Kritika společnosti	501
a) Rekonstrukce společenského vývoje	502
b) Konstrukce pojmu státu	506
6. Kritika kapitalistické ekonomie	512
7. Zástupci socialistických idejí v 18. století	516

XII. OSVÍCENSTVÍ A REVOLUCE	521
1. Condorcet	521
a) Život a dílo	521
b) Role matematiky	523
c) Ústavněprávní zásady	526
d) Filosofie dějin	528
2. Ideologové revoluce	531
a) Mirabeau	531
b) Siéyès	534
c) Babeuf	537
d) Chamfort a Rivarol	539
Seznam literatury	541
Jmenný rejstřík	568
Ediční poznámka	579

ÚVOD

V tomto svazku je zkoumán vývoj filosofie od Newtona, Locka a Leibnize až po skotskou školu *common-sensu*, Condorceta a ideology Francouzské revoluce, resp. po Lessinga a Mendelssohna; Kanta a filosofie z jeho okruhu představíme v následujícím svazku. Toto vymezení jsme provedli v podstatě z chronologických hledisek, a proto není potřeba je obsahově ospravedlňovat. Přesto lze v jeho prospěch uvést rovněž věcné důvody: Newton, Locke a Leibniz, jimž jsou věnovány první kapitoly, koncipovali ty ideje, které byly po celé 18. století v centru zájmu, takže je nasnadě otevřít náčrt dějin filosofie ve věku osvícenství zkoumáním jejich filosofických a vědeckých názorů. Na druhé straně představuje Francouzská revoluce natolik závažný – a nejen politický – zvrát, že se zdá oprávněné zakončit náš náčrt popisem oněch ideologií, které vznikly v době revoluce. Samozřejmě se zde, tak jako v dějinách filosofie obecně, jedná pouze o relativní vymezení, neboť romanticko-traditionalistické hnutí namířené proti revoluci a osvícenství nezačíná teprve v posledním desetiletí 18. století, nýbrž protiosvícenské náznaky lze zjistit již dříve, např. u Rousseaua.

O nějaké jednotě filosofického myšlení v daném dějinném období nemůže být řeči. Proto se od počátku vzdáváme toho, abychom souvislosti systematizovali jedním z obvyklých způsobů: filosofické spory na konci 17. a v 18. století nemají být zkoumány pod titulem „racionalismus a empirismus“ a podání se nemá soustředit na domnělé překonání protikladu naznačeného v tomto titulu. Rovněž se nebudeme snažit vykládat filosofii 18. století pod titulem „osvícenství“. Přiřazení nějakého autora k racionalismu či empirismu lze totiž v konkrétních případech stěží jednoznačně provést, takže se zdá důležitější zkoumat určité filosofické teorie z toho hlediska, zda dosáhly svého imanentního cíle a na základě jakých předpokladů byly formulovány. Zkoumáme-li tyto předpoklady, pak se ve většině pří-

padů ukáže, že je nelze charakterizovat výlučně jako empiristické či racionalistické. Pojem „osvícenství“ je natolik nepřesný, že nemůže sloužit k uspokojivé charakterizaci filosofie 18. století. Snad bychom mohli říci, že ti filosofové, které označujeme za osvícenské, se povětšinou obraceli proti tradicionalismu, fideismu, despotismu, pověrám, světonázorové netoleranci apod. Zároveň se ale ukazuje tolik výjimek a relativizací, že se vytrácí i jednoznačnost tohoto vymezení. Také čistě chronologické vymezení osvícenství naráží na obtíže, neboť kromě „osvícenství“ vůbec narážíme také na rané a pozdní osvícenství. I zde se ukazuje, že dějiny filosofie mohou konstatovat pouze neostře přechody. V následujících řádcích proto nebudeme vycházet z pevně definovaného pojmu „osvícenství“, nýbrž budeme mluvit pouze o „filosofii ve věku osvícenství“, čímž je míněn interval asi od roku 1720 až do roku 1795.¹ Hume, Rousseau nebo Vico

¹ Pro všeobecnou orientaci ve filosofii 18. století: E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; P. Hazard, *Die Herrschaft der Vernunft*, Hamburg 1949 (*La pensée européenne au 18 siècle*, Paris 1946); R. Po-meau, *L'Europe des lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au 18 siècle*, Paris 1960; R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg – München 1969², 1959¹; H. Stuke, *Aufklärung*, in: O. Brunner (vyd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Histor. Lexikon zur pol.-soz. Sprache in Deutschland*, I, Stuttgart 1972, str. 243–342; W. Oelmüller, *Aufklärung*, in: H. Krings (vyd.), *Handbuch philos. Grundbegriffe*, I, München 1973, str. 141–154; M. Horkheimer – Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969; J. Kopper, *Einführung in die Philosophie der Aufklärung. Die theoretischen Grundlagen*, Darmstadt 1979; P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981; W. Schneiders, *Aufklärung und Vernunftkritik. Studien z. Gesch. der Vorurteilkritik*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1983. – Další literatura v poznámkách k jednotlivým kapitolám. – Periodika k 18. století (nejen k filosofickým tématům): *Das 18. Jahrhundert. Mitteilungen der deutschen Gessellschaft f. d. Erforschung des 18. Jhs.*, 1977 nn. (s bibliografií); *Wolfenbütteler Studien z. Aufklärung*, 1974 nn.; *The British Journal for the 18th Century Studies*, 1978 nn.; *Dixhuitième siècle (Soc. Française d'étude du 18 s.)*, 1969 nn.; *Studi settecenteschi*, Napoli 1981 nn.; *The 18th Century. Theory and Interpretation*, 20 nn. (1979 nn.); od 1978: *Studies in Burke and his Time*; *The 18th Century. A Current Bibliography. Philological Quarterly*, 50, 1971 nn.; new series I nn., Philadelphia – Los Angeles 1978 nn. – Zvláštní periodika k filosofickým směrům nebo určitým autorům v jednotlivých kapitolách.

jsou filosofové ve věku osvícenství. Označit je za osvícence nám připadá přinejmenším problematické. Bude rovněž vhodné, označíme-li německou školskou filosofii 18. století celkově pouze za filosofii ve věku osvícenství, a nikoli za osvícenskou filosofii.

Na rozdíl od řady jiných zpracování se v tomto svazku nesnažíme popisovat vývoj filosofie v 18. století z hlediska národních dějin filosofie. Filosofie v 18. století jistě vykazuje národní zvláštnosti, takže je možné se do určité míry orientovat podle národních vývojových linií. Proti takovému postupu ale mluví za prvé fakt, že v daném období již existovalo úzké propojení mezi jednotlivými národními filosofii a jejich představiteli, takže důsledné omezení se na národnostní rámec není možné; za druhé je třeba vzít v úvahu, že výklad dějin filosofie podle národnostního hlediska je v rozporu s chronologickým principem, kterému dáváme přednost. Proto například nebudeme, jak se to často děje, Locka, Berkeleyho a Huma pojednávat jako představitele britského empirismu, protože rozdílnosti jejich filosofických koncepcí jsou natolik velké, že jazyková či státní příslušnost musí ustoupit do pozadí. Stejně tak nebudeme Rousseaua vykládat zároveň s těmi francouzskými filosofy ve věku osvícenství, k jejichž generaci patřil a s nimiž byl ve spojení, neboť jeho způsob myšlení se od jejich odlišuje v rozhodujících bodech.

Konečně výklad společenských souvislostí hraje v této knize vedlejší roli, přestože nelze přehlédnout, že společenské a politické otázky, a zejména otázky ekonomické, velmi přitahovaly pozornost většiny filosofů. Zvláště v západní Evropě byly tyto otázky v důsledku rychlejšího rozvoje výrobních vztahů kladeny naléhavěji než jinde. Západní filosofové zpravidla vystupovali jako stoupenci konstituujícího se politického, ekonomického a světonázorového liberalismu, který postupně rozleptával tradiční struktury tehdejší společnosti. Dochované hospodářské a společenské formy se ukázaly jako neslučitelné s novými výrobními metodami a tehdejší filosofie, která se vedle právních a společenských otázek věnovala v plném rozsahu také otázkám ekonomickým, se zaměřovala na problémy spojené s nezbytnými společenskými a politickými změnami. Pro tehdejší chápání funkce filosofie je typické, že Quesnay a jeho žáci, takzvaní fyziokraté, byli označováni jako „philosophes“ vůbec. Rovněž v ekonomii zřetelně vystupovala emancipační tendence, která se projevila ve filosofii náboženství, v etice a ve filosofii práva. Šlo o to,

proklamovat a legitimizovat nejenom nezávislost jednotlivce na tradičních společenských vazbách, nýbrž i nezávislost hospodářské činnosti na dochované morálce, aniž by však byla požadována absolutní nezávislost. Ekonomickému egoismu jakožto základu individuálního štěstí je nadřazováno hledisko rozumově nahlédnutelného obecného blaha. Zájem společnosti, resp. státu, však nevystupuje jako něco samostatného vůči individuálním zájmům, nýbrž jako to, co vyplývá ze všech jednotlivých zájmů, jejichž optimální uspokojování se zdálo být ve shodě s obecným zájmem. Tím byla založena nová hospodářská etika, takže ekonomie se neodpoutává od morálky vůbec, nýbrž pouze od určité morálky.

Pokud jde o filosofické otázky ve vlastním slova smyslu, které nelze pojednat v rámci sociologického výkladu, spočívá úkol filosoficko-dějinné analýzy především v tom osvětlit jejich nejobecnější a často nevyřčené předpoklady. Kromě metafyzických předpokladů – např. určité pojetí rozumu, koncepce vědy, výkladu poznání – přitom přicházejí v úvahu především metodologické předpoklady. Pokus jednoznačně charakterizovat myšlení 18. století prostřednictvím určitých metodologických koncepcí by ovšem nevedl k úspěchu. Analytická metoda, na kterou jsme v této souvislosti poukazovali, nehraje totiž rozhodující roli až ve filosofii a vědě 18. století, nýbrž byla upřednostňována před syntetickou metodou (tj. metodou eukleidovské geometrie) již v 17. století. Důslednější uplatňování této metody v 18. století znamená jen zesílení důrazu, a nikoli zásadní metodologický rozdíl.

Základní význam filosofie ve zkoumaném časovém období spočívá v rozšířené působnosti filosofických teorií a ve vědomém spojení teorie a praxe, které sice vyznačovalo již myšlení 17. století, nyní však bylo zdůrazňováno daleko silněji. Leibnizovo *theoria cum praxi* může být mottem filosofie celé této epochy. Na jedné straně se ve filosofii uplatňovala důsledněji než dříve její vlastní autonomie, na druhé straně filosofie posuzovala náboženství, politiku, vědu a společnost pouze podle svých principů, přičemž ne vždy odolávala pokušení uskutečňovat jen takové vztahy, které jsou výsledkem racionálního plánování. Zda máme pozitivně, či negativně hodnotit snahu racionalizovat nejen všechny oblasti myšlení, nýbrž také všechny oblasti života, zůstane spornou otázkou, neboť na ni můžeme odpovědět vždy jen v závislosti na hodnotících předpokladech. Také otázka,

zda máme filosofii ve věku osvícenství pojímat jako výraz krize, jako její příčinu, či jako pokus o zvládnutí této krize, bude zodpovídána různě, vždy podle toho, jak bude předpokládaná krize charakterizována. Nesmíme zapomínat na to, že přes veškerou angažovanost v oblastech politiky, práva, ekonomie, náboženství atd., se filosofie 18. století zabývala také filosofickými otázkami v užším smyslu, tj. filosofie jakožto teorie zkušenosti, resp. metafyziky poznání, filosofie jakožto ontologie či filosofie jakožto etika. Diskuse o těchto otázkách připravovala rozhodujícím způsobem obrat provedený Kantem, a již proto nesmí být opomenuta, nemluvě o tom, že *filosoficky pojaté* dějiny filosofie musí v těchto otázkách spatřovat svá bytostná témata.

I ISAAC NEWTON

1. Život a dílo

Je-li první kapitola tohoto svazku věnována fyzikovi, lze to vysvětlit jeho neobyčejným významem, daleko přesahujícím rámec fyziky. Newton byl nejenom největší přírodovědec své doby, nýbrž jako filosof také významně ovlivňoval tehdejší metodologii a metafyziku. Narodil se v roce 1643 ve Woolsthorpu (hrabství Lincolnshire), studoval na Trinity College v Cambridgi a zůstal zde – s jednoročním přerušením, vynuceným morovým nebezpečím, v „annus mirabilis“ 1665/1666, ve kterém koncipoval rozhodující myšlenky své vědy – až do revoluce v roce 1688, kterou přivítal a v jejímž důsledku se stal na jeden rok poslancem parlamentu. Již v roce 1669 se stal profesorem matematiky jako nástupce svého učitele Isaaka Barrowa. V roce 1693 u něj propukla těžká nervová choroba, která se projevovala již dříve. Není zřejmé, zda se jednalo o schizofrenii, či o otravu těžkými kovy. Roku 1696 se Newton stal guvernérem Královské mincovny a v roce 1703 jej zvolila za svého předsedu Královská společnost, k níž patřil po tři desetiletí. Dva roky poté byl povýšen do šlechtického stavu. Na sklonku svého života se zabýval především politikou a teorií, přičemž rozsah jeho theologických studií bylo možno poznat teprve poté, co byla zpřístupněna jeho pozůstalost. Newton zemřel v roce 1727 v Kensingtonu (dnes Londýn).¹

¹ K biografii: T. L. More, *I. Newton. A Biography*, New York 1962 (1934¹). K rozhodujícímu roku 1665/1666 srv. *The annus mirabilis of Sir I. Newton Tricentennial Celebration*, Austin 1967 (*The Texas Quarterly*, 10, 3). K hypotéze o otravě srv. L. W. Johnson, in: *Notes and Records of the Royal Society of London* (citováno in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* z 13. 2. 1980, str. 29).

1. Život a dílo

Newtonovými hlavními díly jsou spisy *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Matematické principy přírodní filosofie, 1687) ve třech knihách (ke čtvrté knize existují rozvrhy) a v roce 1704 vydaný, ale mnohem dříve vzniklý spis *The Optics* (Optika).² Tato dvě díla jsou doplněna řadou fyzikálních a matematických pojednání. Jeho theologické spisy byly za jeho života publikovány jen z malé části. Newton se nechal zatáhnout do několika vleklých sporů, z nichž nejznámější je spor o prvenství s Leibnizem. Dnes je jasné, že základy infinitezimálního počtu vytvořil Newton před Leibnizem. Je ale také jasné, že Leibniz jej rozvinul nezávisle na Newtonovi a vlastní cestou, takže nemůže být v žádném případě považován za plagiátora, jak se domníval Newton. Oba dva se mimochodem opírali o předcházející práce, které vykonali matematici, jako byl Roberval, Wallis, Cavalieri a jiní. Na infinitezimálním počtu začal Newton pracovat již v polovině šedesátých let. V roce 1671 předložil Královské společnosti pojednání *De analysi per aequationes numero terminorum infinitas* (I, 257–282), zatímco Leibniz mluvil o svém infinitezimálním počtu teprve v roce 1672 ve svém dopise abému Galloisovi. Protože ale Newton spis z roku 1670/1671 *Methodus fluxionum et serierum infinitarum* nepublikoval (vyšel posmrtně), předešel jej Leibniz se svým popisem infinitezimálního počtu ve spisu *Acta eruditorum* z roku 1684. Kromě časového předstihu měl Leibniz na své straně také výhodnější značení, takže se – odhlédneme-li od několika oblastí fyziky – prosadila jeho symbolika.³ Když Newton připojil k prvnímu vydání *Optiky* dodatek *Tracta-*

² Newtonova díla citujeme podle *Opera quae exstant omnia*, vyd. S. Horsley, I–V, London 1779–1785 (přetisk Stuttgart – Bad Cannstatt 1964); *The Correspondence of I. Newton*, vyd. H. W. Turnbull (I–III), J. F. Scott (IV), A. Rupert Hall – Laura Tilling (V–VII), Cambridge (později New York – Melbourne) 1959–1977. Kromě toho přicházejí v úvahu: *Newton's Unpublished Scientific Papers. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library*, vyd. A. R. Hall, Cambridge 1962; *Papers and Letters in Natural Philosophy*, vyd. I. B. Cohen, Cambridge 1958. – K bibliografii srv. G. J. Gray, *A Bibliography of the Works of Sir I. Newton*, Cambridge 1907 (1888¹); dále bibl. pozn. B. Fabianovu in: C. McLaurin, *An Account of Sir I. Newton's Philosophical Discoveries* (1748), Hildesheim 1971.

³ Proti Newtonovu nároku na prvenství uváděl R. Hooke, že pojem

tus de quadratura curvarum (1,333–386), prosadil se již v kontinentální Evropě Leibnizův infinitezimální počet.

2. Metoda přírodních věd

Newton se vícekrát vyjadřoval k postupu, který by měl být aplikován v přírodních vědách. Nejjasněji v *Regulae philosophandi* na začátku třetí knihy *Principia mathematica* (III,2–4).⁴ Newton zde požaduje:

1. „Nepřipouštět více příčin k vysvětlování přirozených věcí, než kolik je pravdivých a dostatečných k vysvětlení oněch jevů.“

2. „... pokud to jde, přiřazovat stejnorodým účinkům tytéž příčiny.“

3. „Ty vlastnosti těles, které nelze ani zvětšovat, ani zmenšovat a které přináležejí všem tělesům, s nimiž lze provádět pokusy, musíme považovat za vlastnosti všech těles.“

4. „V experimentální fyzice musíme všechny věty, odvozené z jevů indukci, pokud nejsou dány odporující si předpoklady, považovat buď za přesně, nebo přibližně pravdivé, dokud se neobjeví jiné jevy, díky nimž získají buď větší přesnost, či se stanou výjimkami.“

V prvním z těchto pravidel je formulován nejen *princip úspornosti* ve vztahu k předpokladům vysvětlení, nýbrž také metafyzický *princip jednoduchosti*: Příroda sama je podle Newtona jednoduchá, tj. nečiní nic zbytečně, takže nepůsobí mnoha příčinami tam, kde jich postačuje málo. Newton se domníval, že tento princip opravňuje rovněž druhé pravidlo, neboť předpoklad různých příčin pro tytéž

gravitace objevil již před Newtonem. Neměl ale ještě žádnou matematicko-fyzikální teorii gravitace. K Hookovu vlivu na Newtona srv. L. D. Patterson, *Hooké's Gravitation Theory and his Influence on Newton*. Rovněž Chr. Wren a E. Halley již věděli, že tělesa se přitahují v obráceném poměru vůči násobku jejich vzdálenosti; nedokázali ale odvodit oběžné dráhy planet. Srv. A. R. Hall, *Die Geburt der naturwissenschaftlichen Methode*, str. 346; dále J. O. Felckenstein, *Der Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton*.

⁴ Tato pravidla se v 1. vydání ještě nenacházela; místo nich byly uvedeny „hypotézy“, z nichž první obsahovala *Regulae philosophandi*. Čtvrté z těchto pravidel se objevilo až ve vydání z roku 1726. Srv. A. Koyré, *Newtonian Studies*.

účinky by znamenal zbytečnou komplikaci, a podle prvního pravidla je tedy třeba ho odmítnout. Třetí pravidlo má rovněž ontologický obsah, pokud vede k rozlišování mezi věcmi, tak jak jsou, a subjektivními prožitkovými kvalitami. Určení, která vykazují rozdíly v intenzitě – jako barvy, tóny, teplota, chuť atd. –, nesmějí být připisována věcem samotným; to je přípustné pouze u čistě extenzivních určení, totiž u rozprostraněnosti, pohybu, neprostupnosti, setrvačnosti a tíže, která přináležejí i nejmenším částčkám matérie. V tomto pojetí spatřoval Newton „základy celkové nauky o přírodě“ (III,3). Kritériem bytí o sobě zde již není jasnost a zřetelnost odpovídajících pojmů, jak předpokládal Descartes, nýbrž čistě extenzivní charakter určení.

Předpoklad obsažený ve čtvrtém pravidle, že obecné vědecké věty lze získávat pouze cestou *induktivního zobecnování* pozorovaných dat, vyjadřoval Newton stále znovu. Tak píše v „Queries“ na závěr III. knihy *Optiky*: „Hlavní úkol filosofie přírody spočívá v argumentování na základě jevů a v odvozování příčin z účinků bez vymyšlení hypotéz...“ („Query“ XXVIII; IV,327). S tímto pojetím souvisí slavné *hypotheses non fingo*, které je formulováno v „Obecném scholiu“ spisu *Principia mathematica* (III,174).⁵ Přestože se zde mluví o hypotézách bez určitého vymezení, nesmí být toto díktum chápáno jako odmítání hypotéz obecně. Vztahuje se spíše pouze k hypotézám týkajícím se nepozorovatelných příčin, neboť jako hypotézu označoval Newton to, „co není odvozeno z jevů“ (III,174): „Hypotéza je každá věta, která není podepřena fenomény (phenomenologically based), resp. věta, která není fenoménem a ani není z fenoménů odvozena.“ Jako hypotézy tedy přicházejí v úvahu nejenom

⁵ Srv. „Query“ XXXI, VI,263: „... hypotheses are not to be regarded in experimental philosophy.“ V „Obecném scholiu“, které v 1. vydání ještě chybí, se chtěl Newton pravděpodobně vymezit vůči jiným přírodně-filosofickým koncepcím, zejména vůči kartesiánské. K Newtonovu pojmu „hypothese“ srv. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, str. 226 nn., kde se zdůrazňuje, že odmítání hypotéz má polemický charakter a bylo namířeno proti kartesiánům a scholastikům, kteří hypotézami deformovali fenomény. Newton považoval za přípustné takové hypotézy, které nevedou k deformaci fenoménů.

věty typu „jestliže-pak“, nýbrž také kategorické věty, které nejsou nepodmíněně pravdivé, nýbrž pouze pravděpodobné.⁶

Přestože se zdá, že zavrhování neempirických hypotéz a první metodologické pravidlo směřují k vyloučení hypotetických konstruktů z vědeckého jazyka, operoval Newton s konstrukty, jako je „gravitace“. Zjevně váhal mezi užším a širším pojetím pojmu „pravdivá příčina“. Pod Baconovým vlivem tíhnu k užšímu pojetí, avšak vzhledem k realitě vědy k pojetí širšímu, podle něhož může příčina platit za „pravdivou“ i tehdy, je-li sice nepozorovatelná, ale v rámci dané teorie vztažena k pozorovaným skutečnostem. V tomto smyslu Newton odmítal klást nepozorovatelné příčiny na tutéž úroveň jako takzvané temné kvality scholastické a renesanční filosofie přírody. V *Optice* Newton prohlašoval: „Vlastností, o nichž mluvíme, jsou zjevné a pouze příčiny jsou tím, co lze nazývat temným...“ Pojmy jako „gravitace“, „elektrina“, a „magnetismus“ by náležely ke špatnému druhu okultních kvalit pouze tehdy, kdyby byly odvozovány z neznámých a nepochopitelných domnělých vlastností věcí. „Takové kvality jsou pochopitelně překážkou každého vědeckého pokroku, a jsou tedy moderním bádáním oprávněně zavrhovány. Předpoklad specifických podstat věcí, které mají být nadány specifickými skrytými silami k vytváření určitých smyslových účinků, je zcela prázdný a nic neříkající.“ (IV,261) Příležitostně Newton zdůrazňoval, že zformulováním obecných přírodních zákonů je úkol přírodních věd v podstatě splněn, tj. nejde o to hledat příčiny vysvětlovaných skutečností v podstatě věcí. V tomto smyslu prohlašoval Newton, že gravitaci a jiné pojmy tohoto druhu nevztahuje k okultním kvalitám, nýbrž k obecným přírodním zákonům, jimiž jsou věci určovány a jejichž pravdivost vyplývá z pozorovaných skutečností, aniž by bylo nutné znát bytostné příčiny. (IV,261)

⁶ K Newtonovu pojetí charakteru a role hypotéz srv. N. R. Hanson, *Hypotheses fingo*, str. 14 nn., zejm. 17. O Newtonově pojetí hypotézy viz také Newtonův dopis Oldenburgovi z 18. 1. 1672, kde Newton o své optické teorii prohlašuje, že „není hypotézou, nýbrž přísným odvozením, není smyšlená, kdy se jednoduše vyvozuje, že tomu tak je, protože tomu není jinak, nebo protože to dostačuje všem jevům..., nýbrž je dokázaná pomocí experimentů, které jsou bezprostředně platné a nepochybné“. – Potvrzené vědecké teorie už Newton nepovažoval za hypotetické.

Fenomenalistické pojetí, které z tohoto výroku promlouvá, je vyjádřeno ještě jasněji, když Newton říká: „Odvodit z jevů dva nebo tři obecné principy pohybu a poté vysvětlit, jak z nich jako jasných a naprosto zjevných předpokladů vyplývají vlastnosti a druhy působení všech tělesných věcí, by bylo velkým vykročením do oblasti vědy (philosophy), i kdyby příčiny oněch principů ještě nebyly objeveny.“ (IV,261)⁷

Na fenomenalistickém názoru ale Newton netrval. Jak v „Obecném scholiu“ spisu *Principia mathematica*, tak také v „Queries“ v *Optice* přece jenom spekuloval o bytostných příčinách gravitace, jak ukážeme níže. Jeho pozice v každém případě nebyla jednoznačná. Zatímco např. na jedné straně zdůrazňoval, že se nechce ptát, jak dochází k přitažlivosti mezi matériemi („Query“ XXXI; IV,242 n.), na straně druhé se k vysvětlení gravitace chopil předpokladu principiálně nepozorovatelného éteru, který současně považoval za médium k šíření světla a tepla (srv. IV,224 n.; IV,394).

Newton tvrdil ve shodě s Descartem či Galileim, že přírodověda postupuje částečně analyticky, částečně synteticky. Jak říká v *Optice*, analýza spočívá v tom, že jsou prováděna pozorování, experimenty a induktivní zobecňování, aniž by byly brány v potaz jiné než experimentální důvody, či důvody související s jistými pravdami, tj. aniž by byly připouštěny hypotézy ve špatném smyslu. Newton věděl, že věty získané empirickou generalizací („konkluze“) nelze odvozovat logicky z výpovědí o skutečnostech. Byl ale přesvědčen o tom, že smí být nahlíženy jako obecně platné, jestliže nejsou dány odporující si důvody (IV,263: „if no exception occur from phenomena“). Analýza se zde jeví jako metoda k formulování zákonitých předpokladů vědeckých vysvětlení. Současně nazýval Newton „analýzou“ také postup od složitého k jednoduchému. Nemyslel přitom pravděpodobně ani tak na rozčleňování komplexních pojmů s cílem určit jejich jednoduché součásti, jako spíše na formulaci předpokladů jednoduchých součástí samotných složených věcí. *Syntéza* spočívá podle Newtona naopak v tom, že vycházíme

⁷ Podle *Principia mathematica* (Praefatio) spočívá úkol filosofie přírody v tom „vyzkoumat z jevů pohybu přírodní síly a odtud prostřednictvím těchto sil vysvětlit ostatní jevy“.

z předpokladu, že příčiny známe, a bereme je za základ vysvětlování jevů (IV,263 n.).

3. Základní vědecké myšlenky

Newton dal mechanice tu podobu, která je dnes označována jako „klasická“. Učinil tak především ve spise *Principia mathematica*. Toto dílo je koncipováno „geometrickým“ způsobem, tj. věty v něm obsažené jsou odvozovány podle vzoru Eukleidových *Element* z definicí a axiomů.⁸ V *definicích* přijal Newton podstatné myšlenky soudobé mechaniky a částečně je dále rozvinul. Týkají se pojmů matérie (def. 1), velikosti pohybu (tj. součinu hmotnosti a rychlosti; def. 2), setrvačnosti (def. 3), síly (def. 4) a odstředivé síly (def. 5 nn.). Tím, že se Newtonovi podařilo definovat obecně pojmy síly a hmotnosti, dosáhl rozhodujícího pokroku oproti Galileimu a Huygensovi.⁹ Proti těmto pojmům zavedeným výslovně prostřednictvím nominálních definic stojí *nedefinované pojmy*, o nichž se Newton domníval, že jsou známé bezprostředně, totiž „čas“, „prostor“, „místo“ a „pohyb“. Newton se zjevně domníval, že podstatu prostoru, času atd. předem známe, a to nezávisle na významu jazykových výrazů. Tento názor je o to problematičtější, že Newton zde myslí na absolutní prostor, který je – jakožto prostor trojrozměrný, homogenní a izotropní – nezávislý na věcech, jež ho vyplňují, a na absolutní čas, který plyne stejnoměrně, a to nezávisle na procesech v čase. Předpoklad absolutního prostoru a času považoval Newton za nutný,

⁸ Ke vztahu axiomatické formy a empiristické metodologie srv. H. J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analyiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. u. 18. Jh.* (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, 1), str. 100 nn.; J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, str. 1123 nn.

⁹ K problematice definice „hmotnosti“ srv. M. Jammer, *Der Begriff der Masse in der Physik*, str. 68 nn.; E. Mach, *Die Mechanik, historisch-kritisch dargestellt*, str. 188. K Newtonovu výzkumu v mechanice srv. J. Herivel, *The Background to Newton's Dynamical Researches in the Years 1664–1684*.

protože pouze ve vztahu k nim lze mluvit o absolutních místech a absolutních pohybech.¹⁰ V každodenní zkušenosti nehrají tyto pojmy žádnou roli, protože postačuje, jsou-li pohyby určeny relativně k jistým vztažným systémům; v přírodních vědách naproti tomu podle Newtona musíme předpokládat absolutní vztažný rámec, protože zde jde o určení „pravého“ pohybu těles.

Newton potřeboval předpoklad absolutního prostoru a absolutního času k tomu, aby mohl formulovat tři základní axiomy (*axiomata sive leges motus*) své mechaniky, totiž:

I. Každé těleso setrvává ve stavu klidu či rovnoměrného pohybu, pokud není působící silou přinuceno svůj stav změnit.

II. Změna pohybu je úměrná působení hybné síly a odehrává se ve směru té přímký, v níž ona síla působí.

III. Působení je vždy rovno protipůsobení, neboli vzájemná působení dvou těles jsou si vždy rovna a jejich směry jsou protikladné (II,13–14).

Závislost těchto axiomů na předpokladu absolutního prostoru a absolutního času vyplývá z toho, že pouze na základě tohoto předpokladu lze mluvit o „rovnoměrném“ a „přímočarém pohybu“ v Newtonově smyslu. Podle *Regulae philosophandi* musíme předpokládat, že uvedené axiomy jsou výsledkem induktivního zobecnění, neboť mají být obecnými výpověďmi o skutečnostech a jako taková se v rámci Newtonova uvažování mohou zakládat pouze na empirických generalizacích. To je však neudržitelné v okamžiku, kdy zjistíme, že „absolutní prostor“ a „absolutní čas“ nemají charakter empirických pojmů. Axiomy formulované prostřednictvím těchto pojmů nemohou být empirickými větami, a nemohou se tedy ani zakládat na induktivním zobecňování.¹¹ Tento názor zastával Kant a prostoro-časové předpoklady Newtonovy mechaniky určil jako apriorní.

¹⁰ Srv. B. Kanitscheider, *Vom absoluten Raum zur dynamischen Geometrie*, str. 25; též, *Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft*, str. 56 nn.; M. Jammer, *Der Begriff des Raumes*, str. 102 nn. (Speciálně o námitce z *circulus vitiosus* v Newtonově úvaze: str. 114.) K polemice s kartesiánským pojmem prostoru je důležitý spis *De gravitatione et aequipondio fluidorum*, str. 89 nn.

¹¹ Srv. W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*

Vycházejí ze třetího Keplerova zákona, zformuloval Newton v první knize *Principia* větu, podle níž síla, kterou se přitahují dvě planety (resp. obecně dvě matérie), je přímo úměrná součinu hmotností a nepřímo úměrná čtverci jejich vzdálenosti. Protože Newton zjistil, že dráhy komet lze určovat pomocí stejných zákonů, které určují také dráhu planet, a protože pohyb komet nelze vysvětlit v rámci kartesiánské teorie éterického víru, byla vyvrácena Descartova kosmologie, jak Newton zdůraznil v „Obecném scholiu“, které od druhého vydání jeho dílo uzavírá.

Newtonovy průkopnické náhledy v oboru *optiky* se podle jeho vlastního svědectví (srv. IV,296) zakládají na zkoumáních lomu světla, která prováděl v polovině šedesátých let. Své výsledky předložil na začátku roku 1672 Královské společnosti ve formě dopisu zasláního jejímu prezidentovi Oldenburgovi. Na přání členů Společnosti představil v roce 1675 svou teorii v axiomatické formě. Všeobsáhlé pojednání o své teorii zveřejnil ale teprve v roce 1704 ve spisu *Optics, or A Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflections and Colours of the Light*. Aby mohl vysvětlit skutečnost, že sluneční světlo je hranolem rozkládáno do spektra, které se jeví pod konstantním úhlem $2^\circ 49'$, předpokládal, že je složeno ze světél různých druhů a že různé druhy světél se lámí různým způsobem. Dospěl k výsledku, že barva není něčím, co by vznikalo teprve lomem světla, nýbrž že je to vlastnost daného druhu světla, která souvisí s jeho schopností lomu. Barvu určitého druhu světla nelze již více změnit lomem, a má tedy platit za jednoduchou.¹²

Newton nepovažoval za možné definitivně prokázat správnost toho kterého pojetí podstaty světla. Vlastnosti světla by totiž mohly

und Analytischen Philosophie, II, str. 4: „Teorie [Newtonova] má ve svém celku sice nesporně empirický obsah. Rovněž lze přijmout, že v každém ze svých tří zákonů pohybu chtěl Newton formulovat nějaké tvrzení o skutečnosti. Přesto lze všechny tři zákony pohybu vyložit konvencionalisticky.“ První zákon lze chápat jako definici třemi způsoby, druhý jako definice působící síly a třetí (podle Macha) jako definici matérie. „Akceptujeme-li takové interpretace, pak tím není z globální teorie empirický obsah odstraněn, nýbrž pouze přemístěn na jiná místa.“ (tamt.) K naznačeným otázkám podrobně srv. tamt., str. 111 nn.

¹² J. A. Lohne – B. Sticker, *Newton's Theorie der Prismenfarben*.

být vysvětlovány jak v rámci korpuskulární teorie, tak také v rámci vlnové teorie. Když poprvé představil svou teorii, domníval se, že světlo „snad“ sestává z částic vyletujících ze zdroje (IV,305). Na toto „snad“ se Newton odvolával poté, co se jeho úvaha setkala s odporem. Protože ale s touto obhajobou neuspěl, přešel k fenomenalistické pozici a prohlásil, že se neptal, čím je světlo o sobě, protože svá zjištění nechtěl směřovat s nějakými domněnkami (IV,305). V tomto smyslu píše také na začátku *Optiky*, že nezamýšlí vysvětlit povahu světla hypotézami, nýbrž že chce dokázat jeho pozorovatelné vlastnosti experimenty a rozumem (IV,5). Šlo mu, jinými slovy, v první řadě o potvrzení matematicky formulovaných zákonů vhodnými experimenty. Bez ohledu na tuto zdrženlivost však měl o povaze světla zcela určité mínění: byl přesvědčen o tom, že se u světla jedná o proud materiálních částic. Huygensem zastávanou vlnovou teorii, která se nabízela jako možná alternativa, považoval Newton za méně vhodnou, protože podle jeho názoru ji nešlo uspokojivě použít v nauce o barvách. Newton se proto rozhodl pro takové pojetí povahy světla, které se mu zdálo lépe odpovídat pozorovaným skutečnostem. Toto rozhodnutí nemělo ale být v žádném případě definitivní. Newtonovi bylo jasné, že se situace může změnit novými pozorováními a novým vývojem v oboru teorii.

4. Metafyzické prvky v Newtonově filosofii přírody

Protože se u Newtona spojovala fyzika a metafyzika nejen v jedné osobě, nýbrž v jeho myšlení tvořily reálnou jednotu, náleží Newton do dějin filosofie v užším smyslu.¹³ Otázka, jakou roli hrají metafyzické myšlenky v jeho fyzice, je stále ještě předmětem sporu: jednou byly spekulativní prvky pojmány jako stálé pozadí jeho vědeckých teorií, jindy se mělo za to, že jsou pouhou pomůckou, k níž Newton sahal, aby mohl oponovat jistým námitkám; někdy byly metafyzické

¹³ K souvislosti filosofie a vědy v Newtonově myšlení srv. A. Palla, *I. Newton Scienza e filosofia*.

koncepce vykládány jako souhrn formálních podmínek možnosti fyzikálních teorií, jindy jako souhrn obsahově významných metafyzických předpokladů vědeckého obrazu světa. Zdá se, že rozhodnutí o těchto interpretačních možnostech byla prováděna v závislosti na daných postojích interpretů. Ti podle toho, zda jejich výklad byl založen na negativním, či pozitivním postoji k metafyzice, tíhli k tomu, že buď zdůrazňovali, anebo potlačovali metafyzický aspekt Newtonovy filosofie přírody, resp. že nepopíratelný výskyt metafyzických prvků v Newtonově myšlení pojímali buď jako přednost, anebo jako nedostatek.¹⁴

Musíme vzít v úvahu, že Newtonova filosofie přírody se rozvíjí v rámci dvojího horizontu, užšího a širšího. Užší horizont tvoří předpoklady, které nejsou větami fenomenalistické přírodovědy, ale ani součástmi spekulativní teorie transcendentní skutečnosti. Širší horizont je naproti tomu tvořen teorií posledního typu. K užšímu horizontu patří předpoklady absolutního prostoru, absolutního času a řádu světa obecně. Jakožto formální podmínky Newtonovy fyziky se týkají prostoro-časového rámce a přísné zákonitosti přírodního dění. K přechodu k širšímu horizontu dochází tehdy, pokud výklad těchto pojmů jde nad rámec jejich pojetí jakožto podmínek možnosti předpokládaného druhu fyziky. Tak interpretoval Newton prostor a čas jako *sensorium boží*, v němž se věci pohybují (IV,262: „his boundless uniform sensorium“). Zde zjevně navazoval na Morův předpoklad všudypřítomnosti boží. Rovněž podle Newtonova názoru je Bůh mocné, živoucí, všudypřítomné agens (tamt.). „Bůh je“ – jak říká Newton na jiném místě – „všude přítomen, a to nejenom virtuálně, nýbrž substanciálně.“ (*Principia*, „Obecné scholium“, III,172: „Omnipraesens est non per virtutem solam, sed etiam per substantiam.“) „Všechno se v něm pohybuje a je v něm obsaženo.“ (Tamt.)

Newton se domníval, že jeho pojetí se shoduje s pojetím Thaletovým, Pythagorovým a Anaxagorovým. Pomysleme ale také na Xeno-

¹⁴ Pozitivní význam Newtonových metafyzických a theologických názorů zdůrazňuje F. Wagner, *I. Newton im Zwielficht zwischen Mythos und Forschung*; srv. též, *Zur Apotheose Newtons. Utopie und naturwissenschaftliches Weltbild im 18. Jh.*; též, *Neue Diskussionen über Newtons Wissenschaftsbegriff*.

fanta, když čteme, že bůh je „celé ucho, oko, mozek, schopnost pociťování, chápání a působení“ (III,172). Božstvo ale nemá být myšleno jako světová duše, jak Newton zdůrazňuje v „Obecném scholiu“ spisu *Principia* a v „Query“ XXXI na závěr spisu *Optika* (III,171, resp. IV,262). Předpoklad absolutního prostoru, který fungoval nejprve jako podmínka možnosti principu setrvačnosti, se jeví v rámci spekulativní metafyziky oprávněn tím, že prostor je vztažen k absolutnu v metafyzickém smyslu, totiž k Bohu. Newtonovi bylo jasné, že metafyzická interpretace absolutního prostoru již není částí vědecké teorie, což vyplývá již z toho, že je pojednal pouze v „Obecném scholiu“ spisu *Principia*, resp. v „Queries“ spisu *Optika*, tedy ve svého druhu dodatcích, a tím oddělil od vědecké teorie.

Podobně jako předpoklad absolutního prostoru lze nahlížet z dvojího hlediska také *hypotézu éteru*: Na jedné straně se zdá, že ji Newton považoval za nutnou podmínku teorie přitažlivosti těles, resp. po určitou dobu také za nutnou podmínku teorie šíření světla, a jako taková může fungovat, aniž by bylo nutno se ptát na podstatu éteru. Z tohoto hlediska slouží hypotéza éteru pouze k nahrazení jiné hypotézy, totiž hypotézy na dálku působící síly.¹⁵ Na druhé straně hledal Newton spekulativní určení povahy éteru ve spojení s metafyzickými předpoklady svého myšlení obecně, přičemž jasně vystupuje rozdíl dvou způsobů chápání této hypotézy. Newton promluvil jako vědec, když v roce 1693 Bentleyovi napsal: „Často mluvíte o gravitaci jako inherentní bytostné vlastnosti matérie. Prosim, nepřipisujte toto pojetí mně, neboť já nevznáším nárok na to, že znám příčinu gravitace.“ (IV,437) V následujícím dopise témuž adresátovi zdůraznil Newton nutnost metafyzického vysvětlení: „Že by gravitace měla být původní, inherentní, bytostnou vlastností matérie, takže jedno těleso by vykonávalo působení na dálku na druhé těleso skrze vakuum bez zprostředkování čehokoli, co by přenášelo působení, resp. sílu z jednoho tělesa na druhé, je podle mého názoru tak velká absurdita, že věřím, že jí nemůže propadnout nikdo, kdo je filosoficky kompetentní. Gravitace musí být způsobena prostřednictvím nějakého činitele, který působí stále podle jistých zákonů. Zda je ale tento činitel

¹⁵ J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung*, str. 317.

materiální, či nemateriální, to jsem přenechal čtenářovu rozhodnutí.“ (IV,438)

Newton zde označuje médium gravitace za nutné, současně ale rezignuje na určení jeho podstaty, přestože se zdá, že toto určení sám pro sebe provedl a že očekává, že je čtenář provede tímtež způsobem. Jakým způsobem je Newton provedl, to se ukazuje např. v „Queries“ XVIII a XIX, kde naznačuje, že k vysvětlení šíření tepla a světla musí být předpokládáno „éterické médium“, které je podstatně řidší než vzduch (IV,223 n.) a o němž se domnívá („Query“ XX), že může mít různé stupně hustoty. V „Query“ XXI se Newton nakonec ptá: „Není toto médium uvnitř hustých těles Slunce, hvězd, planet a komet mnohem řidší než v prázdných mezihvězdných prostorech? Nestává se stále hustším, když se od nich vzdaluje? Nezapřičiňuje tím vzájemnou gravitaci oněch těles a jejich částí vůči těmto tělesům, pokud každé těleso usiluje o to, aby dospělo od hustších částí media k částem méně hustým?“ (IV,224) Tento předpoklad umožňuje mechanistické vysvětlení gravitace, které není principiálně tak vzdáleno od vysvětlení navrženého Gas-sendim. Éterem, domníval se Newton, se rovněž přenášejí optické počítky na oční sítnici („Queries“ XXIII; IV,226), a uváděl ve spojení „animální pohyb“ v mozku a v nervech, který převáděl na vibraci éteru („Queries“ XXIV; IV,226). Na závěr „Obecného scholia“ označil Newton éter za „spiritus“ (v tomtéž smyslu, jak se mluví o „spiritus vini“): „Mohli bychom připojit pár poznámek o *spiritus* s nejmenší hustotou, který proniká všemi tělesy a jehož silou a působením se vzájemně přitahují na nejmenší vzdálenost částičky těles a zůstávají ve vzájemném dotyku.“ (III,174) Na tento *spiritus* lze podle Newtona převádět rovněž elektromagnetickou přitažlivost a emisi, lom, ohýbání a odrážení světla. Na něm se zakládá pocíťování a přenos volných impulsů z mozku do svalstva. „Ale toto“ – jak Newton na závěr vysvětluje – „nelze doložit několika slovy. Kromě toho není dostatek experimentů, s jejichž pomocí by se daly přesně určovat a dokazovat ty zákony, podle nichž onen *spiritus* působí.“ (IV,174)

Newton zjevně měl určitou představu o povaze éteru, kterou ale kvůli jejímu spekulativnímu charakteru nechápal jako součást vědecké teorie gravitace. Stejně jako v případě spekulativní koncepce absolutního prostoru rozlišoval také u éteru mezi svým metafyzic-

kým přesvědčením a funkcí daných pojmů v rámci vědy, přičemž vždy podle zvoleného stanoviska dospíval k různým pojetím. Tak mohl jednou zdůrazňovat, že se neptá, jak probíhá elektromagnetická přitažlivost či přitažlivost těles („Queries“ XXXI; IV,242 n.). Jindy mohl takové vysvětlení načrtnout v rámci korpuskulární teorie, jako v jednom dopise R. Boyleovi z roku 1679, kde však zdůraznil, že načrtnuté vysvětlení chápe pouze jako pravděpodobné (IV,394).

Nejobecnější metafyzickou ideou Newtonovy filosofie přírody je idea *řádu světa* stvořeného a řízeného Bohem, za jehož speciální případy pokládal Newton všechny zákonité souvislosti v přírodě, tak jako se naopak domníval, že ze všech případů zákonitosti lze usuzovat na stvoření a udržování světa Bohem.¹⁶ V tomto smyslu napsal v roce 1692 Bentleyovi, že pohyb planet nelze pochopit bez odvolání se na inteligentní příčinu. „Stvoření tohoto systému ... se všemi jeho pohyby vyžaduje příčinu, která poznala a vzájemně porovnála kvanta matérie v různých tělesech Slunce a planet a také kvanta gravitačních sil, která z těchto těles vycházejí...“ (IV,431) Podobně ujišťoval Newton již v „Obecném scholiu“ spisu *Principia* vzhledem k pohybům planet kolem Slunce, měsíců kolem planet a pohybům komet: „Všechny tyto tak pravidelné pohyby nevznikají z mechanických příčin ... toto obdivuhodné uspořádání Slunce, planet a komet mohlo vzejít pouze z rozhodnutí a nadvlády všehápnající a všemocné bytosti.“ (III,171) A na závěr *Optiky* Newton přímo prohlašuje, že by bylo nefilosofické hledat jiného původce světa kromě Boha a předpokládat, že řád přírody daný v přírodních zákonech mohl vzniknout pouze z chaosu. Newton rovněž odmítal přijmout, že by příroda existovala nezávisle na působení božím pouze na základě Bohem jednou vytvořených přírodních zákonů (IV,262). Podle Newtona je udržování planetárního systému pochopitelné pouze tehdy, lze-li je pochopit jako působení inteligence. Totéž platí o přírodním řádu obecně. Že je Boha třeba chápat nejenom jako stvořitele, nýbrž také jako udržovatele řádu světa, vyplývá podle Newtona z toho, že

¹⁶ K vlivu theologických idejí na Newtonovo myšlení srv. K.-D. Buchholz, *I. Newton als Theologe. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*; R. H. Hurlbutt, *Newton and the Design Argument*.

struktura slunečního systému by vůbec nemohla existovat, kdyby do ní čas od času nezasahoval Bůh. Kromě toho musí být Bohu připsána schopnost měnit přírodní zákony podle libosti (IV,263).

Stejně jako u ostatních výše zmiňovaných metafyzických pojmů lze rovněž u ideje řádu světa rozlišovat mezi jeho formálním charakterem jakožto podmínkou možnosti vědeckých teorií na straně jedné a obsahově spekulativní interpretací na straně druhé. Tak zastupuje idea řádu světa na straně jedné ideu jednoty a souvislosti přírody v tom smyslu, v němž ji Kant počítal k idejím rozumu a chápal jako podmínku vědecké systematizace. Na druhé straně je vztažena ke stvořiteli jako své příčině. I zde se nabízí, že obě pojetí Newton přiřazoval k různým teoretickým úrovním, pro první z nichž je charakteristické ono *hypotheses non fingo*, zatímco druhá úroveň je úrovní pouze pravděpodobných extrapolací jdoucích za obor vědeckého poznání. Příležitostně ale Newton tvrdil, že své metafyzické názory získal ze zkušenosti, např. když napsal: „Hlavní úkol filosofie přírody spočívá v tom, argumentovat na základě jevů bez vymýšlení hypotéz a odvozovat příčiny z účinků, než dospějeme k úplně první příčině, která zcela jistě není mechanická. Filosofie přírody se nesmí omezit na to, že by doložila mechanismus světa, nýbrž má v první řadě odpovědět na tuto a podobné otázky...“ (IV,237) Jedná se o otázky, z jakého důvodu se matérie vzájemně přitahují, proč se planety pohybují známým způsobem a proč organismy fungují známým způsobem.

Metafyzika jakožto souhrn formálních předpokladů fyziky je – vyjádřeno kantovsky – apriorním rámcem vědeckého poznání. Uznat takový rámec znamená vzdát se induktivismu, k němuž se Newton programově hlásil. Pokud je jeho fyzika podmíněna metafyzickým rámcem, který již nelze vyložit ze zkušenosti, nenachází se Newtonův program v souladu s jeho fyzikou. A už vůbec nelze sloučit obsahově spekulativní výklad apriorního rámce s Newtonovým empiristickým programem.

Newtonovy metafyzické úvahy přecházejí v některých místech v theologické myšlenky. Jak výrazné byly jeho theologické zájmy, ukazuje jeho vyrovnání se s biblí, např. v pojednání *An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture* (V,493 nn.). Otázkami biblické exegeze, a zejména biblické chronologie se zabývají

Observations Upon the Prophecies of Holy Writ (V,293 nn.) a *The Chronology of Antient Kingdoms Amended* (V,3–291).¹⁷

5. Newtonův význam pro filosofii

Kolem otázky světonázorového významu Newtonových metafyzických východisek se rozhořela bouřlivá diskuse poté, co R. Cotes ve své předmluvě k novému vydání spisu *Principia* z roku 1713 nejenom odvodil domnělé metafyzické konsekvence Newtonovy teorie slunečního systému – přičemž se s Newtonem nacházel v úplné shodě –, nýbrž také přiřpsal kartesianismu atheistické důsledky. Stejně jako Newton, zdůrazňoval i Cotes na jedné straně empirický charakter poznání přírody: „Nesmíme ony zákony [přírody] odvozovat z nejistých úvah, nýbrž musíme je poznat na základě pozorování a pokusů.“ (II,XXIII) Na druhé straně ale poznamenal: „Zdravá a pravdivá nauka o přírodě se zakládá na jevech věcí, které nás i proti naší vůli a v rozporu s oněmi principy vedou k tomu, že v nich můžeme jasně vnímat nejlepší záměr a nejvyšší nadvládu nejmoudřejší a nejmocnější bytosti.“ (II,XXIV) Podle Cotesa musí zastánci mechanistického pojetí dospět důsledně k deterministickému obrazu světa, a tedy popírat svobodu božího tvůrčího aktu. Proti takovým konsekvencím je podle Cotesa nejlepší ochranou Newtonova filosofie. Tím se z vědeckého sporu, který vedl Newton s kartesianismem, stal spor metafyzický, ba theologický, což bylo sotva Newtonovým záměrem. Leibniz pochopil, že je nutné zkoumat Newtonovu filosofii přírody vzhledem k jejím theologickým implikacím. Podle jeho názoru je Newtonovo pojetí, že světové hodiny musí Bůh čas od času znovu natáhnout, nebezpečné nejenom pro pozitivní, nýbrž také pro přirozené náboženství. Na tuto kritiku neodpověděl Newton přímo, nýbrž nechal odpovědět S. Clarka, vydavatele latinského vydání spisu *Optika*.

¹⁷ K tomuto aspektu Newtonova myšlení srv. *Isaac Newton's Theological Manuscripts*; srv. H. MacLachlan, *The Religious Opinions of Milton, Locke a Newton*; F. E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*.

Nelze pochybovat o tom, že bez ohledu na metodické rozlišování vědeckého a metafyzického způsobu myšlení, které Newtona vždy nutilo k vymezení odpovídajících oborů poznání, byl přesvědčen o správnosti svých spekulativních názorů stejně tak jako o správnosti svých vědeckých teorií. Stejně tak je ale z historického hlediska jasné, že především jeho vědecké ideje rozhodujícím způsobem, pokud byly učiněny základem mechanisticko-deterministického obrazu světa, zapůsobily na další vývoj myšlení – mnohokrát dokonce způsobem protikladným jeho metafyzickým koncepcím. To platí zejména o zástupcích atheistického směru osvícenské filosofie. Zastánci deismu mohli naopak navazovat na Newtonovu ideu teleologie přírody.

Newtonovo působení nemůžeme přiměřeně pochopit, nezohledníme-li vliv jeho metodologie. Týká se to nejen empiristického ducha spisu *Regulae philosophandi*, nýbrž také Newtonova přesvědčení o definitivní verifikovatelnosti vědeckých vět. Jak víra v absolutní jistotu vědecké zkušenosti, tak také přesvědčení o možnosti nepodmíněně pravdivých vědeckých zásad našly v Newtonovi silnou oporu. Newtonovi žáci z okruhu Královské společnosti eliminovali jeho metafyzické ideje z oboru přírodovědy, jejíž úkol vymezovali stále více jako zachycení řádu jevů pomocí matematických výroků o zákonitostech, trvali však na jeho ideálu definitivního vědeckého poznání.

K *dalšímu vývoji mechaniky* došlo díky Leibnizově formulaci infinitezimálního počtu. Opírajíce se o něj, provedli L. Euler (1707–1783), J. Lerond d'Alembert (1717–1783), P. L. Maupertuis (1698–1759), J. L. Lagrange (1736–1813) důležitá zobecnění klasické mechaniky – ovšem teprve později; neboť po fázi bouřlivého rozvoje fyziky trvající až do začátku 18. století následovala nejprve doba přechodné stagnace, která měla svůj důvod částečně v tom, že Newtonova převažující autorita působila ochromujícím způsobem, částečně také v tom, že vůdčí společenská vrstva měla na začátku 18. století menší zájem o rozvoj přírodních věd.

II JOHN LOCKE

1. Život a dílo

John Locke, nejdůležitější předchůdce osvícenství v oboru teorie poznání, filosofie náboženství, politické filosofie, ekonomie a pedagogiky, se narodil v roce 1632 ve Wringtonu u Bristolu.¹ Vyrostl v prostých, měšťanských poměrech a byl vychován v puritánském duchu. Když mu bylo deset let, propukla občanská válka, jejíž důsledky mohl pozorovat ve svém nejbližším okolí. Jako patnáctiletý začal navštěvovat školu ve Westminsteru, jejíž anglikánský duch působil proti puritánským vlivům Lockova rodičovského domu. Od roku 1652 studoval v Oxfordu nejprve filosofii – přičemž jeho zájem o soudobé autory byl záhy větší než jeho zájem o scholastiku –, později se ale věnoval lékařství a přírodním vědám, zejména chemii, přestože současně působil jako soukromý učitel filosofie a gramatiky. Cesta, kterou podnikl v roce 1665 do Braniborska ve funkci vrchního tajemníka vyslance, dočasně přerušila jeho studium. Když se jeho plán nastoupit akademickou dráhu, pro kterou měl všechny vědecké předpoklady, setkal s formálními obtížemi, přijal nabídku

¹ K biografii: H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, I–II, London 1878; P. King, *The Life and Letters of John Locke*, London 1829 (nové vyd. 1830), s částečným použitím rukopisů, které v roce 1704 přešly na prvního lorda Kinga, Lockova synovce; M. Cranston, *John Locke. A Biography*, London 1957 (s plným využitím písemností, které se dědily od lorda Kinga až po hraběte z Lovelace, který je v roce 1948 prodal oxfordské Bodleian Library – „Lovelace Papers“). Lékařské rukopisy využil K. Dewhurst, *John Locke. Physician and Philosopher. A Medical Biography*, London 1963 (autor ukazuje, že Locke byl lékařsky na výši bádání a medicínou se zabýval více, než se obvykle předpokládá).

lorda Ashleje, pozdějšího hraběte ze Shaftesbury, aby přesídlil do Londýna a stal se jeho soukromým lékařem. Od roku 1667 působil Locke v rodině Ashleyových nejen jako lékař, nýbrž také jako vychovatel syna a později vnuka lorda Ashleje. V Londýně byl ve spojení s předními vědci, jakými byli R. Boyle a T. Sydenham, s nimiž se seznámil již dříve. V roce 1668 z něj učinila Královská společnost svého člena.

Ačkoli Locke až do té doby nic nepublikoval, své myšlenky k různým filosofickým problémům rozvíjel ve formě konceptů. Na základě jeho učitelské činnosti vznikl spis *Essays on the Law of Nature*.² Ze začátku šedesátých let pocházejí spisy *Essay on Infallibility* a *Two Tracts on Government*, které Locka ukazují jako zastávce konzervativně-autoritářských idejí, od nichž se ve druhé polovině šedesátých let odvrátil, jak prozrazuje *Essay Concerning Toleration* z roku 1667. Na konci šedesátých let se Locke zabýval otázkami hodnoty peněz a úrokové míry. Tyto úvahy se projevují ve spisu *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* (1691). Na začátku sedmdesátých let se pro Locka staly naléhavými otázky teorie poznání, které si kladl již v souvislosti s problémy přirozeného práva, ale které se nyní pokoušel zodpovědět novým způsobem. V konceptech teorie poznání,³ na jejichž základě vznikl *Esej o lidském rozumu*, se Locke již netázal primárně po podstatě věcí, nýbrž po možnosti poznávat podstatu věcí.⁴

Poté co Locke nejprve v Oxfordu opětovně zahájil svá vědecká studia, odešel v roce 1674 na několik let do Francie. Když se v roce

² John Locke's *Essay on the Law of Nature*, vyd. Leyden, Oxford 1954; *Locke's Two Treatises of Government*, vyd. P. Laslett, Cambridge 1960.

³ R. I. Aaron – J. Gibb (vyd.), *An Early Draft of Locke's Essay. Together with Excerpts from his Journals*, Oxford 1936 (citováno jako „Draft A“); B. Rand, *An Essay Concerning the Understanding, Opinion and Assent*, Cambridge (Mass.) 1931 (obvykle citováno jako „Draft B“).

⁴ K Lockovu obratu k subjektivistické pozici, k němuž došlo paralelně s odvratem od politického a náboženského konzervatismu, srv. R. Brandt, *Observations on the First Draft of the Essay Concerning Human Understanding*, str. 25–42.

1679 vrátil do Anglie, vyostřily se zde významně spory mezi protestanty a katolíky. Shaftesbury, s nímž byl Locke politicky spojen, usiloval jakožto vůdce protestantského křídla v parlamentu o vyloučení katolického bratra krále Karla II. z následnictví trůnu. Protože byl Shaftesbury zapleten do plánu na převrat, musel v roce 1682 utéct do Holandska, kde krátce nato zemřel. Locke se jakožto Shaftesburyho důvěrník rovněž cítil ohrožen; napsal svá *Dvě pojednání o vládě* v souvislosti s diskusí kolem králova ústavně-právního postavení jako odpověď na Filmerův spis *Patriarcha or the Natural Power of Kings* – vyšly teprve po revoluci z roku 1688, totiž v roce 1690, takže mohl vzniknout dojem, že byly napsány dodatečně na Shaftesburyho obhajobu.⁵ V roce 1683 emigroval také on do Holandska. Z písemných rad, které udílel jedné spřátelené rodině ohledně výchovy dětí, vznikl spis *O výchově* (vyšel v roce 1693). V roce 1686 dokončil práci na svém hlavním díle z oboru teorie poznání.⁶ V roce 1689 vyšel v Goudě první ze čtyř dopisů o toleranci, druhý následoval v roce 1690, třetí v roce 1693; fragment čtvrtého dopisu byl zveřejněn teprve v roce 1706.

Po revoluci, díky níž byl Vilém Oranžský dosazen na anglický trůn na základě Deklarace o právech (Declaration of Rights), se Locke na začátku roku 1689 vrátil do Anglie. Král, s nímž se seznámil již během exilu, mu nabídl místo vyslance v Braniborsku, které ale Locke nepřijal. Zastával jiné úřady, jmenovitě úřad vládního komisaře pro obchod (1696–1700). Do této doby spadá zveřejnění nábožensko-filosofického spisu *The Reasonableness of Christianity* (1695), jímž byl významně ovlivněn anglický deismus.

V roce 1700 se Locke stáhl do Oates (hrabství Essex), do domu sira Francise a lady Mashamové, dcery R. Cudwortha, s nimiž se již delší dobu přátelil. Zde v roce 1704 zemřel.

⁵ Srv. M. Cranston, *John Locke. A Biography*, str. 207 (proti J. W. Gough, *Locke's Political Philosophy*, str. 123).

⁶ *Esej* vyšel v roce 1690 v Londýně, potom ještě třikrát za Lockova života (1694, 1695, 1700). Již v roce 1688 vyšla zkrácená verze v Le Clercově „Bibliothèque universelle“, která se opírala o Lockem sepsaný *Abstract*. Tento je otištěn in: P. King, *The Life and Letters of John Locke*, II, str. 231–293.

Posmrtně byla publikována jeho polemika s Malebrancheovou teorií zření všech věcí v Bohu, fragment *The Conduct of the Understanding*, a pojednání o zázracích.⁷ První vydání celého Lockova díla vyšlo v roce 1714 v Londýně. Přestože od té doby vyšla různá souborná vydání, neexistuje ještě úplná kritická edice.

Stejně rozmanité jako filosofické obory, jimiž se Locke zabýval, byly i vlivy, které na něho působily. Znal důkladně nominalistickou scholastiku, byl nadšen Hobbesem, polemizoval s kartesianismem, studoval kritiky kartesianismu, zejména Gassendiho, zejména ve filosofii náboženství přijal podněty od Herberta z Cherbury, byl obeznámen s myšlenkami dobových platoniků a v mnohém ohledu zůstal zavázán tradiční nauce o přirozeném právu. Současně se nacházel na vrcholu dobového lékařského výzkumu, což znamenalo, že byl obeznámen rovněž s přírodními vědami.

Lockovi stejně jako Descartovi šlo o racionalizaci praxe v širokém smyslu, včetně praxe náboženské, politické a ekonomické. Tento cíl propůjčil jeho úsilí v různých oblastech filosofie a vědy jednotu, díky níž se jeho myšlení jeví jako originální celek. Vzhledem k tomuto cíli se Lockovi zdálo nutné reflektovat teoretické, zejména vědecké předpoklady, podle nichž se má – podle jeho názoru – praxe orientovat. Za „přírodovědu“ již nepovažoval – jako racionalisté – souhrn absolutně pravdivých vět, nýbrž množinu hypotéz o skutečnosti, kterou nelze v její podstatě racionálně beze zbytku prohlédnout. Pokud jde o přírodní vědy, Locke se vzdal racionalistického pojetí, které však stále zastával v oboru morálky a nauky o přirozeném právu; stál proto před úkolem, nakolik i věda, která není interpretována ve smyslu racionalismu, může být racionální, a tedy nako-

⁷ Nejrozšířenějším souborným vydáním děl, podle něhož budeme také citovat, je *The Works of John Locke*, I–X, London, nové vyd. 1823 (repr. Scientia Verlag Aalen 1963). Nové kritické vydání: *Clarendon Edition of John Locke's Works*, Oxford 1975 nn. V něm *Essay*, vyd. P. H. Nidditch. *Esej* zde necitujeme podle Works, nýbrž podle Nidditchova vydání udáním strany. K bibliografii: H. O. Christophersen, *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke*, Oslo 1930 (repr. New York 1968); R. Hall – R. Woolhouse, *Forty Years of Work on Locke (1929–1969)*, in: *The Philosophical Quarterly*, 20, 1970, str. 258–286 a 394–396; R. Hall (vyd.), *The Locke Newsletter*, 1970 nn.

lik může být základem racionálního jednání. Toto je ústředním úkolem jeho teorie poznání. Jeho pokus o zvládnutí tohoto úkolu je příspěvkem, který vykonal pro rozvoj filosofie.

2. Lockova výchozí pozice v teorii poznání

Lockova teorie poznání má vyřešit dva úkoly: *Za první* má umožnit vymezení toho oboru, v jehož rámci lze klást smysluplné otázky, čímž je rovněž dán i úkol vymezit ty obory, v nichž nelze klást zodpověditelné otázky. Na tuto funkci teorie poznání poukázal Locke v „Dopisu čtenáři“ (7),⁸ který sloužil jako úvod k *Eseji*. Locke v něm píše o tom, že zjevná nerozhodnutelnost jistých otázek – jedná se pravděpodobně o otázky přirozené teologie a etiky – jej přiměla k tomu, aby zkoumal nejprve šíři lidské poznávací mohutnosti. *Za druhé* má teorie poznání za úkol poskytnout základy poznání. Tento druhý úkol je důležitější, neboť jeho zvládnutí umožní řešit i úkol první.⁹

Protože racionalistický pokus pochopit, co je předpokladem možnosti našeho poznání, pokládal Locke za neúspěšný, musel razit jinou cestu. Zástupci racionalismu předpokládali; že základnou jakéhokoli objektivního poznání – jmenovitě také vědeckého – jsou evidentní věty. Racionalistická fyzika a filosofie přírody kartesiánů nemohly ale obstát před kritikou Newtonovou a před kritikou jiných přírodovědců. Bez ohledu na fenomenalistickou tendenci své fyziky trval i Newton na požadavku, že skutečnostní souvislosti, které fyzika popisuje, musí být nahlédnutelné racionálně, což ho přimělo například k tomu, že způsob gravitačního působení chtěl vysvětlovat pomocí hypotézy éteru. Locke šel v zásadě nad toto pojetí. Podle jeho názoru nejde v přírodovědě o to, nahlédnout podstatu přírodních souvislostí, nýbrž pouze o to, vysvětlovat je pomocí vhodných

⁸ J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, str. 30. – Pozn. překl.

⁹ K Lockově teorii poznání srv. zejm. L. Krüger, *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes*, dále R. Specht, *Über empiristische Ansätze Lockes*, str. 1–35; ke speciálnímu otázkám: J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*.

předpokladů, které mají povahu zákonů. Jinými slovy, Locke se vzdal záměru činit zkušenostní skutečnosti inteligibilními. Neznamená-li ale termín „poznávat“ již více „činit nahlédnutelným“, pak je nutno se ptát, co má tento výraz znamenat. Locke byl proto postaven před úkol rekonstruovat poznání v novém, neracionalistickém smyslu. Jeho odpověď jde ve směru výkladu přírodovědeckého poznání jako hypotetického vysvětlování skutečností, které se opírá o pozorování a experiment a nevystupuje s nárokem odrážet skutečnou podstatu věcí.

Lockova opozice vůči racionalismu se jasně projevuje v tezi, že věty, vypovídající o skutečnostech, nejsou nikdy evidentní a nejsou odvoditelné z jiných evidentních vět, nýbrž že se vždy zakládají na zkušenosti. Jsou-li tyto věty obecné, pak mají být považovány za výsledek empirického zobecňování. Výpovědi o skutečnosti nejsou v žádném případě poznatky z čistého rozumu. Locke nepopíral možnost „věčných pravd“; omezil je však na obor vztahů mezi idejemi (639).¹⁰ Poznatky, které postihují poměry ve skutečnosti, nelze naproti tomu nikdy získat nezávisle na zkušenosti. Jsou důsledkem existence věcí, které v našem duchu vyvolávají ideje prostřednictvím smyslů (638).¹¹ Nepřítomnost evidence nelze proto vůbec chápat jako nedostatek, nýbrž jako znak toho, že soudy jsou soudy o skutečnostech. Tím Locke opouští racionalistické pojetí, podle něhož mají být všechny pravdivé soudy buď bezprostředně evidentní, nebo zprostředkovaně závislé na evidentních soudech. Evidentnost soudů je vykoupena rezignací na to, že by to byly soudy o skutečnostech, stejně jako naopak soudy o skutečnostech nemohou být evidentní.¹²

Současně s racionalistickou koncepcí poznání zavrhl Locke také racionalistické *pojetí vědy*, když odmítl požadavek, že věda má mít axiomatickou formu (639). Axiomatický postup je legitimní pouze v oboru matematiky, protože matematické věty se týkají toliko vzta-

hů mezi pojmy. V matematice nechť je dovoleno vycházet z nezdůvodněných předpokladů; v reálných vědách je to naproti tomu nepřipustné, neboť volbou vhodných předpokladů bychom mohli dokázat cokoli (614 n.). To, že se přírodověda nezakládá na evidentních předpokladech („maximách“), ukázala Lockovi newtonovská fyzika: „Pan Newton ve své knize, která si zaslouží velkou chválu, dokázal různé výroky, které znamenají mnoho nových pravd dříve světu neznámých, které jsou dalším pokrokem v matematickém poznání; avšak k tomu, aby je odhalil, mu vůbec nepomohly obecné výchozí pravdy typu ‚Co je, je‘ nebo ‚Celek je větší než část‘ apod.“¹³ (599)

Tím je zásadním způsobem stanoveno, že poznání skutečnosti, a zejména reálná věda, musí mít empirický základ. Určení toho, co patří k empirické základně poznání, je jedním z bytostných úkolů *Eseje*. Dříve než se Locke do tohoto úkolu pustil, vystoupil proti zastáncům racionalismu kritikou jednoho z jejich nejbytošnějších předpokladů, totiž předpokladu vrozených pojmů a zásad.

3. Kritika innatismu

Místo toho, aby racionalismus napadal jako celek, zaměřil Locke v první knize *Eseje* svou kritiku proti *racionalistickému innatismu*, a to zjevně proto, že byl přesvědčen o tom, že racionalismus stojí a padá s předpokladem vrozených idejí a principů. Protože se Locke soustředil především, byť nikoli výlučně, na předpoklad *aktuálně* vrozených obsahů, nelze jeho kritiku vztahovat na Descarta, který zastával pouze předpoklad potenciální vrozenosti idejí. Není snadné rozhodnout s určitostí o adresátech Lockovy kritiky.¹⁴ Kromě toho musíme říci, že se Locke nesnažil o hlubší porozumění pozici, kterou napadal, takže nevyužil přiměřeně možnosti k principiální polemice. Jakkoli oprávněné byly jeho výhrady proti předpokladu pojmů a zásad, které mají být „duchu jakoby vtištěny“ (48: „as it were

¹⁰ J. Locke, *Esej*, str. 349. – Pozn. překl.

¹¹ Tamt., str. 348 n. – Pozn. překl.

¹² K Lockově koncepci vědy srv. G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, str. 181 nn.

¹³ J. Locke, *Esej*, str. 331. – Pozn. překl.

¹⁴ J. W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, kap. II, ukázal, že Lockova polemika s naivní formou innatismu nebyla žádným bojem se strážidly, nýbrž s pojetím, které bylo v 17. století v Anglii rozšířené.

stamped upon the mind of man“), přesto se míjejí cílem, vezmeme-li v úvahu hlavní zastánce tehdejšího apriorismu. To, že se Locke v žádném případě nevypořádal s apriorismem jako takovým, ozřejmuje velmi jasně Leibnizova odpověď na jeho kritiku. Je možné, že své polemice s předpokladem vrozených idejí nepřikládal sám Locke příliš velký význam, neboť v *Abstract* se mu zdálo dostatečné, že obsah první knihy *Eseje*, která je věnována kritice innatismu, shrnul ve dvou větách.

Lockova kritika se týká na jedné straně skutečností, z nichž innatismus vychází, na straně druhé explikativní hodnoty innatismus. Obecnou shodu, k níž dochází podle stoupenců innatismu u jistých zásad vždy a všude, nelze, jak se Locke snaží ukázat, ve skutečnosti nalézt, a i kdyby ji bylo možno nalézt, bylo by možno ji vysvělit i bez předpokladu vrozenosti. Usuzovat z tvrzené obecné přítomnosti jistých idejí a principů na jejich vrozenost je tedy nepřipustné.

Locke formuloval innatistickou pozici natolik jednostranně, že si přímo řekl o kritiku, jakou formuloval Leibniz. Poukazuje-li například na to, že princip bezrozpornosti není v žádném případě znám obecně, pak je to nesporně správné, pokud je tento princip míněn jako explicitně formulovaná zásada. Otázka, zda není tento princip spolu s každým tvrzením implicitně uznáván, tím ale není ani dotčena. Locke se však vyslovoval proti výkladu vrozenosti jakožto implicitního vědění, protože podle jeho názoru tvrzení, že o nějaké větě víme implicitně, znamená pouze to, že s ní bez dalšího souhlasíme, jakmile jí rozumíme (59 n.).¹⁵ To ale neodpovídá racionalistickému názoru, je-li muž Locke nemohl dobře rozumět, neboť v rozumu nespatořoval nic jiného než schopnost odvozovat důsledky ze zásad (51 n.), a proto nemohl vidět, že na základě racionalistického pojmu rozumu lze velmi dobře mluvit o implicitním vědění ve smyslu předpokladu apriorních struktur poznávací mohutnosti. Locke ostatně není příliš vzdálen od kritizované pozice, když tvrdí, že existují evidentní praktické zákony, které poznáváme používáním a správnou aplikací našich přirozených schopností, resp. přirozeným světlem (75).¹⁶

¹⁵ J. Locke, *Esej*, str. 48 n. – Pozn. překl.

¹⁶ Tamt., str. 57. – Pozn. překl.

Lockova kritika zasahuje předpoklad vrozenosti *praktických zásad*. Rovněž ve vztahu k nim zpochybňuje Locke obecný konsensus a argumentuje tím, že i kdyby byly nějaké praktické principy obecně akceptovány, nemuseli bychom usuzovat na jejich vrozenost. Podle jeho názoru „může obecná shoda (pokud by existovala ve vztahu k morálním principům) s pravdami, jejichž znalost lze získat i jiným způsobem, sotva dokázat, že jsou vrozené“ (80). Locke zdůrazňuje, že nechce tvrdit nic víc než toto (tamt.).

Kritika předpokladu vrozených zásad je vyostřena následující úvahou: Protože zásady mohou být považovány za vrozené pouze tehdy, jsou-li vrozené i pojmy, které jsou v nich použité, a protože, jak byl Locke přesvědčen, lze snadno ukázat, že nejobecnější ideje, jejichž pomocí jsou formulovány uvažované principy, mají empirický charakter, je innatistická teze neudržitelná. Kdyby byl vrozený např. princip sporu („Je nemožné, aby tatáž věc byla a nebyla“), pak by musely být vrozené ideje „identity“ a „nemožnosti“. V tomto případě by jimi museli disponovat všichni lidé, jmenovitě také děti, čemuž tak zjevně není. Podobně je tomu s pojmy „celek“, „část“, „číslo“, „rozprostraněnost“, „Bůh“. U ostatních metafyzických výrazů, jako například v případě výrazu „substance“, lze dokonce zpochybnit, že jim odpovídají nějaké ideje.

Zastánci innatistické pozice se dostávají do obtíží i v otázce, jak lze vymezit obor vět, které mají být chápány jako vrozené. Kdyby bylo možno chápat jako vrozené všechny věty, s nimiž souhlasí každý, kdo jim rozumí (řečeno moderně: všechny analytické věty), pak by musel platit za vrozený nespočet vět. Ve skutečnosti ale zastánci kritizovaného pojetí nevznášejí tak dalekosáhlý nárok. Například za vrozené nepovažují všechny matematické věty, které jsou zřejmé bez důkazu, nýbrž jen axiómy matematiky. Protože tedy nutnost souhlasu s nějakou větou fakticky nefunguje jako kritérium její vrozenosti, musí být uplatněno jiné kritérium, které ale není nikde udáno, takže innatistická pozice musí být považována za nezdůvodněnou.

Nejúčinnější kritiku innatismu však Locke nespatořoval v poukazování na jeho slabiny, nýbrž v provedení svého *vlastního redukcionistického programu*: Lze-li ukázat, že principiálně všechny pojmy lze převádět na empirické představy, resp. všechny poznatky na výpovědi o zkušenostech, pak je předpoklad vrozených idejí a vět nepotřebný. Nejvýznamnější je vpsledku princip *ekonomie myšlení*, který

hraje v Lockově argumentaci rozhodující roli: Držíme-li i nadále předpoklad, jehož nepotřebnost je prokázána, pak tím porušujeme metodologický kánon, který Locke považoval za závazný.

Proti innatismu mluví nakonec i praktické důsledky, které s sebou v Lockových očích innatismus nese. Odvolávání se na vrozené pravdy svádí totiž podle Lockova názoru k předčasnému omezení našeho úsilí po poznání, neboť vyvolává přesvědčení, že vlastníme definitivní poznání. Tím, že může vést k potlačování i oprávněných pochybností, podporuje víru v autority a nesamostatnost. Zde se jasně projevuje souvislost mezi kritikou poznání a cíli stanovenými osvícenstvím.

Lockovo popírání vrozených pojmů a zásad nevyklučuje uznání vrozených dispozic, způsobů chování a tendencí k jednání. Tak považoval Locke touhu po štěstí za vrozenou (67).¹⁷ Je-li jednou připuštěna možnost chápat dispozice jako vrozené, pak se lze tázat, zda se na nějaké vrozené tendenci nezakládá také např. naše schopnost empirického zobecňování, či zda dokonce nejsou odpovídající vrozené dispozice v základu schopnosti vytvářet kauzální vztahy či pojímat pozorované vlastnosti jako určení substancí.¹⁸

4. Analýza zkušenosti a otázka po původu idejí

Zatímco v první knize *Eseje* se mluví především o větách, naproti tomu o idejích pouze, jsou-li součástmi vět, soustřeďuje se Locke ve druhé knize nejprve na ideje, aby vytvořil předpoklady ke zkoumání role, kterou ideje hrají v soudech.

„Ideou“ rozuměl Locke „vše, co je předmětem rozumu, když člověk myslí“ (47).¹⁹ „Idea“ je podle Lockova výslovného ujišťování synonymem pro „pojmem“ (notion), „vidinu“ (phantasm) či „představu“ (species). „Rozum“ (understanding) zjevně neznamená v uvedené definici nějakou speciální schopnost, nýbrž vědomí obecně. To, že

¹⁷ Tamt., str. 54. – Pozn. překl.

¹⁸ K poslednímu srv. J. L. Mackie, *Problems from Locke*, str. 211.

¹⁹ J. Locke, *Eseje*, str. 42. – Pozn. překl.

bezprostředními předměty vědomí mohou být pouze ideje, považoval Locke za samozřejmé (104²⁰).²¹ Idea je pro Locka tedy tím médiem pro poznávání věcí světa nezávislého na myšlení, které musí být známé přímo, aby umožňovalo nepřímé poznání předmětů nezávislých na vědomí. Přestože se tento ideistický předpoklad zdá implikovat fenomenalistické pojetí, zaujal Locke realistickou pozici. Jinou otázkou ovšem je to, zda se mu dařilo uplatnit realistickou intenci v teorii zkušenosti přiměřeně.

Lockův pokus prokázat správnost realistického výkladu poznání z ideistického předpokladu lze označit za *analytický*, a to ve dvojnásobném smyslu. Za prvé je jeho postup analytický v tom, že míří k rozčleňování komplexních idejí, aby izoloval jednoduché ideje, z nichž lze komplexní ideje myšlením sestavit. Jednoduché ideje, resp. pozorovaná data, zde tvoří základnu pro rekonstrukci poznání obecně.²² „Pozorování“ je zde chápáno natolik široce, že do něj spadá nejenom zrak, hmat, sluch atd., tj. počitky (sensation), nýbrž také prožívání psychických stavů a procesů, tj. reflexe. Protože je reflexe možná teprve tehdy, jsou-li dány prostřednictvím počitků nějaké obsahy, zdá se, že počitkům přináležejí primát, jak zdůrazňovali zastánci senzualismu, kteří vycházeli z Locka.

Za druhé je Lockova teorie poznání analytická v tom, že míří k vysvětlení vzniku poznatků. Podle tehdejšího jazykového úzu spočívá (reálně-vědecká) analýza skutečně v (kauzálním) vysvětlování skutečností. V tomto smyslu zdůrazňuje Locke na začátku druhé knihy *Eseje*, že v první řadě jde o otázku, jak k idejím dospí-

²⁰ Tamt., str. 74. – Pozn. překl.

²¹ Jinou interpretaci podává Kathleen M. Squadritová, *Locke's Theory of Sensitive Knowledge*, která napadá obvyklý výklad a domnívá se, že pro Locka nejsou ideje modifikacemi mysli. Podle jejího názoru neexistuje u Locka žádná překážka mezi myslí a předmětem.

²² Tato formulace Lockova záměru sleduje terminologii, kterou zavedl R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), a kterou použili F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, a L. Krüger, *Der Begriff des Empirismus*. Srv. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, předmluva, str. IX: „Hlavní problém se týká možnosti racionální rekonstrukce pojmů všech oborů poznání na základě pojmů, které se vztahují k tomu, co je bezprostředně dáno.“

váme, resp. odkud a jakým způsobem dospívá rozum ke svým idejím (104).²³

Mezi oběma druhy analýzy je třeba principiálně rozlišovat, přestože jsou u Locka spojené. V zásadě se musíme rozhodnout, chceme-li podat *vývojověpsychologické vysvětlení vzniku poznatků* či *systém konstituce pojmů a poznatků*. V druhém případě má analýza nezávisle na vývojověpsychologickém výkladu důležitou epistemologickou funkci potud, že může ospravedlnit empiristické pojetí poznání jako možné, a tím odejmout půdu aprioristické metafyzice poznání v jejím nároku na výlučnost. To stačí k tomu, aby bylo empiristické pojetí prokázáno jako možné. Jdeme-li ovšem dál a tvrdíme-li, že empiristický systém konstituce je jediný možný a že apriorismus je neudržitelný, pak se stává realistická interpretace vztahů, vytvořených analýzou, nekritickou a dogmatickou.

Oba dva druhy zkoumání jsou u Locka natolik propojené, že můžeme usuzovat, že si jejich rozdíl nebyl jasně vědom. To vyplývá např. z toho, že jednoduché ideje charakterizuje na jedné straně nemožností jejich dalšího rozkládání a na straně druhé tím, že nemohou být vytvořeny (a ani zrušeny) rozumem (119 n.).²⁴ Tam, kde se jedná o genezi poznatků, mluví Locke způsobem, jako by mu šlo primárně o psychologické vysvětlení. V tomto smyslu označoval Locke svou metodu příležitostně jako „historickou“ (44).²⁵ V rámci tohoto druhu zkoumání by ovšem asi nebylo možné vycházet z izolovaných jednoduchých dat jako „žlutý“, „bílý“, „teplý“, „chladný“ atd., protože předpoklad, že takováto data tvoří geneticky výchozí materiál při vývoji poznání, může být sotva platný.²⁶

Ačkoli Locke skutečně příležitostně mluví také o tom, že smysly zprostředkovávají myslí množství různých vjemů věcí (105),²⁷ v téže

²³ J. Locke, *Esej*, str. 74. – Pozn. překl.

²⁴ Tamt., str. 82. – Pozn. překl.

²⁵ Tamt., str. 39. – Pozn. překl.

²⁶ Na obtíže, které jsou spojené s předpokladem základny jednoduchých idejí, upozornili F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, kap. I; a L. Krüger, *Der Begriff des Empirismus*, passim; srv. též, *The Concept of Experience in John Locke*, str. 74–89.

²⁷ J. Locke, *Esej*, str. 74 n. – Pozn. překl.

souvislosti se vztahuje k idejím jako *žlutý* nebo *teplý* jakožto k výchozímu materiálu poznání. Tam, kde vychází z jednoduchých idejí jako elementů ke konstituci poznání, nemá Locke zjevně na mysli popis způsobu, jak fakticky dospíváme k poznání, protože by se v tomto případě musel vztahovat k vjemům věcí, nýbrž chce vykázt ta data, z nichž lze pochopit poznání obecně. To, že měl Locke tendenci chápat to, co je primární v rámci systematické rekonstrukce, také jako geneticky primární, souvisí s tím, že nerozlišoval dostatečně ostře mezi oběma významy „analýzy“.

Rovněž převádění všech jednoduchých idejí na dva *zdroje poznání*, totiž na vnější a vnitřní pozorování (*sensation a reflection*), lze na jedné straně chápat jako popis způsobu, jak se nám stává přístupný materiál poznání, na druhé straně jako klasifikaci základních dat, z nichž je třeba při rekonstrukci poznání vycházet. Tam, kde se jedná o výstavbu systému konstituce, postupuje Locke konstruujícím způsobem, přestože byl přesvědčen o tom, že se vztahuje výlučně k pozorováním (104).²⁸

5. Jednoduché ideje

Vycházejí z předpokladu, že existují přesně dva zdroje poznání, dospěl Locke k *rozdělení jednoduchých idejí* na (1) ideje, které lze získávat prostřednictvím jednoho smyslu, (2) ideje, které lze získávat prostřednictvím více než jednoho smyslu, (3) ideje, které vznikají na základě reflexe a (4) ideje, které vznikají na základě počítků a reflexe.

Smyslově specifické jednoduché ideje (barev, tónů, vůní, povrchových kvalit atd.) jsou nesčetné a jsou pojmenovány pouze zčásti. Mezi nimi věnoval Locke zvláštní pozornost ideji pevnosti, která sice, jako všechny jednoduché ideje, není definovatelná, ale – kromě rozprostraněnosti, s jejíž výlučnou pomocí se Descartes snažil určit podstatu matérie či hmoty – lze ji chápat jako bytostný znak materiality. Idejemi, které lze získávat více než jen jedním smyslem, jsou

²⁸ Tamt. – Pozn. překl.

„prostor“, „rozprostraněnost“, „tvar“, „pohyb“, neboť tak jako existuje prostor zraku a prostor hmatu, tak existuje také viděný a hmataný tvar atd. Reflexivní ideje (neboli ideje „vnitřního smyslu“) postihují procesy ve vědomí, jakými jsou vnímání či chtění. Jak pomocí počitků, tak také reflexí lze získávat ideje jako „slast“, „existence“, „síla“, „čas“.

Protože nejenom „existence“ či „prostor“, ale ani „červený“, „studený“, „hladký“ atd. neoznačují obsahy, které mohou být dány samy o sobě, je nasnadě domněnka, že pozorovaná data (simple ideas), která mají tvořit základnu pro rekonstrukci poznání, nejsou původní v genetickém smyslu. Spíše jsou tvořena abstrakcí z komplexních částečných idejí, takže ve vztahu ke zkušenostní základně v genetickém smyslu lze konstatovat s F. Kambartelem, že k nim patří pouze ideje posledně jmenovaného druhu.²⁹ Kromě toho je potřeba vzít v úvahu, že je nelze, jak Locke tvrdil, zavádět jakožto jazykově nezávislé prvky.³⁰ Nakonec, lze-li zkušenost pojímat jako zkušenost pojmově a jazykově artikulovanou, musí být zpochybněna pasivita a egocentričnost zdůrazňovaná Lockem ve vztahu k jednoduchým idejím.³¹ Jak zdůraznil L. Krüger, zastával Locke paradoxní pozici v tom, že přijal následující vzájemně neslučitelné předpoklady: (a) všechny jednoduché ideje, které patří ke zkušenostní základně, jsou pasivně registrovanými obsahy pozorování; (b) všechny abstraktní ideje jsou obecné, a tedy vytvořené subjektem; (c) jednoduché ideje jsou abstraktní.³² Přijmeme-li všechny tyto předpoklady, vzniká pro geneticky interpretovaný empiristický systém konstituce poznání nepřekonatelná obtíž.

Pro interpretaci vědeckého poznání je nejdůležitějším a zároveň nejspornějším rozlišením v oboru jednoduchých idejí rozlišení na ideje *primárních* a *sekundárních* kvalit či vlastností, s nímž se Locke setkal v náznaku již u R. Boylea a jiných zástupců tehdejší přírodovědy a které lze vystopovat až do předplatónské filosofie. Okolnost,

²⁹ Srv. F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, str. 26.

³⁰ Srv. L. Krüger, *Der Begriff des Empirismus*.

³¹ Srv. L. Krüger, *The Concept of Experience*, str. 77 nn.

³² Srv. tamt., str. 78.

že se toto na první pohled neproblematické rozlišení na vlastnosti, které přináležejí věcem samým, a na vlastnosti, které jim nelze připisovat nezávisle na pozorování, stalo předmětem dlouho trvajícího sporu, souvisí s Lockovými ne příliš jednoznačnými vyjádřeními k tomuto rozlišení. Vyjadřoval se totiž jednou tak, jako by vlastnostmi věcí byly pouze kvality primární, a nikoli sekundární, které by na rozdíl od primárních měly být považovány výlučně za obsahy vědomí; jindy zase připisoval věcem samým jak primární, tak také sekundární kvality.

Výchozím hlediskem, na jehož základě bylo toto rozlišení provedeno, je podobnost ideje a odpovídajícího objektu. Ideje se potom nazývají „primárními“ tehdy, když odrážejí strukturu věcí, v opačném případě jsou označovány za „sekundární“. Přitom je zjevně aplikován kauzální model vnímání, který se zakládá na předpokladu, že materiální předměty mají korpuskulární strukturu a jsou charakterizovány výlučně kvantitativními určeními, přičemž podráždění, která z nich vycházejí směrem k sensoriu a která lze popsat výlučně pomocí kvantitativních pojmů, vyvolávají v subjektu nekvantitativní počitky barev, tónů, teplot atd., přestože věci samy, resp. je tvořící korpuskule, nejsou barevné, ani nezní, nejsou ani teplé či studené atd. Tento model mohl platit jako dokonale potvrzený především vzhledem k Newtonově teorii barev.

Mnohé Lockovy úvahy o vztahu primárních a sekundárních kvalit ale brání tomu, aby pod „sekundárními kvalitami“ byly chápány čistě subjektivní obsahy představ. Na rozhodujícím místě *Eseje* totiž Locke rozlišil mezi „ideou“ jakožto bezprostředním předmětem vědomí a „kvalitou“ jakožto schopností vytvářet ideje předmětu, který je na myšlení nezávislý.³³ Všechny jednoduché ideje jsou tedy vyvolávány kvalitami věcí a tyto kvality lze rozčlenit na ty, které patří k pojmu tělesa (totiž tuhost, rozprostraněnost, tvar, pohyblivost a klid, jakož i hmotnost, počet a uspořádání částic: 135, 140),³⁴ a na ty, které lze tělesu připsat pouze tehdy, je-li vztaženo k vnímajícímu subjektu. Toto má Locke na mysli, když označuje sekundární kvality

³³ J. Locke, *Essay*, str. 134; srv. *Abstract*, str. 236.

³⁴ J. Locke, *Esej*, str. 95, 100. – Pozn. překl.

jako schopnosti či síly (powers) věci vyvolávat v nás ideje určitého druhu (135, 239, a zejm. 300: „Sekundární kvality jsou síly, jejichž prostřednictvím ... jsou vytvářeny substance různých idejí“). Protože věcem nelze přisuzovat žádná určení kromě rozprostraněnosti, tuhosti, tvaru, hmotnosti, počtu a uspořádání částic, musí být možné „síly“, o nichž zde mluvíme, převádět na tato určení. To znamená, že sekundární kvality jsou kvalitami primárními, pokud je pojmáme jako příčiny představ, které nejsou oněm kvalitám podobné. Proti této interpretaci stojí ale vyjádření, v nichž Locke popírá, že by sekundární kvality byly něčím ve věcech samých (135),³⁵ resp. že by měly objektivní existenci jakožto „pravé“ kvality věcí (137).³⁶ Locke zdůrazňuje, „že nejsou nikde, pokud je necítíme“ (138). Pouze primární kvality se tedy zdají být reálnými vlastnostmi těles, zatímco sekundární kvality jsou věcem pouze imputovány (140).³⁷ Stejným směrem poukazuje i následující Lockův citát: „Kdyby byly smysly natolik ostré, že by dokázaly poznat nejmenší částičky a skutečný stav těles, na němž závisí smyslové vlastnosti, tak by v nás nepochybně vyvolávaly zcela jiné ideje. To, co je nyní žlutou barvou zlata, by zmizelo...“ (301³⁸)³⁹

³⁵ Tamt., str. 95. – Pozn. překl.

³⁶ Tamt., str. 98. – Pozn. překl.

³⁷ Tamt., str. 100. – Pozn. překl.

³⁸ Tamt., str. 188. – Pozn. překl.

³⁹ Již R. Jackson, *Locke's Distinction between Primary and Secondary Qualities*, vyjádřil pochybnosti vůči subjektivistickému pojetí sekundárních kvalit. K téže otázce srv. J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, str. 89 nn., kde jsou proti sobě kladeny oba aspekty Lockova pojetí jako „causal thesis“ a „analytic thesis“ (str. 94 n.). P. Alexander, *Primäre und sekundäre Qualitäten bei Boyle und Locke*, se obrací proti názoru, že v *Essay*, II, VIII, str. 16–21, chtěl Locke dokazovat výpovědi o vztahu primárních a sekundárních kvalit; přednesl spíše hypotézu v návaznosti na Boylea. Proti námitce, že Lockovy domněnky o korpuskulární struktuře těles obsahují neempirické pojmy, které v rámci jeho předpokladů nemohou existovat, autor říká, že Locke nikde netvrdí, že v rozumu nemůže být nic, co předtím nebylo ve smyslech; Locke spíše tvrdí, že ve vědomí nemůže být nic, co by nějak nesouviselo se smyslovými daty. – Taková interpretace by ale Lockovi přisuzovala širší pojem empirismu, než jaký Locke skutečně zastával.

Locke tedy výrazem „sekundární kvalita“ označuje jednou určitý druh idejí a jindy něco ve věcech, co těmto idejím odpovídá, totiž dispozici, spočívající v tom, že dotyčná věc vyvolává v pozorujícím subjektu ideje, jež jí nejsou podobné. Přes tento neurčitý způsob vyjadřování však zastával Locke stále tutéž kauzální teorii idejí. Lockova neurčitost se netýká teorie, nýbrž terminologie, v níž tuto teorii formuluje. Důvod nejednotnosti jeho terminologie spočívá nejspíše v tom, že dispozice věcí označené jako „sekundární kvality“ lze charakterizovat pouze ve vztahu k oněm idejím, k jejichž vyvolání je věc disponována, takže výraz „sekundární kvality“ lze vztáhnout i k těmto idejím. Tak věta „Rumělka je červená“ může nejprve znamenat výpověď: „Rumělka má na základě své korpuskulární struktury schopnost vyvolávat v pozorovateli ideu červené.“ Může ale také znamenat výpověď: „Fenomén zvaný ‚rumělka‘ má určení být červený.“ Nakonec lze tuto větu chápat tak, že říká: „Výrazem ‚rumělka‘ označujeme komplex idejí, k nimž náleží rovněž idea červené.“ V posledním případě je „červená“ jménem ideje a nelze ji již více vztahovat k věci samé. Teorie zapříčiňování idejí fyzikálními, z objektu vycházejícími a jeho korpuskulární strukturou podmíněnými podrážděními je zjevně slučitelná jak s tím jazykovým územ, podle něhož je „červená“ ideou, tak také s oním druhým jazykovým územ, podle něhož „červená“ označuje dispozici věcí vyvolávat představu určité barvy.

6. Složené ideje

Když Locke odpovídá na otázku po původu obsahu rozumu a vědění tak, že tento obsah pochází výlučně ze zkušenosti (104: „from EXPERIENCE“⁴⁰)⁴¹ a „zkušeností“ zde zjevně míní to, co obvykle nazývá „vnímání“ (perception), pokouší se tím současně ukázat, že komplexní ideje, a to i ty, které jsou myslitelně nejvzdálenější od bezprostředního pozorování, jsou vystavěny z jednoduchých idejí

⁴⁰ J. Locke, *Esej*, str. 74. – Pozn. překl.

⁴¹ K Lockovu pojetí zkušenosti srv. J. W. Yolton, *Locke's Concept of Experience*.

(srv. 166).⁴² Vzato geneticky, jsou tedy složené ideje výsledkem činnosti mysli, kterou lze chápat čtverým způsobem jako schopnost (faculty), resp. sílu (power) tvorby idejí: tím, že ideje porovnává, vzájemně odděluje jejich součásti, jednoduché ideje spojuje a provádí abstrakce.

Protože je zjevně nemožné prozkoumat všechny komplexní ideje v tom směru, zda je lze zcela převádět na jednoduché ideje, musíme se pokusit je roztrždit, abychom zjistili, zda je možné redukovat na jednoduchá data třídy komplexních idejí. Rozdělení na ideje *substancí*, ideje *modů* a ideje *relací* vypadá na první pohled libovolně; mohlo ale být učiněno na systematickém základě. Locke mohl vyjít ze vztahu subjektu a predikátu v kategorických soudech a dospět k tomu, že subjektu odpovídá substance a predikátu určení substancí. Jednomístné predikáty vyjadřují určení nějaké věci (mody), více-místné vyjadřují určení, která postihují relace více věcí.

Vzhledem k substancím, modům a relacím je tedy třeba zkoumat otázku převoditelnosti komplexních idejí na jednoduché. Jelikož jsou ideje *partikulárních substancí* pojímány jako komplexy idejí relativně konstantních vlastností, mohl Locke prohlásit redukci komplexu na jeho součásti za principiálně proveditelnou. (Obtíže, s nimiž je spojena idea *substance obecně*, budeme zkoumat později). Ideje *modů* (tj. afekcí substancí) jsou podle Locka spojením vícera idejí. Jsou-li spojené ideje stejnorodé, mluvíme o jednoduchých modech, jsou-li různorodé, jedná se o smíšené mody. V obou případech je jasné, že otázku převoditelnosti na jednoduché ideje lze zodpovědět pozitivně. Méně jasná je Lockova úvaha ohledně relací. Ideje *relací* předpokládají pohled mysli od jedné ideje směrem k druhé, která je kladena vedle první (319).⁴³

Srovnáním ale věci nepřestanou být různé, stejně jako je naopak relace něčím, co přesahuje věci nacházející se v relaci; projevuje se to tím, že tatáž relace může být mezi různými věcmi. Není obsažena ve věcech, nýbrž je něčím, co k věcem přistupuje. Ideje prvků relací tedy nejsou materiálem, nýbrž pouze podnětem k ideji relace. I když

⁴² J. Locke, *Esej*, str. 118. – Pozn. překl.

⁴³ Tamt., str. 196. – Pozn. překl.

jsou ideje prvků relací převoditelné na jednoduché ideje, neznamená to, že totéž platí o idejích relací, které mezi prvky relací existují. Protože ideje relací nejsou podle Locka základními idejemi a protože nejsou převoditelné na ideje prvků relací, nezdá se, že by v rámci Lockových předpokladů mohly být pojaty jako empirické ideje, přestože je Locke jako takové popisuje.

Vedle partikulárních existují také *obecné ideje*, jejichž tvorba – kromě skládání, porovnávání a vytváření vztahů mezi idejemi – se v podstatě zakládá na abstrakci. Abstrakce spočívá v tom, že z partikulárních idejí, které pocházejí z partikulárních věcí, činí mysl obecné ideje tím, že je pojímá odděleně od ostatních věcí a okolností reálné existence (jako jsou čas, místo atd.) a že z nich činí reprezentanty všeho toho, co je s nimi sourodé (159).⁴⁴ Toto pojetí lze ale udržet pouze tehdy, jestliže buď přijmeme, že jsou věci stejnorodé proto, že jejich ideje obsahují obecné pojmové prvky, nebo vyjdeme z toho, že obecné ideje nejsou vystavěny z jednoduchých, nýbrž že jsou vzorem, jehož pomocí ideje pořádáme.⁴⁵ Jak pojmově realistic-ký, tak také aprioristický výklad překračuje rámec Lockova redukcionistického empirismu. Kromě toho lze uvažovat o tom, že při tvorbě abstraktních idejí hrají určitou roli jazykové souvislosti, stejně jako u komplexních idejí obecně musí být *jazyk považován za podmínku* přinejmenším možnosti tvořit je jako jasné ideje. Locke to prohlásil výslovně o idejích relací (320), ale předpokládal to rovněž o modech a substancích. Netvrdil sice, že tvorba komplexů jednoduchých idejí je možná pouze pomocí slov, ale přece jen viděl význam, který náleží jazykovým výrazům při zajišťování výsledku kombinace idejí.

Vezmeme-li v úvahu, že všechny ideje, které Locke označuje jako jednoduché, jsou abstraktní, a budeme-li je spolu s Lockem považovat za výsledek abstrahující činnosti mysli, naskytá se otázka, jakým právem jsou považovány za základní ideje. V tomto smyslu platí námitky, které přednesli F. Kambartel a L. Krüger: protože abstrakce vychází z partikulárních komplexních idejí – tj. z idejí např. bílých

⁴⁴ Tamt., str. 112 n. – Pozn. překl.

⁴⁵ F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, str. 34 n.

věcí, nikoli z ideje *bílé* –, patří ke zkušenostní základně tyto ideje, a nikoli ty ideje, které Locke nazval jednoduchými.⁴⁶ S podobnou intencí poukázal L. Krüger na to, že ideje, které Locke chápe jako jednoduché, jsou podmíněné jazykově, čímž vstupuje do hry intersubjektivní výkon stanovování jazykového úzu.⁴⁷ Tyto námitky postihují každý pokus vysvětlit celek věděni geneticky z jednoduchých dat.

Detailní zkoumání komplexních idejí ve druhé knize *Eseje* zde nemusíme dále sledovat; postačí, když zdůrazníme některé zvlášť významné body. Pozornost zasluhuje např. to, že Locke neidentifikoval jednoduchý modus „prostor“ (ve smyslu „prostorové rozsáhlosti“) s podstatou materiálních věcí, a proto mohl na rozdíl od Descarta vidět možnost, ba nutnost vakua (175 nn.).⁴⁸ Otázce, zda je prostor něčím substanciálním, či akcidentálním, se vědomě vyhýbal (174). Protože „nekonečno“ pojímal ve smyslu indefinitního nekonečna a pozitivní nekonečno považoval za nemyslitelné, mohl pojímat nezměrný prostorový (a analogicky také časový) úsek (immensity) jako modus vytvořený v myšlení (168).⁴⁹ V oboru modů vědomí zkoumal Locke ideje *vnímání, vzpomínání, slasti a strážně, lásky a nenávisti* atd. Na rozdíl od Descarta pojímal myšlení jako akt, nikoli jako bytostný atribut Já. *Smíšené mody* (jako např. „krása“ jakožto komplex představ barevných, tvarových atd., jako „závazek“, „lež“ atd.) vděčí podle Locka za svou jednotu aktu myšli, jímž je mnohost různorodých idejí spojována. Příklady, které Locke uvádí, patří mimochodem z větší části do oboru morálky a práva.

Zvláštní problém představují Lockova vyjádření k ideji *substance* *obecně*.⁵⁰ Na rozdíl od idejí partikulárních substancí jde o ideu nepo-

zorovatelného substrátu takových komplexů modů, které jsou pojímány jako něco jednotného, protože se nazývají *jedním* jménem (295).⁵¹ Idea substance je vždy temná a zmatená; Locke dokonce naznačuje, že „substance“ je označením něčeho fiktivního, když srovnává představu substance s představou obrovského slona, resp. gigantické želvy, kteří podle indické mytologie nesou zeměkouli (175, 296). Výraz „substance“ označuje pouze „něco neznámého“ (95); protože tomuto výrazu neodpovídá žádná jasná a rozlišená idea (196), musí být považován předpoklad substance za výmysl (175). To je z empirického stanoviska zcela konsekvtní, protože o něčem, co vůbec neznáme (podle Locka jsme „perfectly ignorant of it“), nemůžeme mít nejenom rozlišenou, nýbrž vůbec žádnou představu. V tomto smyslu Locke prohlašuje, že od ideje substance jsme vzdáleni tak, jako bychom o ní vůbec nic nevěděli (306). Tak snadno se ale od jedné z fundamentálních idejí tradiční ontologie nedokázal oprostít. Svůj postoj oslabil tím, že popřel pouze existenci *jasné* ideje substance, tuto ideu jako temnou a zmatenou ale uznal. Zmíněné vyjádření o substanci jakožto o „něčem neznámém“ nechává Locke proto ve čtvrté knize *Eseje* padnout a spokojuje se se zjištěním, že o onom předpokládaném substrátu nemáme žádnou partikulární, rozlišenou a pozitivní ideu (95).

Od ideje substance obecně odlišoval Locke ideje *partikulárních substancí* (jako např. ideu zlata). Tyto ideje jsou komplexy jednoduchých idejí, které jsou vztaženy k neznámému základu své jednoty (298), a obsahují proto ideu substance obecně. Ideje partikulárních substancí jsou nejenom komplexy modů, nýbrž obsahují také představu vztahu těchto modů k silám, které se v modech vyjadřují, a představu konstitutivního principu, který má být zodpovědný za souvislost bytostných vlastností určité substance. „Substance“ v tomto smyslu odpovídá zhruba tomu, co se tímto výrazem rozumí v chemii. Je-li např. „zlato“ nazýváno substancí, pak tím na jedné straně míníme něco, co má určitou hustotu, určitou specifickou hmotnost, určitou barvu atd., na druhé straně tím ale míníme také ne-

Martha Brandt Bolton, *Substance, Substrata and Names of Substances in Locke's 'Essay'*.

⁵¹ J. Locke, *Esej*, str. 182 n. – Pozn. překl.

⁴⁶ Tamt., str. 25 n.

⁴⁷ L. Krüger, *The Concept of Experience*, str. 77.

⁴⁸ J. Locke, *Esej*, str. 124. – Pozn. překl.

⁴⁹ Tamt., str. 119. – Pozn. překl.

⁵⁰ P. Alexander, *Locke über Substanz-im-Allgemeinen*, in: *Ratio*, 22, 1980, str. 97–112; 23, 1981, str. 1–19, kde je zohledněno Lockovo pojetí substance v *Eseji* a ve sporu s Stillingfleetem. Tato interpretace se ubírá střední cestou: substance obecně není ani něčím nepoznatelným, ani reálnou podstatou. Autor poukazuje na Boyleův význam pro Lockovy názory. Srv.

přímo pozorovatelnou korpuskulární strukturu, jejímž důsledkem je, že zlato vykazuje zmíněné vlastnosti. Zatímco pojem „substance obecně“ patří do ontologie, vychází pojem partikulární substance vstříc přírodovědeckému myšlení, s nímž byl Locke úzce svázán.

V oboru relačních idejí zasluhují zvláštní pozornost „příčina“ a „identita“. Problému *identity* se Locke chopil, protože doufal, že svým zkoumáním dokáže vyřešit zároveň problém individuace, který hrál velkou roli v tradiční ontologii. Za tímto účelem rozdělil tento problém na dva dílčí problémy: (1) na otázku, za jakých podmínek hovoříme o identitě nějaké věci v různých časových okamžicích, Locke odpověděl, že o nějaké věci říkáme, že je v rámci nějakého časového intervalu tatáž, má-li ve všech okamžicích tohoto intervalu tytéž vlastnosti (328). (2) Na otázku, co znamená výraz „identita věci se sebou samou“, Locke prohlásil, že tento výraz znamená, že něco mělo pouze *jeden* začátek, tj. že to začalo existovat v určitém časovém okamžiku, na určitém místě v prostoru. Na otázku, v čem spočívá princip individuace (tj. důvod toho, že něco je individuálním jsoucnem), lze tedy odpovědět takto: v existenci samé, protože s ní je dána prostoro-časová určitost nějaké věci.

Kromě tohoto ontologického problému chtěl vyřešit rovněž problém *identity osobnosti*, přičemž na jedné straně bylo třeba odmítnout způsob řešení racionalistické substanční metafyziky, na straně druhé bylo třeba dostát etickému, resp. právnímu pojmu osoby (jakožto zodpovědnému subjektu, jemuž je přičítáno jednání). Předpoklad substance duše, která přetrvává v čase, není podle Locka pro vysvětlení identity osoby ani dostatečný, ani nutný. Není (a) dostatečný, neboť je myslitelné, aby tatáž substance duše, jak se předpokládá například v nauce o putování duší, byla postupně v základu různých vědomých osobností. Není (b) nutný, neboť jej lze bezrozporně nahradit předpokladem většího množství postupně existujících duchovních substancí, z nichž každá předává své vlastnosti nějaké následující a přestává existovat právě v tom okamžiku, v němž následující substance existovat začíná. V tomto případě by existovala prožívaná jednota osoby bez jednoty substance duše. Nelze-li ale převádět identitu Já na identitu spirituální substance, pak podle Locka zbývá pouze to východisko, že ji určíme jako jednotu sebevědomí (340). Vše, co je spojeno se sebevědomím

(jmenovitě jde o jednání), chápeme jako náležející k téže osobě (341; 343 n.).⁵²

Lockův pokus vyřešit problém identity Já nelze chápat jako úspěšný. Na jedné straně nemůže pouhé vědomí, které doprovází rozmanitost psychických procesů, tyto procesy konstituovat jako akty Já, tj. nemůže zakládat sebevědomí. Na druhé straně nemůže paměť vysvětlit jednotu osoby v plynutí času, neboť abychom si mohli vzpomenout na minulé zkušenosti jako na své vlastní, museli jsme je již určit jako zkušenosti téhož Já, které si nyní vzpomíná.⁵³ Toto pojetí je navíc zatíženo paradoxy. Když si například dospívající vzpomíná na jisté události ze svého dětství, na které, až bude dospělý, zcela zapomene, avšak bude si moci vzpomínat na svůj stav dospívajícího, pak by to v rámci Lockových předpokladů znamenalo, že dítě a dospívající jsou sice tatáž osoba, a stejně tak dospívající a dospělý, ale nikoli dospělý a dítě.⁵⁴ Podobný paradox můžeme nalézt i v otázce, nakolik lze nějaké jednání považovat za jednání dané osoby. Podle Locka to lze jen do té míry, po kterou sahá vědomí osoby. Je-li někdo zodpovědný pouze za ta jednání, která patří k jeho rozumové osobnosti, a je-li tato určena jednotným vědomím, pak by jej nebylo možno volat k zodpovědnosti za něco, na co si nevzpomíná, nebo co provedl ve stavu opilosti či v jiných stavech omezeného vědomí. Ve skutečnosti se ale soudy v takových případech neptají na jednotu osoby ve zmíněném smyslu, nýbrž na jednotu člověka, která může být jakožto jednota prostorově a časově určené bytosti zjištěna i nějakou třetí osobou, zatímco jednota osoby jakožto jednota založená v sebevědomí je s jistotou prožívána pouze jí samou. Kdyby rozsudky měly být považovány za spravedlivé pouze tehdy, kdyby se zakládaly na přičítání jednání osobám, a nikoli konkrétním lidem, tak by

⁵² Toto pojetí bylo považováno za světonázorově problematické. Srv. R. C. Tennant, *The Anglican Response to Locke's Theory of Personal Identity*, str. 73–90, kde je toto pojetí označeno za protikřesťanské. Lockovo pojetí osobní identity zpochybňovalo v očích jeho kritiků nauku o nesmrtnosti.

⁵³ J. L. Mackie, *Problems from Locke*, str. 179 n.

⁵⁴ Srv. Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, str. 352 (pravděpodobně v návaznosti na Berkeleyův spis *Alciphron*).

byly s jistotou spravedlivé pouze soudy boží, zatímco soudy pozemské spravedlnosti by bylo možno označovat za spravedlivé vždy pouze s určitým stupněm pravděpodobnosti. Přestože Locke označoval pojem osoby (který je podle něj totožný s pojmem Já) výslovně za soudní pojem, nestačí tento pojem právě vzhledem k přičitatelnosti jednání na to, na co stačit má.⁵⁵

Nesmíme ale přehlížet, že souvislost mezi osobou a duší nechtěl Locke zrušit zcela.⁵⁶ Ačkoli argumentoval tím, že vysvětlit prožívající jednotu osoby odkazem na substanci duše nepřináší to, co zastánci tradované metafyziky duše očekávali, pak tím v žádném případě nechtěl popřít, že vědomé Já má v základu substanci. Chtěl pouze zdůraznit, že substanční základ vědomí je co do své podstaty stejně nepoznatelný jako každá jiná partikulární substance, přestože o své vlastní existenci máme intuitivní jistotu. Považoval dokonce za pravděpodobné, že vědomému Já odpovídá spirituální substance, aniž by tím ale chtěl vyloučit, že to, co myslí, by mohlo být něčím materiálním. To již stačilo k tomu, aby mu byl příležitostně předhazován materialismus. Tímto směrem poukazovala již kritika Locka od Edwarda Stillingfleet, biskupa z Worcesteru (1635–1699). Locke polemizoval s jeho spisem *Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* (1696) v obsáhlém dopise. Stillingfleet odpověděl a Locke reagoval replikou. Biskupova další odpověď přiměla Locka k druhé replice, v níž řekl na jaře roku 1698 v této záležitosti poslední slovo. Locke nepřipustil žádnou pochybnost o tom, že kategorii substance považuje za nepostradatelnou, přestože trval na tom, že nemáme jasnou ideu „substance obecně“. Pokud jde o substanci odpovídající Já, Locke prohlásil, že ze zkušenostní skutečnosti, totiž že myslíme, spolu s nemožností připsat myšlení samostatné bytí, vyplývá nutné spojení mezi myšlením a jeho nositelem, resp. subjektem, jemuž myšlení inheruje (IV,33: „a support or subject of inhesion“). Protože se jedná o myslící substanci, lze ji označit za mysl,

⁵⁵ Srv. U. Thiel, *Locke's Concept of Person*, str. 181–192; dále H. E. Allison, *Locke's Theory of Personal Identity*.

⁵⁶ Anthony Flew, *Locke and the Problem of Personal Identity*, str. 155–178, viděl rozhodující Lockovu chybu v myšlence, že osoba je něčím netělesným. Locka kritizoval ze stanoviska závislého na Wittgensteinovi.

aniž by bylo vyloučeno, že by této substanci mohla přináležet také jiná určení (modifications), jako např. tuhost. Locke připustil, že nemůže zcela jednoznačně dokázat imaterialitu myslícího subjektu; ale považoval ji za „nanejvýš pravděpodobnou“ (tamt.). Nezabavil však Stillingfleet přesvědčení, že takové pojetí substance má dalekosáhlé světonázorové důsledky, které v očích jeho kritiků vedou do blízkosti Tolanda a unitaristů (srv. IV,4; 102 nn.).

Druhá idea relace, na kterou je třeba obzvláště poukázat, je idea *kauzality*, tj. vztahu příčiny a účinku. Problematiku kauzality nepojal Locke zjevně s toutéž naléhavostí jako jeho následovníci, zejména Hume, protože idejím příčiny a účinku věnuje jen velmi krátkou kapitolu, ve které se tyto ideje pokouší převést na pozorování, že kvality či substance začínají existovat na základě působení (operation) jiných věcí (324). Ačkoli je zde nasnadě podezření, že se jedná o definici v kruhu – v pojmu působení se zdá být idea kauzality již obsažena –, byl Locke pevně přesvědčen o empirickém charakteru pojmu zapříčinění, jak ukazuje jeho ujišťování, „že pojem (notion) příčiny a účinku pochází z idejí, které přijímáme vnímáním a reflexí, a že tato relace [tj. kauzality] ... je s nimi koneckonců zajedno“ (325: „terminates at last in them“). Problematický je rovněž Lockův předpoklad, že nevíme, jak (fyzické či psychické) síly vykonávají svou působnost. Nevíme-li ale, jak jsou účinky vytvářeny, pak nelze nahlédnout, proč si máme vytvářet ideje příčiny a účinku z pozorování předpokládané působnosti věcí.

7. Realita a adekvátnost idejí

Rozlišení jasných a temných, resp. rozlišených a konfúzních idejí, které hrálo velkou roli u zástupců racionalismu, je pro Locka méně důležité. Na rozdíl od kartesiánů totiž v rámci jeho předpokladů neplatí konfúzní či temné ideje *ipso facto* za diskreditované. Lockovo rozlišení idejí na reálné a nereálné (fantastické, chimerické), resp. na adekvátní a neadekvátní, se v rámci jeho teorie poznání naproti tomu týká rozhodující otázky poměru idejí a archetypů idejí, resp. otázky fundace idejí v přírodě (srv. 372).

Idea se nazývá *reálnou* v Lockově smyslu tehdy, je-li konformní se svým vzorem, a to znamená, jsou-li všechny její elementy přifa-

zeny bytostným vlastnostem odpovídajícího předmětu. K tomu, aby bylo možno nějakou ideu označit za „reálnou“, není nutné, aby také všem (bytostným) vlastnostem nějaké věci odpovídaly elementy ideje této věci. V takovém případě by idea reprezentovala svůj vzor *úplně*. Když je splněna i druhá podmínka, nazývá se idea podle Locka „adekvátní“. Zatímco tedy reálná idea odráží *jisté* bytostné vlastnosti nějaké věci, jsou adekvátní ideou odráženy *všechny* bytostné vlastnosti. Pojem adekvátní ideje je tedy užší než pojem reálné ideje: Všechny adekvátní ideje jsou reálné, ale ne všechny reálné ideje adekvátní.

(a) *Jednoduché ideje* jsou podle Locka jak reálné, tak i adekvátní. Jejich realita vyplývá z předpokladu, že ideje věcí jsou vyvolávány právě těmito věcmi, takže musí být přiřazeny těm silám ve věci, na nichž kauzálně závisejí. Jednoznačným přiřazením, které je zde zmíněno, nemusí být podobnost. V případě idejí sekundárních kvalit nelze totiž předpokládat žádný vztah podobnosti (372 n.). Jednoduché ideje jsou podle Locka rovněž adekvátní, protože přiřazení ideje a věci bylo učiněno Bohem (375). Tato teze může platit jako obdoba kartesiánského principu *veracitas divina*, však s tím důležitým rozdílem, že u Locka mají být garantovány jednoduché ideje, a nikoli, jako u Descarta, obecné věty. Lockův pokus položit absolutně jistý základ poznání a odvolávat se přitom k Bohu ukazuje, že stejně jako zastánci racionalismu zůstal pevně spjat s ideálem definitivního vědění. Zároveň provedl teleologickou úvahu, když tvrdil, že jednoduché ideje musí být reálné, protože jinak bychom se nedokázali vynaznat v realitě způsobem, který chtěl Bůh.

(b) *Smíšené mody a relace* jsou reálné za předpokladu, že jsou bezrozporné (373). Protože nejsou intendovány jako obrazy věcí,⁵⁷ nýbrž jsou to vzory (archetypy) vytvořené myslí, které slouží řádu věcí (376 n.), jsou ideje modů rovněž adekvátní. Je však třeba vzít v úvahu, že pojmy „adekvátnost“ a „realita“ neznamenaají ve vztahu k modům totéž, co ve vztahu k jednoduchým idejím, protože na rozdíl od nich nejsou ektypickými (obrazovými) idejemi. Při-

⁵⁷ Martha Brandtová Boltonová, *Substance*, str. 496, má za to, že se ideje smíšených modů a relací odlišují od idejí substancí tím, že je nelze pojímat jako obrazy něčeho.

měřenější by bylo říci, že nemohou být nereálné a neadekvátní, a to proto, že rozlišení reálného a nereálného, resp. adekvátního a neadekvátního, ve výše vyloženém původním smyslu na ně není vůbec aplikovatelné.

(c) *Ideje partikulárních substancí* mohou být reálné, ale ne adekvátní. Reálné jsou tehdy, jestliže jednoduché ideje, z nichž sestávají, jsou vzájemně spojené tak, jako jsou vzájemně spojené odpovídající bytostné vlastnosti věcí, o jejichž ideje se jedná (374).⁵⁸ Všechny jsou ale neadekvátní, protože u žádné ideje nějaké partikulární podstaty nemůžeme vznášet nárok na to, že úplně odráží reálnou podstatu (real essence) nějaké substance, např. zlata,⁵⁹ a to tak, abychom mohli odvozovat všechny vlastnosti této substance z jejího pojmu. Výraz „reálná podstata“ znamená u Locka charakteristické uspořádání částic nějaké substance. V 17. století se ovšem nedalo zjistit, jakou korpuskulární strukturu má nějaká látka a jaká je velikost, tvar a poloha jejich částic. Protože to, co tvoří reálnou podstatu substance, se dalo pouze odhadovat, musela být možnost adekvátních idejí substancí popřena.

Vezmeme-li v úvahu, že v přírodních vědách se provádějí soudy o partikulárních substancích, zatímco soudy matematiky a praktické filosofie (etiky a nauky o přirozeném právu) se týkají smíšených modů a relací, pak zjistíme, že v nich, ale nikoli v přírodních vědách, existují soudy, které se zakládají na adekvátních ideách. Pouze matematické a etické vědění může být absolutně jisté; soudy přírodních věd jsou naproti tomu principiálně vždy hypotetické. Jak vidíme, racionalistická koncepce vědy zůstává v platnosti pře-

⁵⁸ R. S. Woolhouse, *Locke, Leibniz, and the Reality of Ideas*, str. 193–207, vysvětlil „realitu idejí“ jako jejich doložitelnost příkladem (str. 194: „the possibility of being instantiated“). Uvádí místa, která mají ukazovat, že Locke u substancí, ale nikoli u modů, považoval možnost jejich doložitelnosti příkladem za dostatečnou k tomu, aby byly určeny jako reálné. Podle jeho názoru jsou mody čistě formální pojmy, substance jsou naproti tomu formální a materiální.

⁵⁹ Srv. J. Locke, *Essay*, str. 546: „Neboť neznáme ani skutečnou konstituci částí, na nichž závisejí kvality (substance), a ani nedokážeme, i kdybychom je dokázali poznat, odhalit nutné spojení mezi nimi a konstitucí sekundárních kvalit.“

devším v praktické filosofii a v matematice, však nikoli v oboru přírodovědy.

8. Vědění a mínění

„Vědění“ (knowledge)⁶⁰ Locke definoval jako „vnímání sepětí a shody nebo neshody a opaku, kterýchkoli z našich idejí“⁶¹ (525), což se zdá poukazovat k tomu, že Locke zastával koherenční pojetí pravdy. Proti tomuto výkladu ale stojí Lockovo tvrzení: „Jestliže by bylo pravda, že veškeré poznání [vědění] spočívá pouze ve vnímání shody či neshody našich vlastních idejí, byly by vidiny blouznivce i zdůvodňování uvážlivého člověka rovným dílem nepochybné. Nezáleží na tom, jak je tomu s věcmi; stačí, aby si člověk uvědomil pouze shodu u svých vlastních výtvorů obrazotvornosti a aby se v souladu s tím i vyjadřoval, a pak je toto vše pravda, jistota.“⁶² (563).

Protikladná vyjádření o povaze vědění se zjevně týkají dvojího vědění, totiž na jedné straně skutečnostního vědění, na druhé straně vědění matematického a etického. Pouze v druhém případě spočívá vědění v uchopování vztahů mezi idejemi. To, že se zde Locke neptá na vztah idejí a věcí, lze vysvětlit tak, že ideje přicházející v úvahu nejsou zobrazeními, nýbrž praobrazy (565 n.). V případě skutečnostního vědění vzniká naopak otázka objektivní platnosti soudů. Jedná-li se o „pravé poznání věcí“ (true knowledge of things) (10), pak již nejde pouze o vztahy mezi idejemi, nýbrž o vztahy mezi idejemi – které jediné jsou zakoušeny bezprostředně (525) – a věcmi. Tomu, „kdo zkoumá realitu věcí“ (563), je vědění, které se týká pouze vztahů mezi obsahy vědomí, k ničemu. V případě skutečnostního vědění musí být ukázáno, zda a jakým způsobem mohou být soudy objektivně platné. Podle Locka může být objektivní platnost předpo-

⁶⁰ K Lockově teorii poznání lze kromě toho odkázat na knihu G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, kap. IV, str. 181–274, a R. W. Woolhouse, *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*.

⁶¹ J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, str. 300. – Pozn. překl.

⁶² Tamt., str. 316 n. – Pozn. překl.

kládána tehdy, obsahují-li soudy výlučně reálné ideje. Tím je zřejmé, že obor toho, co lze vědět, nemůže být širší než obor bezprostřední zkušenosti daný vnímáním a reflexí. V rámci tohoto oboru může vědění existovat, ale nemusí se vyskytovat všude, kde existují ideje, protože nelze v žádném případě prohlédnout všechny vztahy v rámci skutečnosti.

Locke bez ohledu na obdiv, který choval k Newtonovi, nechtěl přiznat větám jeho fyziky, resp. soudobé fyziky obecně, charakter vědění v přísném slova smyslu, tj. charakter definitivního skutečnostního vědění. Fyzikální věty jsou pro něj principiálně vždy hypotetické. Je-li nějaká výpověď o skutečných věcech, resp. partikulárních substancích, formulována s nárokem, že vyjadřuje vědění v přísném slova smyslu, pak je dokonce – vzhledem k tomuto nároku – chybná.

Na rozdíl od víceméně pravděpodobného mínění (537) existuje vědění – jakožto skutečnostní vědění v přísném slova smyslu – pouze jako vědění o existenci vlastního Já s jeho obsahy vědomí a jako vědění o Bohu. V prvním případě se jedná o *intuitivní*, ve druhém případě o *demonstrativní* vědění. V jasné návaznosti na Descarta Locke prohlásil: „Myslím, přemýšlím, cítím slast a bolest; může toto vše být pro mě evidentnější než má vlastní existence? I kdybych zpochybnil vše ostatní, nechává mě tato pochybnost vnímat mou vlastní existenci ... Jestliže vím, že pochybuji, pak mám právě tak jistý vjem existence pochybující věci, jako mám jistý vjem té myšlenky, kterou nazývám ‚pochybnost‘“ (618). Rovněž přesvědčení o dokazatelnosti boží existence je v podstatě ještě racionalistické.⁶³ Jak u intuitivního, tak také u demonstrativního vědění se jedná o skutečnostní vědění, tedy o vědění na základě ektypických pojmů, a nikoli, jako u matematického a etického vědění, o vědění na základě archetypických pojmů, u něhož nelze otázku objektivní platnosti vůbec klást. Obor definitivního skutečnostního vědění je ale u Locka velmi omezený, protože postihuje pouze existenci Já – a nikoli například podstatu myslí – a existenci

⁶³ Ontologický důkaz boží existence Locke ovšem odmítal. Srv. *Deus. Descartes' Proof of a God from the Idea of Necessary Existence, Examined* (1696), in: P. King, *The Life and Letters of John Locke*, II, str. 134 nn.

Boha. Již *demonstrativní vědění* o existenci věcí, které jsou na myšlení nezávislé, není podle Locka absolutně jisté. To, že existuje skutečnost „za“ idejemi, nelze tedy podle Locka – podobně jako podle F. Brentana či K. Poppera – přísně dokázat, lze to pouze s velkým stupněm pravděpodobnosti tvrdit.

Od skutečnostního vědění odlišoval Locke *vědění o axiómech*, které je sice nutně pravdivé, ale obsahově prázdné. Axiómy jsou – formulovány v novější terminologii – analytické věty, jejichž pravdivost lze tvrdit na základě vztahů mezi pojmy, které se v nich vyskytují. Přestože jsou axiomy významné při systematickém předvádění poznatků a při objasňování logických souvislostí, netvoří nikdy základnu pro poznávání skutečnosti. Proto nehrají žádnou roli ani při budování základu reálných věd. To se podle Locka ukazuje jasně v základech Newtonových *Principia*: „Pan Newton ve své knize, která si zaslouží velkou chválu, dokázal různé výroky, které znamenají mnoho nových pravd dříve světu neznámých, které jsou dalším pokrokem v matematickém poznání; avšak k tomu, aby je odhalil, mu vůbec nepomohly obecné výchozí pravdy typu ‚Co je, je‘ nebo ‚Celek je větší než část‘ apod.“⁶⁴ (599)

Principy přírodních věd nejsou, na rozdíl od axiómů, evidentní. Evidentnost axiómů je vykoupena jejich obsahovou prázdnotou; naproti tomu obsahové věty nejsou nikdy evidentní. Zejména přírodovědecké výpovědi o zákonitostech se nezakládají na evidentním vhledu do podstaty věcí, nýbrž na pozorování a zobecňování. Protože nedokážeme nahlédnout důvod pravidelnosti průběhu událostí v přírodě, kterou předpokládáme při induktivním zobecňování (559), neexistuje principiálně možnost zjistit, zda nějaká výpověď o zákonitostech odráží podstatu skutečnosti. Locke ale současně zdůrazňuje, že vzhled do podstaty věcí není nutný k tomu, abychom mohli formulovat přírodní zákony. Pokud se ve vědeckých větech vyskytují smíšené mody a relace, nemají funkci zobrazovat něco reálného, nýbrž slouží pouze k uspořádání daností. To platí například pro princip gravitace, protože „gravitace“ – vyjádřeno moderně – je hypotetický konstrukt.

Jelikož hypotetické poznání skutečnosti, které je podle Locka obsaženo v přírodních vědách, není dokonalým věděním, nepotřebuje metafyzické oprávnění, které nárokovali zastánci racionalismu pro jimi postulované, absolutně jisté poznání skutečnosti. Locke zkoumá pouze jeho vznik a snaží se je vysvětlit psychologicky v rámci *teorie asociace idejí*. Skutečnost, že představy jsou za určitých podmínek vzájemně asociovány, Locke neobjevil, ale vyslovil ji natolik jasně, že z jeho úvah v 23. kapitole II. knihy (která byla připojena ke 4. vydání *Eseje*) vzešly rozhodující podněty pro rozvoj asociativní psychologie. „*Asociaci*“ Locke rozuměl ne-logický vztah představ, který je podmíněný zvykem. Opakování téhož spojení počitků má za následek, že je určitým způsobem předurčen pohyb životních duchů (jakožto předpokládaných nositelů nervových procesů) (396). Protože skutečnost, že ideje jsou asociovány, se nezakládá na logických vztazích mezi idejemi, nelze asociativně podmíněné způsoby chování ovlivňovat výzvami k rozumovým vhlédům (389).

Přestože Lockovi šlo v uvedené kapitole *Eseje* primárně o to, představit *asociaci idejí* jakožto zdroj rozporů, emocionálních averzí, fanatismů atd., nesmí být role asociativní teorie v Lockově filosofii omezována na tuto oblast. Je třeba ji brát v potaz rovněž při vysvětlování vzniku určitých komplexních idejí a při výkladu souvislosti idejí a jazykových znaků,⁶⁵ protože rovněž zde hrají svou roli spojení na základě zvyku.

Asociativní teorii dále rozvíjel Hartley a Priestley. David Hartley (1705–1757) ve spisech *Conjecturae quaedam de motu sensus et idearum generatione* (London 1746) a *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* (I–II, London 1749) dával do souvislosti spojení idejí s fyziologickými souvislostmi, a proto se domníval, že může připisovat psychickým procesům tutéž nutnost jako procesům mechanickým. Nezašel ovšem tak daleko, že by počitkové procesy redukoval na mechanické procesy v nervovém systému, jak to v téže době činil La Mettrie. Joseph Priestley (1723–1804) zdůrazňoval závislost psychických procesů na proce-

⁶⁴ J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, str. 331. – Pozn. překl.

⁶⁵ Srv. J. Locke, *Essay*, str. 407: „Spojení mezi hláskou a příslušnou ideou se používáním upevňuje natolik, že při slyšení daného slova se okamžitě vynořuje idea.“

sech v mozku, a to bez ohledu ke svému základnímu deistickému postoji a víře v nesmrtnost duše. Mluví-li se v souvislosti s jeho psychologíí o „materialismu“, pak nelze přehlédnout, že se jednalo o pojetí na základě hylozoistického pojmu matérie či hmoty. Síla, v níž Priestley spatřoval podstatu matérie, se podle jeho názoru neprojevuje pouze ve fenoménech přitažlivosti a odpudivosti, nýbrž také v psychických jevech. Proto Priestley neviděl žádný nepřekonatelný protiklad mezi psychickým a fyzickým a mohl požadovat, aby byla psychologie pojednávána jako součást fyziologie.

9. Ideje a slova

Locke, jak sám naznačuje, nejprve zamýšlel přejít od II. knihy rovnou k úvahám v rámci teorie poznání, které jsou obsaženy v IV. knize *Eseje*.⁶⁶ Smíme se proto domnívat, že III. kniha, která pojednává o charakteru jazykových znaků, jejich významu, druzích, zneužívání a opravách tohoto zneužívání, obsahuje nejmladší vrstvu myšlenek jeho teorie poznání. Teprve když bylo Lockovi jasné, jak úzká je souvislost mezi idejemi a slovy, rozhodl se podrobně se zabývat „povahou, používáním a významem jazyka“ (401; *Abstract*, 256).

Podle Locka získávají jazykové výrazy význam (signification) tím, že jsou to znaky idejí.⁶⁷ Bez tohoto vztahu nejsou artikulované hlásky ničím jiným než zvukem (405). Tak jako mohou být bezprostředním objektem vědomí pouze ideje, tak mohou slova přímo označovat pouze ideje, nikoli něco „za“ nimi. Jejich funkce spočívá v tom, že tvoří buď znaky ke sdělování (pro posluchače), nebo znaky k označování (pro mluvčí nebo pro ty, kdo myslí v rámci

⁶⁶ Srv. J. Locke, *Essay*, str. 488.

⁶⁷ Proti tomu se N. Kretzmann, *The Main Thesis of Locke's Semantic Theory*, str. 175–196, domníval, že podle Locka nelze ideje pojímat jako předměty, které by byly míněny slovy. Locke chtěl spíše říci, že slova sice označují bezprostředně ideje, zprostředkovaně ale za určitých okolností věci. J. W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding. A Selective Commentary of the „Essay“*, str. 215, zdůraznil, že slova by podle Locka mohla označovat jak ideje, tak také věci.

jazyka). Jiné funkce jazyka Locke odsunul ve prospěch funkce označování a sdělování.

I když připustíme prioritu jednoduchých idejí vůči slovům, můžeme se ptát, zda by Locke nemusel uznat závislost jistých komplexních idejí na jazyku, protože v rámci jeho předpokladů se nezdá být skládání jednoduchých idejí do smíšených modů možné bez odpovídajících slov. To, že jsou takovéto komplexy chápány jako něco jednotného, souvisí s tím, že jsou spojovány s jedním jménem. Pouze použitím jednoho jména vzniká dojem něčeho konstantního (291). Protože v tomto případě nevedou jména naše myšlení za rámec vědomí (435: „their names lead our thoughts to the mind, and no further“), a máme tedy co dělat spíše s výtvyry našeho rozumu než s přírodními výtvyry, lze odlišit ideje modů od jiných idejí výrazem „pojmy“ (notions). Přestože se zejména u smíšených modů zdá, že všechno mluví pro to, abychom je považovali za jazykově podmíněné představy, trvá Locke i ve vztahu k nim na názoru, že jméno není nutnou podmínkou tvorby, nýbrž pouze upevňování daného spojení idejí.

Opíraje se o pojetí významuplných slov jakožto znaků idejí, dospěl Locke k přesvědčení, že obecná jména jsou znaky *obecných idejí*. Přestože byl ovlivněn nominalistickou tradicí pozdního středověku, nemůžeme ho považovat za důsledného nominalistu. Jeho pozici lze spíše – ostatně stejně jako pozice pozdně středověkých nominalistů – charakterizovat jako partikularismus, pokud je určena předpokladem, že neexistují obecné věci.⁶⁸ všechno reálné je podle jeho názoru individuální, takže problém individuace lze odmítnout jako pseudoproblém. Druhé a rodové pojmy jsou *nominální podstaty*, tj. nejsou zobrazením nějaké reálné obecniny, nýbrž jsou výsledkem abstrakce. Slouží k souhrnnému označování partikulárních věcí (412). Problém, jak může rozum, vycházející z vjemů partikulárních věcí, dospívat k obecným idejím, zůstává u Locka nevyřešen.

⁶⁸ Srv. J. R. Milton, *John Locke and the Nominalist Tradition*, str. 128–145, který poukazuje na to, že pro pozdně středověké nominalisty nebyly univerzálie pouhými etiketami, nýbrž že jim šlo primárně o odmítnutí obecných entit. Bez zohlednění jeho závislosti na středověké filosofii nelze podle Miliona Locka adekvátně interpretovat.

Poukázat na obtíže konceptualismu a konceptualistické teorie abstrakce zůstalo vyhrazeno G. Berkeleymu.

Kvůli víceznačnosti „nominalismu“ se otázka, zda Locke byl, či nebyl nominalista, řešila v literatuře různým způsobem. Budeme-li považovat Lockův konceptualismus kvůli partikularistické ontologii, na které se zakládá, za nominalismus, odpovíme na tuto otázku kladně;⁶⁹ k záporné odpovědi dospějeme tehdy,⁷⁰ pojmem-li konceptualistický předpoklad obecných idejí jako formu realismu. Samozřejmě se zde jedná pouze o spor o správné označení Lockovy pozice.

Ústřední obtíž Lockovy teorie poznání nespočívá ale v jeho nauce o abstrakci a nespočívá ani v tom, že abstrakta Locke používá jako základní elementy svého redukcionistického systému, aniž by viděl, že nemohou být nezávislá na jazyku. Základní obtíž je spíše problémem empirismu jako takového: neudržitelný předpoklad zakusitelnosti absolutně izolovaných skutečností. Pro nás může být něco skutečností pouze tehdy, je-li to ve vztahu k něčemu jinému. Proto Leibniz oprávněně Lockovi namítal, že jako skutečné nemůžeme zakoušet nic, co by nepatřilo k souvislosti, která se zakládá na zákonitých, a tedy principiálně racionálně nahlédnutelných vztazích.

10. Základní myšlenky etiky

Ze tří oblastí, na něž Locke dělí vědu obecně, totiž oblast přírodovědy, praktické filosofie a sémiotiky, v *Eseji* tematicky pojednává pouze o nauce o znacích, a přitom neustále poukazuje na důsledky sémiotiky pro přírodovědu. Vztah k praktické filosofii je méně patrný. Z toho ovšem nesmíme vyvozovat, že by Locke v tomto oboru nebyl kompetentní, vždyť otázky přirozeného práva, etiky a filosofie státu hrály v jeho myšlení vždy významnou roli.

Praktická filosofie obecně popisuje všechno to, co má člověk jakožto rozumná a svobodná bytost dělat pro naplnění svých záměrů, především ale pro své štěstí (720). *Etika* zvláště popisuje pravidla

⁶⁹ Tak např. J. R. Milton, *John Locke*.

⁷⁰ Tak J. L. Mackie, *Problems from Locke*, str. 130, a R. S. Woolhouse, *Locke's Philosophy of Science*, str. 102.

a kritéria jednání směřujícího k blaženosti a prostředky nutné pro dosažení tohoto cíle. Význam sémiotiky pro etiku vyplývá z úkolu vysvětlit pojmové předpoklady praktických principů.⁷¹ V rámci Lockových předpokladů vystupují ústřední pojmy praktické filosofie, jakými jsou „závaznost“, „spravedlnost“, „vlastnictví“, „pravdomluvnost“, „lež“ atd., jako smíšené mody,⁷² které jako takové nemají charakter zobrazení. Věty formulované jejich pomocí nemohou tedy být pravdivé či nepravdivé v tom smyslu, zda se shodují s nějakými skutečnostmi, či nikoli, nýbrž pouze v tom smyslu, zda pojmy, které se v nich vyskytují, jsou spojeny správně, či nesprávně. K jejich nesprávnému spojení může dojít tehdy, nejsou-li pojmy dostatečně vyjasněné. Sémiotika má tedy pro praktickou filosofii funkci analyzovat její základní pojmy tak, aby získaly požadovaný stupeň jasnosti.

Protože pravdivost normativních vět poznáváme vzhledem do vztahů mezi pojmy, které se v nich vyskytují, existuje podle Locka v etice, podobně jako v matematice a na rozdíl od fyziky, která nemá charakter demonstrativní vědy, možnost demonstrativního poznání na základě *evidentních praktických principů*. Věta „Kde není vlastnictví, tam není nespravedlnosti“, vyjádřeno moderně, je analytickou větou, protože její pravdivost je bezprostředně zřejmá tehdy, chápeme-li význam výrazů „vlastnictví“ a „nespravedlnost“ (549). Protože tedy v etice – na rozdíl od fyziky – existuje vědění ve formě definitivního nahlédnutí, mohl Locke ve smyslu racionalistické koncepce vědy prohlásit, že etika není pouze *nějakou* vědou, nýbrž že je „vlastní vědou a vlastním úkolem lidství“ (646).⁷³

⁷¹ Obtíže, o nichž Locke v *Eseji*, v „Dopisu čtenáři“, píše, že byly podnětem k epistemologickému zkoumání v tomto spise, byly obtížemi morálního a nábožensko-filosofického druhu.

⁷² W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, str. 150, upozornil na to, že Lockovými smíšenými mody jsou takřka bez výjimky normativní pojmy.

⁷³ Je sporné, zda se Locke skutečně domníval, že platnost morálních maxim lze dokázat tímto způsobem jako platnost vět matematických. J. W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding*, str. 168 n., oproti W. v. Leydenovi zpochybnil názor, že Locke odvozoval závazky ze vztahů mezi pojmy. Podle Yoltona Locke spíše převádí morální závazky vposledku na Boha, jehož vůli dokáže člověk rozumově nahlédnout. Locke se skutečně,

Kriticky lze poznamenat, že Lockovy příklady se přísně vzato netýkají normativních vět. Z věty „Kde není vlastnictví, tam není nespravedlnosti“ (549) – přičemž „nespravedlnost“ (injustice) znamená totéž co „porušení vlastnického práva“, takže tato věta je jasně analytická⁷⁴ – plyne právě tak málo, že má existovat instituce vlastnictví, nebo že má být vlastnictví respektováno, jako z věty o součtu úhlů v trojúhelníku neplyne, že skutečně existují trojúhelníky. Podobně se věta „Žádná vláda neudílí absolutní svobodu“ (550) sice prokazuje jako analytická tehdy, je-li „vláda“ definována jako „moc, která podrobuje chování příslušníků státu normám“; ale neplyne z ní, že jsou vlády ustavovány, ani že se lidé mají vzdát své absolutní svobody. Věty, jako jsou výše uvedené, lze formulovat nanejvýš jako hypotetické imperativy, například následujícím způsobem: „Existuje-li instituce vlastnictví, pak má být respektováno vlastnické právo“ nebo „Má-li existovat vládní moc, pak musí být přijata opatření omezující svobodu“. To, že má existovat právní řád, že je třeba dodržovat smlouvy, že svoboda jednotlivců nemůže být ve státě absolutní atd., nevyplývá ovšem na základě vzhledu do vztahů mezi idejemi, které rozum vytvořil jako archetypy. Je-li zde přesto nárokována normativita, pak vzniká z nezávislého zdroje. Ve skutečnosti vztahoval Locke platnost přirozeného práva, do jehož oblasti posledně jmenované normy spadají, k *boží vůli*. Také přirozené zákony lze podle jeho názoru sice rozumově nahlédnout, to ale předpokládá, že nejprve poznáváme Boha a závislost lidí na něm. Toto poznání se ale částečně zakládá na empirických premisách, tj. nelze je pojmut jako vzhled do vztahů mezi archetypickými pojmy.

I když budeme s Lockem považovat za možné, dokázat boží existenci pomocí principu kauzality, vyjdeme-li z existence vlastního Já, lze zpochybnit odvoditelnost přirozených zákonů z vět filosofické nauky o Bohu. Locke skutečně použil při formulaci přirozenopráv-

pokud jde o závaznost morálních norem, odvolával výslovně na Boha (srv. *Essay*, str. 69).

⁷⁴ To jasně viděl D. Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, XII/3. Podle jeho názoru „je k našemu přesvědčení se o správnosti věty ‚Kde není vlastnictví, tam není nespravedlnosti‘ nutné pouze definovat výrazy a nespravedlnost určit jako porušení vlastnictví“.

ních norem předpoklad *božího zjevení* vysloveného v bibli. Tímto předpokladem je zjevně překročen rámec demonstrativní etiky. Zjišťujeme, že v rámci Lockových předpokladů lze sice dokázat speciální normativní věty z vět obecnějších, ale že závaznost nejvyšších praktických principů není demonstrovatelná. Lze ji zdůvodnit pouze pomocí theologických předpokladů.

Protože normy jsou určeny pouze svobodně jednajícím subjektům, musí být v etice rovněž vysvětleno, v jakém smyslu je člověk svobodný. V dlouhé kapitole 21 druhé knihy *Eseje*, kterou Locke ve druhém vydání výrazně přepracoval, je „svoboda“ definována jako „schopnost jednat či nejednat“ a je odlišena od „svobody vůle“. Tvzení o svobodě vůle považuje Locke za nesmyslné. Jelikož výraz „svoboda“ označuje schopnost a jelikož vůle je schopností, pak teze, že je vůle svobodná, připisuje schopnosti schopnost, což je zrovna tak nesmyslné jako například tvrzení, že ctnost je čtyřúhelníková (240). Jedná se zde o syntaktický nonsens, resp. (v Ryleově terminologii) o kategoriální chybu. O „svobodě“ tedy nelze hovořit v souvislosti s vůlí, nýbrž lze vypovídat pouze o chtějících lidech, pokud vzhledem k většímu množství motivů volí na základě rozumové úvahy nejlepší způsob jednání. Deliberace, tj. porovnání různých objektů touhy, je možná pouze proto, že člověk nemusí reagovat na základě prvního dojmu, nýbrž může rozhodnutí odložit, aby provedl racionální přezkoumání souvislostí účelů a prostředků (266). Podle Locka zde není motivem jednání slast, které se snažíme dosáhnout prostřednictvím určitého jednání, nýbrž strážení vzhledem k nepřítomnosti vytouženého dobra. Pouze strážení je přítomná, a může tedy být příčinou našich rozhodnutí.

Mravně jednající člověk nesmí v tomto životě zvažovat pouze slasti a strážně, nýbrž musí také brát ohled na to, že pro určité druhy chování Bůh stanovil zásvětní sankce, takže je podstatné vzít v úvahu také poměr zásvětního štěstí a neštěstí (281). Relevantní vědění o morálce zahrnuje tedy poznání Boha a jeho příkázání; bez tohoto poznání schází morálce opravdový základ, stejně jako se bez něj míváme s opravdovým štěstím, k němuž musí být svoboda v morálním smyslu vztažena.

11. Lockova politická teorie

Lockova politická filosofie vyrůstá z tradiční *nauky o přirozeném právu*, což je zřejmé z jeho *Essays on the Law of Nature*, které byly zveřejněny teprve v roce 1954. Locke v nich tvrdí, že přirozenoprávní normy lze poznat rozumem. Domníval se, že pokud je Bůh zákonodárcem přírody, lze ze struktury lidské přirozenosti usuzovat na závaznost jednat určitým způsobem. Toto pojetí přirozených zákonů Locke později nepochybně modifikoval,⁷⁵ aniž by však kdy zcela překonal závislost svých politických a ekonomických teorií na metafyzických přirozenoprávních předpokladech. Stejně tak zůstal u Locka nepřeklenut protiklad empirické teorie poznání a přirozenoprávní metafyziky.⁷⁶

Obecné schéma *smluvní konstrukce* pojmu státu, jak se nachází v obou *Pojednáních o vládě*,⁷⁷ je u Locka stejné jako u Hobbese.

⁷⁵ W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, str. 72; podle Euchnera, str. 169, Locke kolem roku 1690 pochopil, že jeho hédonistickou teorii jednání nelze sjednotit s tradiční naukou o přirozeném právu. Proto Locke nereagoval na prosby, aby představil své přirozenoprávní názory.

⁷⁶ J. W. Gough, *The Social Contract*, tvrdil, že Locka můžeme považovat pouze podmíněně za originálního filosofa státu. Zejména byl údajně ovlivněn Pufendorfem (srv. též, *John Locke's Political Philosophy*); L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, sblížil Locka s Hobbese. Proti Straussovi se obrátil J. W. Yolton, *Locke and the Law of Nature*, když zdůraznil racionalistické rysy Lockovy filosofie a jeho nauku o závislosti přirozeného práva na vůli boží. Vzhledem k dvojnásobnému charakteru Lockovy teorie se nabízelo hledat sociologické vysvětlení, jak učinil C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Locka jako „teoretika třídního kompromisu z roku 1688 a teoretika nového pořádku v Anglii“ chápal H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, III/2, str. 304. Výhrady proti Lockově filosofii jako ideologii vyjádřil J. Dunn, *Individuality and Clientage in the Formation of Locke's Social Imagination*, str. 43–73, když zdůraznil, že kromě sociálních vlivů musí být zohledněny také teoretické souvislosti, hodnocení, angažovanosti, osobní vlastnosti filosofovy atd. Podle Dunna bylo Lockovo politické myšlení poznamenáno napětím mezi náboženským individualismem jakožto dědictvím puritanismu a skeptickou teorií poznání, v jejímž rámci se musely církevní nároky jevit jako neoprávněné.

⁷⁷ K těmto pojednáním srv. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke. An historical account of the 'Two Treatises of the Government'*; W. Euch-

Rozdíl se objevují v obsahovém vyplnění tohoto schématu. Stejně jako Hobbes se i Locke ptal po původu politické moci, neboť se domníval, že současně s touto otázkou může zodpovědět i otázku závaznosti právního řádu. Politickou moc definoval jako právo na ustanovování a prosazování zákonů mocenskými prostředky společnosti za účelem veřejného blaha. Předstátní (přirozený) stav, který pojímá jako stav dějinný (srv. V,346), chápe jako stav *svobody* a nezávislosti jednotlivců vázaných pouze prostřednictvím původního práva, z nichž každý může libovolně nakládat se svou vlastní osobou a svým majetkem. Původní stav lidstva je současně stavem *rovnosti*, v němž je veškerá moc a veškeré právo vzájemně vyvážené, a v němž tedy neexistují žádná výsadní práva (s výjimkou těch případů, v nichž, jak vysvětluje pro jistotu Locke, Bůh dává výslovně na vědomí, že chce někomu přiznat výsadní právo). Překonání přirozeného stavu si Locke, stejně jako Hobbes, představoval ve formě vzájemné *smlouvy* mezi jednotlivci, již je tvořeno *politické těleso*. Obsah společenské smlouvy je ale u Locka jiný než u Hobbese, neboť Locke vychází z jiné koncepce přirozeného stavu než Hobbes. Zejména se odlišuje od Hobbese tím, že předpokládá platnost přirozeného práva v předstátním stavu, které omezuje přirozenoprávní svobodu. Podle Locka neexistuje ani před založením státního právního řádu právo na záhubu bližních. Přirozený zákon, který je normou pro vztahy mezi jednotlivci již v přirozeném stavu, charakterizoval Locke jako rozumový zákon, tj. jako normu odvoditelnou rozumem, která zakazuje poškozovat druhé na životě, vlastnictví, zdraví a svobodě. Vedle práva na sebezáchovu v rámci přirozených zákonů, které je vposledku zdůvodněno theologicky, existuje v přirozeném stavu, jak mu Locke rozumí, předstátní moc soudcovská, která přináší každému jednotlivci. V přirozeném stavu je každý povolán ochraňovat přirozené právo, které přikazuje mír. Kvůli přirozenoprávní rovnosti všech dochází k odstraňování bezpráví, resp. k odplatě za utrpené bezpráví, a k odškodnění za utrpené znevýhodnění po-

ner, *Einleitung*, in: *John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung*, str. 9–59 (zde také výběr literatury); R. Rolin, *La politique morale de John Locke*; A. Baruzzi, *Einführung in die politische Theorie der Neuzeit*, str. 63 nn.

dle zásady „stejně odplácet stejným“. Kdo porušuje přirozené právo, zpřetrhává přirozené společenské vazby. Dává tím na srozuměnou, že chce žít podle svých vlastních norem, nikoli podle norem společnosti. Tím se stává nebezpečím pro společnost, která má právo prostřednictvím trestu jej přinutit k chování odpovídajícímu společenským normám. To, že je v přirozeném stavu každý svým vlastním soudcem, je natolik nevýhodné, že se zdá být nezbytná společenská smlouva, protože pouze jejím prostřednictvím lze zajistit soudcovskou kompetenci určitých orgánů autorizovaných právním řádem. K překonání nevýhod přirozeného stavu je ovšem podle Locka absolutní monarchie nevhodná, neboť absolutní monarcha je, stejně jako všichni jednotlivci v přirozeném stavu, soudcem ve své vlastní věci.

Kromě práva trestat, resp. bránit se proti útokům, vystupuje u Locka jako druhé základní právo v přirozeném stavu právo na *svobodu* ve smyslu nezávislosti na moci ostatních lidí. Přirozenoprávní svoboda, která je bytostnou podmínkou sebezáchovy, se vstupem do státního stavu neztrácí, nýbrž je společenskou smlouvou modifikována. Svoboda ve státním stavu spočívá v nezávislosti na veškeré moci, která se nezakládá na společenské smlouvě. Přirozenoprávní svoboda již zakládá společenské vztahy, které by bylo možno chápat jako dostatečné, kdyby určití jednotlivci neustále nezpochybňovali jistotu, svobodu a majetek porušováním přirozených zákonů a nevy-nucovali si tím založení pozitivního právního řádu.

Zatímco Hobbes chápal přirozené zákony jako právně nezávazné hypotetické imperativy, má přirozený zákon u Locka charakter nadpozitivní právní normy. Další rozdíl vůči Hobbesovi spočívá v tom, že se Locke již nepokouší odvodit přirozené zákony systematicky z „práva“ na sebezáchovu, nýbrž spokojuje se s tím, že je vypočítává v nesystematickém sledu.

Společenský svazek se ve společenské smlouvě podle Locka neuskutečňuje tím, že se lidé vzdají přirozenoprávní svobody, nýbrž zrušením přirozenoprávní výkonné moci ve prospěch společenství. Společenství přísluší právo vytvářet normy v zájmu obecného blaha (*moc zákonodárná*) a rozhodovat ve sporných případech (*moc soudní*). Kromě toho má společenství moc a právo vyhlášovat válku a uzavírat mír. Kde neexistuje žádná moc zákonodárná, výkonná a soudní, resp. kde tyto moci od sebe nejsou jasně odděleny, tam vládne přirozený stav. Z tohoto hlediska se ukazuje absolutní monar-

chie, u níž chybí rozdělení moci, jako pokračování přirozeného stavu. Přestože Locke označoval státní moc za „posvátnou“, není podle jeho názoru absolutní, neboť závisí na partnerech společenské smlouvy a je vázána na obecné blaho. Protože je zákonodárná moc přirozenoprávně omezená prostřednictvím *salus publica*, k němuž musí být vztažena ústava a speciální zákony, a protože státní moc lze vykonávat pouze v rámci zákonů, zdá se, že sama státní moc je vázána přirozeným právem. Účel státní moci současně určuje její hranice. Sahá přesně tak daleko, kam až to vyžaduje obecné blaho. Moc lidu zůstává vždy nadřazena moci vládní. Locke správně zdůrazňuje možnost měnit či odvolávat moc zákonodárnou. Protože moc vládní byla propůjčena pod podmínkou, že slouží určitému účelu, ztrácí základ své legitimacy, když tento účel porušuje. K takovému porušení přirozenoprávních principů dochází nejenom v případě útoku na život občanů státu, nýbrž také v případě pokusu nastolit absolutní moc. Zde se jasně ukazuje tehdejší aktuální politické vyústění: jde o ospravedlnění násilného svržení absolutismu, k němuž mělo dojít za „slavné revoluce“. Snaží-li se etablovat absolutní moc a je-li vyloučeno použití obvyklých právních prostředků, vládne stav bezprá- ví, který jednotlivci propůjčuje právo „odvolat se k nebesům“. Časově omezený návrat k přirozenému stavu, a to i pokud je stavem válečným, považoval Locke nejenom za možný, nýbrž za určitých okolností dokonce za oprávněný. Podle jeho názoru vyhnout se válce je sice důležitý důvod k nastolení společenské smlouvy, ovšem nikoli jediný, neboť společenská smlouva je motivována také cílem zajis- tit svobodu a rovnost, resp. jistotu soukromého vlastnictví a možnost jeho rozvíjení. Proto se za určitých okolností musí počítat s válkou, aby byly ochráněny posledně jmenované cíle. Locke necharakterizo- val přirozený stav jako stav nutně válečný a pro jednotlivce zničující, a proto se přechodný návrat k přirozenému stavu (ve formě revo- luce) nejeví v rámci jeho předpokladů jako katastrofa, které je třeba se za každou cenu vyhnout. Podle Locka totiž není nejdůležitějším účelem státu jistota jednotlivce, nýbrž ochrana soukromého vlastnic- tví. Jelikož se mu dočasné zrušení státní moci nejeví jako ono krajní zlo, za které je považoval Hobbes, nezdůrazňoval ani aspekt jednoty státní moci tímtež způsobem jako Hobbes. Jestliže Hobbes postulo- val jednotu suverénní moci, pak Locke požadoval rozdělení moci, zejména moci zákonodárné a výkonné, aby se nemohla etablovat

žádná absolutní státní moc. Legislativa se zde jeví jako nadřazená moc, protože stanovuje normy, kterými je moc výkonná vázána. Přísně vzato je tedy legislativa nejvyšší mocí, přestože je možný takový jazykový úzus, podle něhož je držitel výkonné moci, pokud je jediný, označován jako „suverén“. Držitel výkonné moci vlastně nemá „žádnou vůli, žádnou moc, kromě moci zákona“. Je tedy třeba jej chápat jako „ztělesnění, fantóm či zástupce státu“.

Rozdíly mezi Lockovou a Hobbesovou koncepcí lze vysvětlit rozdílností politické situace, z níž vycházeli. Hobbes měl před očima společenskou a politickou revoluci, v níž spatřoval největší politické zlo. Locke, který napsal *Dvě pojednání o vládě* již před revolucí v roce 1688, směřoval svůj pohled k možné revoluci, jejímž výsledkem by bylo zřízení konstituční monarchie, a proto se vůči ní stavěl pozitivně. Locke, na rozdíl od Pufendorfa, již nepředpokládal obecnou lidskou sociabilitu jako vrozený princip, přestože nevykloučoval tendenci ke sdružování. Konstruoval pojem státu na základě pudu sebezáchovy, který interpretoval jako právo na sebezáchovu, a zároveň se odvolával na účelově racionální charakter lidského jednání obecně. Tím následoval nikoli tradiční přirozené právo, nýbrž, bez ohledu na veškeré zvláštní rozdílnosti, Hobbese.

Obsahové předpoklady, jimiž se Locke snažil ospravedlnit nejenom závaznost právního řádu, nýbrž i převahu určitého zřízení, jsou zčásti vytvořeny *ad hoc*. K tomu, aby ukázal, že určitá práva musí respektovat každé zřízení, aby bylo uznáno za legitimní, vyložil Locke tato práva jako přirozená a učinil z nich určení předstátního společenského řádu. To se ukazuje zvlášť zřetelně v jeho pokusu ukázat právo na vlastnictví jako právo přirozené, platné již v přirozeném stavu.

12. Ospravedlnění soukromého vlastnictví

S pronikáním kapitalistických výrobních forem vznikala potřeba teoreticky je ospravedlnit, jelikož potřeba legitimacy je obzvláště silná tehdy, jsou-li dochované formy zatlačovány novými. V 17. století se musela společenská teorie, která chtěla dostát novým hospodářsko-společenským podmínkám, pokoušet zdůvodňovat zejména neomezenou svobodu při akumulaci kapitálu a při disponování kapitá-

lem a současně poskytnout ospravedlnění námezdní práci. Kromě toho musela zdůvodnit nestejně rozdělení vlastnictví, k němuž došlo s novými výrobními podmínkami v manufakturách a v zemědělství, aniž by tím ovšem zrušila předpoklad přirozené rovnosti šancí všech jednotlivců. Těmto požadavkům široce vyhovovala Lockova teorie vlastnictví.

Locke vycházel z toho, že existuje původní společné právo všech lidí na užívání půdy a jejích produktů. Předpokládal ale, že přechod od *společného vlastnictví statků* k *soukromému vlastnictví* je nejenom oprávněný, nýbrž že ho přímo chtěl Bůh (V,357 n.), neboť pouze za podmínek soukromého vlastnictví je možné plné využívání přírodních zdrojů. Přivlastňování statků, které patřily nejprve všem, má být považováno za oprávněné tehdy, ukáže-li se, že jím není nikdo poškozen, a že naopak jeho prostřednictvím vznikají výhody všem – nejenom soukromým vlastníkům.

K původnímu přivlastnění dochází podle Locka prostřednictvím *práce*.⁷⁸ Tato teze, která je v protikladu s výkladem původního přivlastnění jako okupace, nějaké *res nullius*, převládajícím v 17. století, souvisí úzce s pojetím těch anglických společenských teoretiků, s nimiž se Locke seznámil díky Shaftesburymu. Aby zdůvodnil tezi o práci, postuloval Locke základní vlastnictví vlastní osoby jednoho každého jednotlivce, takže práci mohl interpretovat jako nasazení tohoto původního vlastnictví. Patří-li ale jednotlivci pracovní síla, pak mu patří také vše, co jejím prostřednictvím vytváří: „Protože tato ‚práce‘ je nesporným vlastnictvím pracovníka, nikdo mimo něho nemůže mít právo na to, k čemu toto bylo jednou připojeno, aspoň tam, kde toho je dost a kde to je jako dobré ponecháno společně pro jiné.“⁷⁹ (V,354) Locke by ovšem směl vyvodit pouze to, že vlastnictvím toho, kdo práci vykonává, je prací vytvořená nadhodnota, ale nikoli surovina. Této obtíži se pokusil vyhnout tvrzením, že již uchování nějakého předmětu, oplocení nějakého pozemku atd., je „prací“, a tedy zakládá právo na vlastnictví, ať už suroviny nebo půdy.

⁷⁸ Na Locka jako průkopníka tohoto pojetí poukázal R. Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*.

⁷⁹ J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, str. 45. – Pozn. překl.

Teze, že vlastnictví je původně získáváno prací, se u Locka spojuje s *principem uspokojování potřeb*, charakteristickým pro předkapitalistickou ekonomii: „Kolik toho může kdo užít k nějakému prospěchu života, dříve než se to zkazí, na tolika věcech může svou prací upevnit vlastnictví. Cokoli je nad toto, je více než jeho podíl a patří druhým“⁸⁰ (V,356). Navzdory prvotnímu dojmu ovšem Lockovi nejde o to obhájit princip uspokojování potřeb, nýbrž překonat jej. Provizorní uznání tohoto principu se ukazuje jako taktický tah, který měl učinit Lockovo nové pojetí akceptovatelnějším. Princip uspokojování potřeb platí totiž podle Locka jen do té doby, dokud nejsou k dispozici peníze.⁸¹ Teprve peníze jakožto *kapitál* umožňují nasazovat pracovní sílu námezdných dělníků a obhospodařovat půdu a pozemky, a to v rozsahu větším, než je pracovní síla jednotlivce nebo jednotlivé domácnosti. Podnikatel si koupí pracovní sílu námezdného dělníka, a získává tak právo na výnos z ní. Podaří-li se mu zvětšit své vlastnictví, zatímco námezdný dělník nedokáže získat žádné vlastnictví přesahující vlastnictví jeho vlastní osoby, pak takto vzniklá nerovnost není nespravedlivá, uvážíme-li navíc i to, že peníze, které umožňují kapitalistický výrobní způsob, byly zavedeny se všeobecným souhlasem, takže za všeobecně uznané (přínejmenším implicitně) musí být považovány také důsledky jejich zavedení. Lockem předpokládaný všeobecný souhlas se ovšem týká zavedení peněz jakožto prostředku směny, zatímco v rámci naznačené ospravedlňující teorie jsou chápány primárně ve své funkci kapitálu.

Z pragmatického hlediska považoval Locke přivlastňování přesahující princip uspokojování potřeb za oprávněné z toho důvodu, že má vést k národohospodářskému prospěchu, a to nejenom celkově, nýbrž pro každého jednotlivce: v kapitalistických podmínkách se námezdnému dělníkovi daří lépe než i těm nejlépe situovaným příslušníkům primitivní společnosti, např. indiánskému náčelníkovi. V zá-

⁸⁰ Tamt., str. 47.

⁸¹ K zavedení peněz srv. V,139; zde je poznamenáno, že hodnota drahého kovu fungujícího jako peníze je stanovována konvencí a zakládá se na „that estimate which common consent has placed on it, whreby it is made equivalent to all things“ (tomto určení, které bylo ustanoveno obecnou shodou, a to tak, aby bylo ekvivalentní ve vztahu ke všem věcem).

kladu tohoto „argumentu s indiánským náčelníkem“⁸² je čistě kvantitativní hodnotové kritérium. Jiná hlediska nejsou brána v potaz, např. hledisko osobní nezávislosti. V Lockově teorii se skutečně předpokládá, že námezdný dělník je pouhým výrobním nástrojem, a je tedy zcela zbaven své ekonomické samostatnosti.

Když Locke tvrdí, že vlastnické právo je nezávislé na pozitivním právu, a není tedy modifikovatelné zákonem, vychází z myšlenky, že nezávisle na státním právním řádu (v přirozeném stavu) mohou existovat právně závazná ujednání. Takovým ujednáním je nejenom společenská smlouva, nýbrž i shoda ve vztahu k penězům. Ovšem podle Locka lze přirozené právo konkretizovat, učinit pozitivním a garantovat pouze prostřednictvím státního právního řádu (V,412), a v tom spočívá jeden z účelů státu, který má zaručovat nejenom jistotu a svobodu občanů, nýbrž i vlastnické právo.

Lockova *teorie vlastnictví* je závislá na celé řadě předpokladů.

(a) *Metafyzické předpoklady* vstupují do hry nejenom s přijetím přirozeného práva obecně a přirozeného práva na zachování vlastní osoby, která je „vlastnictvím“ jednoho každého jednotlivce, nýbrž také s myšlenkou, že při práci se spojuje jedna část pracovní síly se zpracovávanou surovinou. Zde se jedná o speciální případ metafyzického pojetí kauzality, podle něhož „způsobovat“ znamená něco jako „umožňovat pronikání nějakého činitele do způsobovaného“. Na otázku, co přimělo Locka k tomu, aby ve speciálním případě uplatnil pojetí, které je na první pohled neslučitelné s jeho empiristickou teorií poznání, lze odpovědět nejspíše tak, že mu šlo o to učinit soukromé vlastnictví nezávislým na pozitivním právním řádu, a převést je tedy na vztahy v rámci bytí.

(b) Dále se v Lockově teorii vlastnictví uplatňují určité *antropologické předpoklady*. Práce podle Locka vede k překonání pocitu nespokojenosti (uneasiness of desire) prostřednictvím svobodné produkce zboží. Tento pocit je bytostně spjat s lidskou situací, protože nikdy nelze uspokojit všechna lidská přání. Alespoň některá přání však uspokojit lze, a to díky věcem, které si přivlastňujeme prací. Motivem chtění je podle Locka vždy pocit strážně (a nikoli příslib

⁸² K tomu srv. E. Waibl, *Ökonomie und Ethik*, kap. II.

budoucí slasti, která právě jakožto budoucí nedokáže v přítomnosti motivovat). Tyto motivy vůli jednoznačně determinují, a proto Locke v teorii vlastnictví nepředpokládá svobodu vůle, nýbrž pouze svobodu jednání. Lockova nauka o vlastnictví se tedy zakládá na pojetí člověka jako svobodně činné bytosti nucené k práci přirozeným způsobem.

(c) Konečně Lockova teorie vlastnictví se zakládá také na určitých *epistemologických předpokladech*, zejména na předpokladu dokazatelnosti praktických vět, takže nauku o přirozeném právu lze pojímat jako demostrovatelnou disciplínu. Díky tomu se zdálo, že je možné popisovat výpovědi o soukromém vlastnictví jako metodicky zajištěné pravdy, což muselo mít význam pro ideologickou účinnost nauky o vlastnictví.

Avšak abychom Lockovi nekřivdili, musíme vzít v potaz, že ekonomickou praxi a teorii vždy vztahoval k obecnému blahu a chtěl, aby byla dána do služeb jeho země (srv. V,136 n.).

13. Rozumnost křesťanství a idea tolerance

Lockův požadavek náboženské tolerance je třeba vidět na pozadí politických poměrů v době vlády posledních Stuartovců. Král Karel II. uplatnil své výsadní právo vetovat rozhodnutí parlamentu, a tím omezil jeho ústavní kompetence ve prospěch katolíků a nekonformistů, tedy proti nárokům anglikánů, a narazil přitom na odpor parlamentu, který reagoval takzvaným „Zákonem o vyloučení“ (Exclusion Bill). V souvislosti s těmito spory musel opustit zemi hrabě ze Shaftesbury a krátce nato také Locke. Je možné, že první dopis o toleranci, který Locke sepsal v letech 1685–1686 v Amsterdamu, byl napsán pro Shaftesburyho. Vydán byl ovšem teprve po revoluci pod názvem *Epistola de Tolerantia* (Dopis o toleranci; Gouda 1689, v ang. překl. 1689, *Works* VI,3–58). Úlevy stanovené v tolerančním patentu z roku 1689 neodpovídaly ale zcela tomu, co Locke požadoval.⁸³ Napsal proto další dva dopisy na toto téma (1690 a 1692;

⁸³ To je patrné v jednom dopise P. H. Limborchovi, v němž se říká: „Concessa inter nos aliqua indulgentia nondum tamen plane componitur

VI,59 nn.; fragment čtvrtého dopisu vyšel teprve posmrtně, srv. VI,547 nn.) a nakonec se ve spisu *The Reasonableness of Christianity* (1695) pokusil ukázat, že ačkoli dogmatické konfesijní rozdíly nemají žádný rozumný důvod, mohou vést k tomu, že stát upřednostňuje jisté konfesijní směry, a proviňuje se tím proti požadavku oddělování politické a náboženské oblasti.

V *Dopisech o toleranci* určil Locke podstatu státu způsobem, který nedává vládě žádné právo mluvit do záležitostí víry: „Zdá se mně, že stát je společenstvím lidí, jehož zřízení má jako svůj účel pouze uspokojování, ochranu a podporování jejich občanských zájmů.“ „Občanskými zájmy nazývám život, svobodu, zdraví, nepřítomnost tělesných bolestí a vlastnictví vnějších věcí, jakými jsou peníze, pozemky a půda, domy, zařízení a podobně.“ (VI,9–10) Nemá-li státní vrchnost překračovat rámec úkolů podmíněných účelem státu, pak se nesmí vměšovat do otázek, které se týkají světového názoru. Státní moc nemůže být pověřena jiným úkolem ani společenskou smlouvou, a ani nemá možnost předepisovat a vynucovat rozhodnutí ve věcech víry. Příslušnost k náboženským společenstvím je tedy vždy dobrovolná. Jelikož náboženské přesvědčení nemůže být podrobena žádným právním úpravám, nelze je ani dědit jako materiální věci. Nikdo tedy není zavázán k tomu, aby setrval v tom náboženském společenství, do něhož se zrodil, tj. vystoupení z církve musí být vždy možné. Locke nepopíral, že církve vyžadují organizaci a musí zachovávat jistý řád včetně sankcí; ale tou nejzazší sankcí může být vždy pouze vyloučení z církevního společenství.

Lockův postulát tolerance neplatí pro libovolné světonázorové postoje, nýbrž pouze pro vzájemný vztah křesťanských konfesí. Základní myšlenkou je, že existuje obor jednoduchých, srozumitelných teoretických a praktických vět evangelii, které nevyžadují žádné exegetické subtilnosti a které jsou akceptovány všemi křesťanskými společenstvími. Naproti tomu ty theologické věty, které zakládají rozdíly mezi křesťanskými konfesemi, nepatří k podstatě křesťanství, a nemohou proto zakládat ani náboženské soudy, ani politickou diskriminaci. Lockova nábožensko-filosofická intence odpovídá for-

animorum partium dissentio“ (Shodli jsme se na určité shovívavosti, nicméně stále ještě přetrvává částečná neshoda vůlí).

málně jeho záměrům v oboru teorie poznání: v obou případech mají na místo bezuzdných spekulací a subtilností nastoupit racionálně zdůvodněná pojetí.⁸⁴

Locke se domníval, že *sumu víry* (summary of faith) dokáže rekonstruovat z evangelií, jejichž nauka se podle jeho názoru redukuje na dvojí: na víru v Ježíše jako mesiáše a na řadu morálních příkazů a zákazů, které Ježíš označuje jako nutné ke spáse a které se kryjí s racionálním přirozeným právem nebo mu alespoň neodporují. Víra v mesiáše naproti tomu není zdůvodněna racionálně, takže se musíme ptát, zda Lockův nárok na rozumnost platí i pro ni.

Tím jsme se dotkli problému vztahu rozumového náhledu a víry, o němž Locke pojednává již v *Eseji*, kde jsou tyto definice: „Za rozum ... považuji odhalování jistoty či pravděpodobnosti takových výroků či pravd, k nimž mysl dospívá dedukcí provedenou na základě idejí, jež získala uplatněním svých přirozených schopností, totiž na základě smyslového vnímání nebo na základě reflexe.“ (689) „Víra ... je souhlas s nějakým výrokem, který není zprostředkovan dedukcemi rozumu, ale na základě důvěryhodnosti toho, kdo ho vyslovil, jako že přišel – nějakým mimořádným způsobem sdělení – přímo od Boha.“ (689)⁸⁵ Zatímco existenci Boha a jeho vlastnosti považoval Locke za poznatelné a povinnost ctít Boha za racionálně zdůvodnitelnou, byla víra ve zjevení v jeho očích iracionální. Nicméně požadoval, aby věty, které jsou postulovány s nárokem, že jsou závazné jakožto věty zjevení, byly podrobeny racionální kontrole. Věty zjevení musí být v souladu s rozumovým náhledem, tj. nemohou být proti rozumu, nýbrž nanejvýš nad rozumem (694). K tomu dochází tehdy, odlišuje-li se obsah nějaké věty od toho, co lze rozumně považovat za pravděpodobné. Locke tedy nechtěl víru v žádném případě identifikovat s rozumo-

⁸⁴ K Lockově filosofii náboženství srv. L. Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, I, str. 93 nn. K prehistorii ideje tolerance u Chillingwortha a Tillotsona srv. tamt., str. 76 nn. K témuž tématu srv. L. Zscharnack, *Einleitung*, in: John Locke, *The Reasonableness of Christianity*.

⁸⁵ J. Locke, *Esej*, str. 372. – Pozn. překl.

vým poznáním. To by bylo podle jeho názoru nepřiměřené, protože víra by potom byla úplně zbytečná.

Ve spisu *The Reasonableness of Christianity*, který vyšel pět let po *Eseji*, se již více nemluví o racionální kontrole nauky o zjevení. Je-li víra v mesiáše označena jako „rozumná“, pak to nyní znamená něco jiného než v *Eseji*, totiž nutnost této víry ke spáse (srv. VII,105, kde je „reasonable“ interpretováno jako „necessary“).⁸⁶ Zdá se, že výraz „rozumný“ zde Locke chápe ve smyslu „nerozumný“. Locke se pokouší argumentovat následujícím způsobem: Pokud je nauka evangelia chápána všemi křesťanskými společenstvími jako závazná, pak je její uznání racionální potud, že je nezávislá na theologických subtilnostech, které mají platit za nerozumné. Jmenovitě rozumnost křesťanství redukováného na Ježíšovu nauku stojí v protikladu ke každé theologii, která jde povážlivým způsobem nad evangelia, a vede tedy k nekončícím sporům bez možnosti jejich racionálního vyřešení (srv. VII,178).

Myšlenky charakteristické pro deismus formuluje Locke s veškerou jasností: podrobení náboženské víry racionálním kritériím, redukce náboženství na morálku a přirozené právo, aplikace kritických metod na výklad bible, rozlišení oblastí pozitivního práva a světového názoru, rozlišení mezi tím, co nalezla „rozumná a myslící část lidstva“, když hledala Boha (VII,135), a pověrou, která ovládá nerozumnou masu. Právě náboženství je rozumové a jako takové je odlišné od theologie. Pouze pro ty, kdo nedokážou dospět k poznání Boha a zásad morálky na základě vlastního náhledu, je zapotřebí odvolávat se na zjevení, jehož význam tedy není principiální, nýbrž výlučně psychologický.

⁸⁶ L. Zscharnack, *Einleitung* (J. Locke), str. XXXI, poukázal na to, že již v konceptech ze 60. let (otištěny u Foxe Bourny a P. Kinga) se lze setkat s protikladem mezi racionalismem a supranaturalismem, který charakterizuje rozdíl mezi spisy *Essay a Reasonableness*. Paralelnost obou tendencí vysvětloval Zscharnack z charakteru doby jakožto doby přechodu a obrátil se proti domněnce, že důkaz bible používá Locke pouze takticky. Kdyby spis *The Reasonableness of Christianity* působil pouze ve směru deismu, pak by to neodpovídalo podle jeho názoru Lockovým intencím.

14. Základní pedagogické myšlenky

Lockova nauka o výchově⁸⁷ je význačná tím, že není v první řadě zaměřena na problémy výchovy vůbec, nýbrž na otázky výchovy mladých mužů. Tento cíl je jasně stanoven: „To, co si každý muž, který se stará o výchovu svého syna, pro něj přeje, je, odhlédneme-li od statků, která mu zanechá, podle mého názoru obsaženo v těchto čtyřech věcech: ctnost, prozíravost, vychování, vědomosti.“ (IX,128) To ale neznamená, že by Locke pojednával *pouze* o výchově mladých mužů; šlo mu jistě také o výchovu obecně. To, že věnuje zvláštní pozornost výchově mladých mužů, ospravedlňuje tím, že správná výchova „stavovských osob“ má vliv na celé obyvatelstvo. Tatáž výchova pro všechny podle něj nepřichází v úvahu. Děti nemajetných mají být vychovávány v pracovních školách, v nichž vládne přinucení k práci, aby mohly být náklady na jejich výchovu uhrazeny z výnosu jejich práce. Zatímco u dětí vyšších vrstev jde o to, vychovat z nich vzorné podnikatele, obchodníky atd., je potřeba z dětí chudých lidí udělat především pilné dělníky. Tomuto účelu má sloužit také náboženská výchova.

Cíle, které jsou podle Locka při výchově mladých mužů podstatné, totiž ctnost (virtue), prozíravost (wisdom), vychování (breeding) a vědomosti (learning), jsou vysvětlovány v tom smyslu, že „prozíravost“ spočívá ve schopnosti zvládat své záležitosti poctivě a předvídavě (IX,132), „ctnost“ v sebeovládání, spravedlnosti, umírněnosti, odvaze a lidskosti, tedy ve schopnostech racionální sebekontroly, a „vychování“ že je třeba chápat jednak v protikladu k pouhé stydlivosti a jednak v protikladu k bezohlednosti, přičemž nejdůležitější zásadou zde má být nepodceňování sebe ani jiných (IX,133). Tyto výchovné cíle jsou nejlépe dosažitelné výchovou prostřednictvím domácích učitelů (IX,56).

Přestože Locke nikterak nepodceňoval tělesnou výchovu (v první kapitole spisu *O výchově* doporučoval otužování, hygienu, tělesná cvičení), výchova v jeho očích znamená především výchovu charak-

⁸⁷ Srv. O. Stille, *Die Pädagogik in der Tradition der Gentleman-Erziehung*, kde jsou Lockovy pedagogické názory představeny v souvislosti s tradicí dvorské výchovy.

teru. Zatímco na jedné straně zdůrazňoval význam výchovy pro rozvoj osobnosti, na druhé straně věděl, jak velký je vliv přirozených podmínek: „Vše, co můžeme konat či o co bychom měli usilovat, je dovádět k dokonalosti to, co nám poskytla příroda, dále, vyhýbat se neřestem a chybám, k nimž nás podněcují určité vlohy, a užívat všech výhod, jichž jsou naše vlohy schopny.“ (IX,47 n.) K osvojování znalostí má docházet z hlediska použitelnosti. Tak musí podle Locka těžiště jazykové výchovy spočívat v péči o mateřský jazyk; studium latiny není nutné ve všech případech, znalost řečtiny má smysl pouze pro učence. U živých jazyků považoval Locke výuku prostřednictvím praxe za nejlepší metodu. Nikoli gramatická pravidla, nýbrž živý jazyk má tvořit východisko. Důležitá je vždy žákova pozornost, kterou lze probouzet zejména tím, že je mu předvedeno, jak se jazyk užívá. V každém případě má výchova osobnosti přednost před předáváním vědění. Locke tím vymanil pedagogiku z primátu didaktiky, která byla v centru pozornosti v nauce o výchově v 17. století, a jeho spis *O výchově* lze proto právem označit za „velký, rozmáchlý začátek myšlení o výchově v 18. století, totiž ve století ‚pedagogiky‘“.⁸⁸ Pedagogické ideje Rousseauovy na jedné straně, či Basedowovy na druhé straně, by byly nemyslitelné bez Lockovy přípravy.

⁸⁸ Th. Ballauf – K. Schaller, *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung*, II, str. 310.

III

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

1. Život a nejdůležitější spisy

Leibnizovo myšlení bylo natolik mnohostranné, že je lze pojednat v dějinách filosofie jen dílčím způsobem; částečně náleží do oborů práva, matematiky, přírodovědy a teologie. Stejně jako myšlení všech velkých filosofů počínaje Descartem je i Leibnizovo myšlení úzce spojeno s praxí. Motto, které dal Leibniz Berlínské akademii věd založené podle jeho plánů, *theoria cum praxi*, platí rovněž pro jeho filosofii.

Leibniz se narodil v Lipsku v roce 1646.¹ Mezi jeho předky jak z otcovy, tak z matčiny strany se nachází mnoho právníků a mezi

¹ K biografii: Nejstarší životopis vyšel v červenci 1717 v *Acta eruditum (Elogium G. G. Leibnitii)*; byl doplněn J. F. Fellerem, *Supplementum vitae Leibnitianae*, 1718. Životopisy od Eberharda (1795) a Eckharda (1779) jsou přetištěny in: J. A. Eberhard – J. G. Eckhard, *Leibniz-Biographien*, Hildesheim 1982. První kritická biografie je G. E. Guhrauera, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz*, I–II, Breslau 1842 (1846²). Ve druhém svazku tohoto díla, v dodatku str. 52 nn., je otištěna autobiografie *Vita a seipso breviter delineata*, která zahrnuje první dvě desetiletí filosofova života. Moderní biografie: W. Totok – C. Haase, *Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt*, Hannover 1966; K. Müller – G. Krönert, *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt a. M. 1969; P. Wiederburg, *Der junge Leibniz. Das Reich und Europa*, I–II, Wiesbaden 1962 (*Historische Forschungen*, 4); ocenění mnohostranných Leibnizových počínů podává v biografickém rámci E. R. Sandvoss, *G. W. Leibniz Jurist, Naturwissenschaftler, Politiker, Philosoph, Historiker, Theologe*, Göttingen 1976 (*Persönlichkeit und Geschichte*, 89–90). Duchovně dějinné pozadí zkoumá L. E. Loemker, *Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz' Synthesis and Order*, Cambridge (Mass.) 1972.

nimi několik vysokoškolských učitelů. Poté co již jako chlapec prokázal mimořádné nadání, zapsal se jako patnáctiletý na universitu v rodném městě, kde studoval práva a filosofii. Svě důkladné znalosti starých autorů rozšířil v krátké době také o základní myšlenky novější filosofie. Jakmile si uvědomil protiklad mezi tradičním teleologickým způsobem myšlení, jak je v Lipsku zastával aristotelik Jakob Thomasius, a způsobem myšlení moderní filosofie a vědy, pocítil nutnost zaujmout jednoznačnou pozici. Později o tomto rozhodnutí napsal: „Vzpomínám si, že jsem se tenkrát jako patnáctiletý chlapec² šel projít do jednoho lesíka u Lipska, zvaného Rosental, abych si rozmyslel, zda bych měl podržet substanciální formy. Nakonec zvítězila mechanistická teorie a přiměla mě k tomu, abych se věnoval matematickým vědám.“ (*GP* III,606)³ Zároveň s obratem k mecha-

² W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, str. 49 nn., na základě dobrých důvodů zpochybnil Leibnizův časový údaj a navrhl klást obrat k mechanistické filosofii do období kolem roku 1665, protože svědectví nového způsobu myšlení se nacházejí teprve od roku 1666.

³ Leibnizovy spisy budeme citovat podle vydání C. J. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften*, I–VII, Berlin 1875 nn. (*GP*), a *Mathematische Schriften*, I–VII, 1849 nn. (*GM*), protože akademické vydání všech Leibnizových spisů a dopisů v Deutsche Akademie der Wissenschaften v Berlíně, Darmstadt (později Leipzig, a naposled Berlin) 1923 nn., ještě zdaleka není uzavřeno. Pokud na ně odkazujeme, děje se tak značkou *Ak.* s udáním řady, svazku a strany. Ke stavu akademického vydání srv. W. Schneiders in: *Das 18. Jahrhundert*, 3, sešit 1, 1979, str. 12 n. V některých případech saháme k vydání E. Dutense, *Gothofredi Guilielmi Leibnitii Opera Philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia*, I–VI, Geneve 1768, pod zkratkou *D.* Zkratka *C* odkazuje k vydání L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903. Leibnizovy spisy kromě toho vydal Erdmann, *Opp. philos.*, 1839–1840; O. Klopp, Hannover 1864–1884; a L. A. Foucher de Careil, I–VII, Paris 1859 nn. Německé spisy vydal G. E. Guhrauer, Berlin 1838–1840. K bibliografii: E. Bodemann, *Der Briefwechsel von G. W. Leibniz in der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover – Leipzig 1889; Týž, *Die Leibniz' Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, 1895; E. Ravier, *Bibliographie des Œuvres de Leibniz*, 1737 (repr. 1966); K. Müller, *Leibniz-Bibliographie*, Frankfurt a. M. 1967 (1984², vyd. A. Heinekamp); G. U. Gabel, *Leibniz. Eine Bibliographie europäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften*, Köln 1983 (*Bibliographien zur Philosophie*, 7). Bibliografické údaje a výsledky bádání in: *Studia Leibnitiana* (Wiesbaden 1969 nn., s Dodatky,

nistickému způsobu myšlení odmítl Leibniz realismus, což vyjádřil ve svém prvním akademickém spisu *De principio individui* (1663), v němž obecninám upírá samostatnou existenci (GP IV,15–26).

V souvislosti se svými právníckými studii napsal Leibniz pojednání *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* (1664) a *Disputatio juridica de conditionibus* (1665). Lze v nich poznat, jak úzce se u něj spojovaly právnícké a filosofické myšlenky. Druhé ze jmenovaných pojednání obsahuje náznaky právnícké logiky. První kroky ve směru matematické logiky Leibniz učinil ve spisu *Dissertatio de arte combinatoria* (1666, 2. rozšířené vyd. 1690).

Přestože se vyznamenával již jako student mimořádnými výkony, nebyl – vzhledem ke svému nízkému věku – po uplynutí obvyklých pěti let studia připuštěn k promoci. Poté opustil Lipsko a odešel do Altdorfu, kde byl promován na základě inaugurační disputace *De casibus perplexis in jure* (1666). Nabídnutou profesuru odmítl, neboť se nechtěl omezit jen na universitní činnost. Příležitost působit v širším rámci se mu naskytla, když se seznámil se státníkem Johanem Kristianem von Boineburg, který hrál důležitou roli v politice rýnského svazku a i po ztrátě svého ministerského úřadu měl stále ještě politický vliv. Na Boineburgovu radu věnoval Leibniz pojednání *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667) kurfiřtovi Johanu Filipovi von Schönborn, arcibiskupovi míšeňskému, do jehož služeb záhy nato nastoupil, aby se spolupodílel na reformě práva prováděné kurfiřtem. Podnětem k tomu, aby působil jako teoretik práva národů, byly pro Leibnize spory kvůli volbě polského krále, do nichž se zapojil v zájmu německého kandidáta spisem *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* (1669). Na tomto pojednání je pozoruhodná „geometrická“ forma, kterou ve filosofii používali Descartes, Spinoza a jiní a která byla nyní přenesena na oblast práva. Souvislosti státního a národního práva pak zkoumal ve spisu *Bedenken, welcher Gestalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umständen nach, auf festen Fuß zu stellen* (1670).⁴

v nichž jsou zveřejňována akta mezinárodních Leibnizovských kongresů, konaných od roku 1966).

⁴ G. W. Leibniz, *Werke*, vyd. O. Klopp, 1. řada: Hist.-pol. und staats-

Filosofické spisy míšeňského období již prozrazují pro Leibnizovo myšlení charakteristické úsilí o syntézu toho, co se tehdejšímu vědomí jevílo často jako neslučitelné. Tak se Leibniz snažil spojit moderní pojetí přírody, podle něhož lze všechna určení věcí redukovat na kvantitativní určení, s aristotelskou naukou o substanciálních formách (GP I,15–27). Podobně chtěl smířit přírodovědecký způsob myšlení se spiritualismem (srv. GP IV,105–111: *Confesio naturae contra atheistas*). Své přírodněfilosofické názory vyložil v roce 1671 ve spisu *Hypothesis physica nova*, který sestává z *Theoria motus concreti* a *Theoria motus abstracti*.

Na konci šedesátých let se Leibniz začal vymaňovat z vlivu mechanistické filosofie, kterou jako patnáctiletý zastával. Jak později uvedl, vrátil se „k metafyzice a k nauce o entelegeích, resp. vrátil se od materiálna k formálnu“ (GP III,606).

V roce 1672 nastala nová etapa jeho života. Leibniz odjel do Paříže, kde se zdržoval až do roku 1676 a odkud dvakrát navštívil Londýn. Diplomatický cíl cesty, totiž získat Ludvíka XIV. pro expedici do Egypta, Leibniz nesplnil, ba neměl dokonce ani příležitost předat Ludvíkovi XIV. svůj spis, který mu věnoval a v němž vysvětloval svůj plán (*Consilium aegyptiacum*; Ak. IV, 1, 217 nn.). Avšak v Paříži, zejména když po Boineburgově smrti neobdržel žádné další pověření, se mohl věnovat studiu především matematiky a fyziky. Mimořádnou důležitost pro něj mělo seznámení s Chr. Huygensem, který jej uvedl do moderní matematiky. Jak velké bylo jeho zaostávání v tomto oboru, si uvědomil při svých rozhovorech se členy Královské společnosti během svého pobytu v Londýně. Královská společnost jej nicméně jmenovala svým členem kvůli jeho úsilí o zlepšení počítacího stroje. Po návratu do Paříže učinil v matematice tak velké pokroky, že již na konci pařížského pobytu mohl vytvořit základy infinitizimálního počtu, přičemž ale netušil, že Newton již před ním vykročil stejným směrem. Přes Oldenburgha, prezidenta Královské společnosti, začal s Newtonem korespondovat. Když ale v roce 1684 uveřejnil Leibniz své úvahy v lipských *Acta eruditorum* a Newtona

wiss. Schriften, I–XI, Hannover 1864–1884; I,139 nn.; také Ak., IV,1, str. 133 nn.

nost přirozenoprávních vět z věčných pravd, které konstituují boží podstatu (D IV, III. 280).¹⁴

Rovněž v teorii poznání znamená doba kolem roku 1670 pro Leibnize zlom. Jestliže se ještě ve spisu *Nova methodus* pokoušel převádět všechny pojmy na data vnějšího a vnitřního vnímání (D IV, III. 176 n.), tak již v předmluvě k novému vydání M. Nizoliho spisu *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*¹⁵ zdůrazňuje nezávislost pravd na znacích pojmů, jejichž pomocí jsou formulovány (GP IV,158).¹⁶ Kartesiánskou tezi, že pravdy jakožto výtvořiny závisejí na vůli boží, Leibniz od této doby energicky odmítá. Rovněž ve filosofii přírody se od této chvíle distancoval od Descarta. Thomasia ujišťoval, že je kýmoli jiným jen ne kartesiánem a že Aristotelovu *Fyziku* si cení více než Descartovy *Meditace* (GP I,16).¹⁷ Jeho soudy o Descartovi byly i jinak většinou negativní. Tak například tvrdil, že většinu Descartových metafyzických myšlenek lze nalézt již u Platóna, Aristotela a scholastiků (GP I,198). Význam, který má Descartes v rámci dějin filosofie před nástupem transcendentální filosofie, si Leibniz zjevně vůbec neuvědomoval. Z hlediska teorie poznání se Leibniz od Descarta odlišoval především v pojetí prvních principů. Již v pojednání o kombinatorice rozlišoval mezi nutnými a nahodilými pravdivými výroky a ty první vztahoval k principu vyloučeného třetího, ty druhé k zásadě, že „něco existuje“ (GP IV,41). Soudy druhého typu nemohou být nikdy nepodmíněně jisté (GP IV,139).¹⁸ Pro nutně platný a současně

¹⁴ Ke vztahu voluntaristické a racionalistické teorie hodnot srv. W. Schneiders, *Leibniz und die Frage nach dem Grund des Guten und Gerechten*, IV, str. 85–111.

¹⁵ Německy pod názvem *Vier Bücher über die wahren Prinzipien und die wahre philosophische Methode gegen die Pseudophilosophen*.

¹⁶ Toto pojetí se nachází již ve spisu *Dialog von der Verknüpfung zwischen Dingen und Ursachen* (GP VII,190 nn.).

¹⁷ Foucherovi se Leibniz přiznal, že Descarta nestudoval důkladně (srv. GP, I, 171). K Leibnizovu vztahu k Descartovi srv. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*.

¹⁸ W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, str. 36, poukázal na to, že krátce po sepsání spisu *Ars combinatoria* Leibniz pochopil význam

skutečnost zakládající princip, jakým se zdá být *cogito ergo sum*, není v rámci tohoto pojetí místa.

Jak velký byl vliv, který měl na Leibnize E. Weigel, nelze s jistotou zjistit. Kvůli malému významu tohoto nedůležitého filosofa musíme ale vycházet z toho, že jeho vliv nemohl být stejně rozhodující jako vliv Descartův a Hobbesův.¹⁹ Metafyzický substrát Leibnizova myšlení, tvořený tradičními, platónskými, scholastickými a pozděně aristotelskými myšlenkami, nesmí být přehlížen ve prospěch podnětů, které pocházely od Descarta a Hobbese, stejně jako nelze přehlédnout úlohu theologických (a také mystických) idejí v Leibnizově filosofii. Ačkoli byl Leibniz otevřený moderní vědě, matematice a filosofii, nedomníval se, že spolurealizuje obrat ve filosofickém myšlení, nýbrž že se pouze podílí na kontinuitě *philosophia perennis*.

3. Nauka o monádách

Leibnizovo pojetí substance se rozvinulo ve třech krocích. Nejprve se domníval, že duch je nerozprostraněným, nicméně v jednom bodě těla lokalizovatelným duchovním centrem. Později dospěl k přesvědčení, že jednotu substance nelze pojmut analogicky jako jednoduchost geometrického bodu, neboť tím vstupuje do hry kvantitativní určení (i když cestou negace) (GP II,372). Jednota substance, jak Leibniz nyní zdůrazňoval, musí být pochopena jako dynamická jednota, jako jednota nějaké původní síly. Jako taková se substance nazývá „monáda“. Rozprostraněným věcem přiznával Leibniz pouze jevovou skutečnost, přestože předpokládal, že jevy jsou založeny ve vztazích mezi monádami. V zásadě ale mohou být jevy chápány

principu důvodu, který je principem nahodilých vět. To se ukazuje v *Confessio naturae* (1668) a v dopise Wedderkopfovi z jara roku 1671 (Ak. II, I,117).

¹⁹ K. Moll, *Der junge Leibniz*, I, považuje tento vliv za důležitý. A skutečně Weigel již ve spisu *Analysis aristotelica ex Euclide restituta* ztotožnil aristotelskou koncepci vědy s koncepcí eukleidovskou a filosofii na tuto metodu upozornil.

nezmínil, musel Newton nabýt dojmu, že bude připraven o svůj nárok na prvenství.

V roce 1676 vstoupil Leibniz do služeb vévody Johanna Friedricha, s nímž korespondoval už od roku 1671. Na zpáteční cestě z Paříže se zastavil v Den Haagu, kde navštívil Spinozu. O tom, jak Spinoza přijal Leibnizův pokus dokázat bezrozpornost pojmu nejdokonalejší bytosti (GP VII,261–262), není nic známo. Spinoza zůstal vůči mladému sebevědomému hostu rezervovaný. Později smýšlel Leibniz o Spinozovi velmi negativně – možná proto, aby zakryl skutečnost, že odstup, který jej odděloval od autora *Etiky*, byl menší, než si chtěl přiznat. Je vůbec nápadné, že Leibniz nebyl ochoten akceptovat významné zastánce soudobé filosofie, zatímco autory menšího významu, jakým byl Erhard Weigel, jehož posluchačem byl krátce v Jeně, ochotně uznával a výslovně zdůrazňoval význam středověkých a antických autorů.

Nově jmenovaný dvorní rada a kancléř, který později vedl také vévodovu knihovnu ve Wolfenbüttelu, se záhy stal aktivním v různých oborech: Navrhl plán k technickému zlepšení dolů v Harzu – jeho geologická pozorování byla později zaznamenána v pojednání o dějinách Země *Protogaea* (Acta eruditorum, 1693). Pod pseudonymem „Caesarinus Furstenerius“ zkoumal v *Tractatus de jure suprematus ac legationis principum Germaniae* (1677) pojem suverenity a vzal na sebe úkol napsat dějiny domu Welfů (1685), který byl obtížně splnitelný. Při zvládání tohoto úkolu postupoval pochopitelně pomalu a musel pečlivě prostudovat archivy v Mnichově, Vídni a Modeně. Během této práce vydal řadu důležitých listin. Ve spisu *Mars christianismus* (1683) vystoupil jako politický autor, když ostře napadl Ludvíka XIV. a jeho německé příznivce kvůli ohrožení říše. V zájmu domu Welfů sepsal konečně roku 1701 pojednání o právu domu Braunschweig-Lüneburg na anglický trůn (*Considerations sur le droit de la maison de Brunshvic-Lunebourg*).

Leibniz se ale nikdy zcela neodvrátil od filosofie. Osmdesátá léta přinesla Leibnizovi důležité vhledy v oborech teorie poznání a metafyziky. V roce 1684 vyšel v *Acta eruditorum* spis *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. V roce 1686 vyložil Leibniz pro A. Arnoulda základní myšlenky svého systému v *Metafyzickém pojednání* (*Discours de Metaphysique*). Publikoval je ale teprve o deset let později ve spisu *Système nouveau de la nature et de la communication*

des substances (*Journal des savants*, 1696). Kvůli pochybnostem, s nimiž se setkaly jeho názory – mimo jiné u Bayla, který v článku *Rorarius* v *Dictionnaire* zpochybnil Leibnizův návrh řešení psychofyzického problému –, byl Leibniz nucen provést vysvětlení (*Eclaircissements*), které vrhá dodatečné světlo na jeho pojetí. V této souvislosti se po prvé objevuje výraz „předzjednaná harmonie“. V roce 1702 se pak k Baylově kritice vyjádřil ještě jednou (srv. *Réplique aux réflexions de M. Bayle*).

V oblasti církevní politiky se Leibniz zasazoval o rovnost křesťanských konfesí, avšak bez úspěchu. V této otázce vedl rozsáhlou korespondenci, mimo jiné s Bossuetem, Pelissonem a s Molanem, opatem z Loccumu. Více úspěchu mu bylo dopřáno v jeho úsilí o založení společnosti věd v Berlíně. Došlo k němu v roce 1700 díky podpoře pruské královny Sofie Charlotty, která pocházela z Hannoveru. Leibniz se snažil rozdělit svou činnost prvního prezidenta akademie mezi Hannover a Berlín, což se nemohlo dařit trvale, zejména když po smrti jemu nakloněné královny (1705) neměl oporu v Berlíně. Jeho angažování se na braniborsko-pruském dvoře nebylo v Hannoveru přijímáno příznivě. Za třetího Welfa vládnoucího v Hannoveru, jemuž Leibniz sloužil, za tehdejšího anglického krále Jiřího I., se zhoršil Leibnizův vztah k dvoru natolik, že zintenzivnil své úsilí o jiný úřad, po němž již delší dobu toužil. Jeho naděje, že ve Vídni zaujme přiměřené místo, se jevily nejprve jako oprávněné. Skutečně také byl během delšího pobytu ve Vídni od roku 1712 do roku 1714 jmenován říšským dvorním radou. Ale jeho vazby k Hannoveru jej nakonec přece jen přiměly k návratu do severního Německa. Kromě urážlivého zacházení, jemuž byl v Hannoveru vystaven, zatěžovala poslední léta jeho života nemoc. Přesto pracoval, dokud jeho síly stačily, nepřerušeně na dějinách domu Welfů.

Důležité pro něj bylo zakládání akademií, jejichž bytostný úkol spatřoval ve spojení vědeckého bádání a praxe.⁵ Ve Vídni, Drážďanech a Petrohradě se snažil vzbudit zájem o své plány. Petrohradská

⁵ K pozadí Leibnizových plánů na zakládání akademií srv. W. Schneiders, *Sozietätspläne und Sozialutopie bei Leibniz*, str. 58–80; též, *Gottesreich und Gelehrte Gesellschaft*, str. 47–61.

akademie věd, pro jejíž plán získal cara Petra Velikého, byla realizována podle jeho idejí v roce 1725.

Leibniz zemřel v Hannoveru 14. listopadu 1716. Tomuto největšímu německému filosofovi 17. století, který byl současně jedním z největších filosofů vůbec, neprokázali poslední poctu ani král, ani jeho rodina, ani dvůr.

Leibniz zveřejnil jediné větší filosofické dílo, *Theodiceu (Essai sur la Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710), k němuž dala podnět Baylova kritika a rozhovory s královnou Sofií Charlottou. Byla to tedy theologická témata – problém zla ve světě stvořeném vševědoucím, všemocným a nanejvýš dobrým Bohem a otázka, jak je vzhledem k boží všemohoucnosti možná lidská svoboda –, díky nimž se Leibniz stal známým širšímu okruhu čtenářů. Jeho nejrozsáhlejší, ve vlastním smyslu filosofický spis, *Nové eseje o lidském rozumu (Nouveaux essais sur l'entendement humain)*, byl publikován teprve v roce 1765, a svůj vliv tedy mohl šířit jen s velkým zpožděním. Jeho prostřednictvím našel Kant přístup k Leibnizově původní filosofii, když opustil způsob myšlení takzvané leibnizovsko-wolffovské školy. V tomto díle Leibniz postupoval podle řádu, který vytvořil Locke, neboť s jeho *Essay Concerning Human Understanding* se paragraf za paragrafem kriticky vyrovnával. Toto dílo bylo v podstatě uzavřeno, když Locke zemřel, pročež Leibniz upustil od zveřejnění. Ve formě dialogů napsané *Nouveaux essais* jsou jedním z nejdůležitějších děl této epochy především proto, že je lze číst jako dialog mezi empirismem a racionalistickým apriorismem. Leibniz nesetřívá u pouhé protikladnosti stanovisek, nýbrž ukazuje směr, v němž je třeba hledat překonání protikladu. V roce 1714 sepsal Leibniz dvě pojednání, v nichž shrnul základní myšlenky své filosofie, totiž pojednání napsaná pro prince Eugena *Principes de la nature et de la grace* a *Monadologie*, jak byla později nazvána původně nepojmenovaná práce. Do posledních let Leibnizova života spadá důležitá korespondence se Samuelem Clarkem, který proti Leibnizovi hájil Newtonovo stanovisko.⁶

⁶ Zmínku zasluhuje Leibnizův zájem o Čínu, zejména o čínské náboženství a písmo. Leibniz vydal a opatřil komentářem spis P. Longobardiho

Leibniz byl pilný pisatel dopisů, v nichž zaujímal stanoviska k nejrůznějším filosofickým, matematickým a přírodovědeckým otázkám.⁷ Kromě toho zanechal množství delších i kratších náčrtů, v nichž shrnoval své ideje; dosud nejsou v plném rozsahu vydány. Vzhledem ke zdrženlivosti, kterou se filosof vyznačoval při publikování svých výsledků, jsou pro pochopení jeho filosofie nezbytné práce, které zůstaly za jeho života nepublikovány.⁸ V mnoha oblastech neměli jeho současníci možnost posoudit jeho výkony přiměřeně, neboť nebyly ve svém celku známy. To platí zejména pro obor logiky. Ale i když vezmeme v úvahu pozůstalost a korespondenci, nezískáme bez dalšího úplný přehled o Leibnizově systému. Tento systém musí být spíše rekonstruován z rozptýlených vyjádření. V jistém smyslu vykonal tuto práci Christian Wolff, filosof náležející už jiné generaci. Zároveň ale mnohé Leibnizovy ideje opustil a jiné spojil s tradičním pojetím. Nicméně díky Wolffovu zprostředkování se stala Leibnizova filosofie vládnoucím faktorem v německé filosofii 18. století před vydáním *Kritiky čistého rozumu*.

S. J., *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (D IV, 89–151). Podněcen tímto dílem, sepsal Leibniz *Lettres sur la philosophie chinoise* (1716; D IV, 169–210) poté, co již dříve vznikla práce *Novissima sinica* (1667; D IV, 78–86). K Leibnizovu úsilí proniknout k pravému obsahu čínské filosofie srv. A. Robinet, in: N. Malebranche, *Œuvres complètes*, IV, str. XXVIII n.

⁷ Dopisy citujeme podle GP I–III. Pvní vydání dopisů *Comercii epistolici Leibnitiani ... prodromus*. Leibnizovu korespondenci s Wolffem vydal G. H. Pertz, *Leibniz Gesammelte Werke*, Dodatek.

⁸ Kromě již zmiňovaných *Opusculs et fragments inédits* přicházejí v úvahu: G. Mollat, *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Neue Bearbeitung*; A. Foucher de Careil, *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz*; P. Schrecker, G. W. Leibniz. *Lettres et fragments inédits sur les problemes philosophiques, théologiques ... de la réconciliation des doctrines protestantes*; G. Grua, G. W. Leibniz. *Textes inédits*, I–II.

2. Filosofické názory před rokem 1670

Pro Leibnizovo myšlení je již v jeho mladém věku⁹ charakteristické smiřování tradičního pojetí s moderními. Tak Leibniz nejenom doufal, že pomocí pojmů „poopravené“ filosofie prokáže dogmata zjeveného náboženství (např. dogma eucharistie pomocí pojmu substance) přinejmenším jako myslitelná, nýbrž usiloval rovněž o syntézu aristoteléské a moderní filosofie přírody, když především pojem substanciální formy vykládal ve smyslu korpuskulární struktury substancí.¹⁰ Leibniz však nepojímal substanciální formy jako něco duchovního, neboť za tohoto předpokladu by nebylo možné jednoznačně kauzálně vysvětlit pohyb (GP I,10 n.). Ve své filosofie přírody vždy oceňoval mechanistický způsob myšlení, zároveň ale v něm nikdy nespatořoval jediný možný způsob myšlení, neboť byl přesvědčen o tom, že skutečnost má také teleologický aspekt.¹¹

Souběžně s odvratem od jednostranného mechanistického nominalismu Hobbesovy provenience se kolem roku 1670 uskutečnil v Leibnizově myšlení rovněž odvrát od Hobbesova utilitarismu a voluntarismu v oblasti filosofie práva.¹² Obdobně jako Hobbes Leibniz zprvu tvrdil, že „spravedlivé a nespravedlivé je to, co je prospěšné či škodlivé v nadindividuálním smyslu“ (Ak. VI,300),

⁹ W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*; srv. K. Moll, *Der junge Leibniz*, I: *Die wissenschaftstheoretische Problemstellung seines ersten Systementwurfs*; II: *Der Übergang vom Atomismus zu einem mechanistischen Aristotelismus*; III: *Mechanik und Metaphysik* (připravuje se).

¹⁰ Zde lze zvažovat vliv Leibnizem zmiňovaného J. de Raeye, *Clavis philosophiae naturalis seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana*. Jak lze poznat z náznaků ve spisu *Ars combinatoria* (GP IV,44, 56), akceptoval Leibniz nejprve atomismus, jak se s ním seznámil u Gassendiho a Joh. Chrys. Magnaeuse, *Democritus reviviscens* (1646).

¹¹ Z hlediska antinaturalistické reakce na mechanistickou přírodovědu a její kvantifikující myšlení vykládal Leibnizovu metafyziku R. Thurnher, *Allgemeiner und individueller Begriff*.

¹² Obsáhlé pojednání o Leibnizově praktické filosofii nabízí A. Heinekamp, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, i se zohledněním genetického aspektu. K filosofii práva zvláště srv. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, kap. IV: „Staat und allgemeine Gerechtigkeit bei Leibniz“.

přičemž termín „publice utile“ neinterpretovat nikdy pouze ve smyslu společenského prospěchu, nýbrž současně také ve smyslu „prospěchu“ božského, resp. prospěchu božského zřízení světa. V pojednání o kombinatorice vztáhl Thrasymachovi připisovanou tezi „Dobré je to, co je prospěšné silnějšímu“ k Bohu jako k tomu, kdo je vzhledem ke všem ostatním bytostem silnější. Nebudeme tedy moci Leibnize bez dalšího označit za zastávce Hobbesovy filosofie. Před rokem 1670 se ale s Hobbesem shodoval ve voluntaristickém názoru, že normy platí pouze na základě nařízení, a nikoli na základě objektivních hodnotových vztahů. Nejsou tedy vázány na protiklad pravdy a lži. Jako autorita (*superior*) stanovující právo přichází podle jeho názoru v úvahu nejenom autorita státní, spočívající na smluvním základě, nýbrž také autorita božská, takže je třeba rozlišovat mezi lidským a božským právem (Ak. VI,344). Také božské právo je pozitivní právo (*jus divinum positivum*), pokud se zakládá na božím ustanovení: „Co chce Bůh, jenž má právo na všechno, to je spravedlivé.“ (VI,1, 10)

Po roce 1670 se v Leibnizově myšlení prosazuje *objektivistické pojetí* spravedlnosti, podle něhož je spravedlnost založena na řádu skutečnosti existujícím o sobě a lze ji rozumově pochopit. I podle tohoto pojetí lze určit jako spravedlivé to, co se líbí Bohu, ovšem tím, co se líbí Bohu, míní Leibniz již jen harmonii skutečnosti, která nemá svůj základ ve vůli boží, nýbrž v boží podstatě (srv. Ak. VI,1, 444 n.).¹³ Jak Leibniz zdůrazňoval v *Elementa juris naturalis*, zásady přirozeného práva závisí na poznání této harmonie, stejně jako touha obecně závisí na pochopení harmonie (*perceptio harmoniae*). V souvislosti s tím Leibnizův utilitaristický výklad práva koncem šedesátých let ustupuje pojetí spravedlnosti jako rozumové lásky. Definice „spravedlnosti“ jako „lásky chápajícího“ (*caritas sapientis*) se od této doby vyskytuje u Leibnize na mnoha místech. V důsledku toho Leibniz prohlašoval, že věty přirozeného práva jsou principiálně téhož druhu jako nutné pravdy logiky či matematiky. Příležitostně se vyjadřoval tak, jako kdyby věřil v odvoditel-

¹³ Idea harmonie je prvním platónským prvkem v myšlení mladého Leibnize, stojícího na stanovisku nominalismu. K úloze a původu této ideje srv. W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, str. 6 nn.

pouze jako agregáty, které představují jednotu pouze díky myšlenkové syntéze. Ve vlastním smyslu se může nazývat monádou jen „substance“. Těla naproti tomu nejsou substancemi, nýbrž sestávají z nich (GP II,262: „Monada solem esse substantiam, corpus substantias, non substantiam.“). Když Leibniz nahlédl, že toto pojetí směřuje k subjektivistickému výkladu jednoty empirických předmětů, včetně organismů, a když poznal, že tvrzení o tom, že prostorové vztahy jsou založeny na ideálních vztazích mezi monádami, je neuspokojivé, rozhodl se nakonec, že přízná substancialitu také složeným věcem, a zejména živým bytostem. V této třetí fázi jeho myšlenek o substanci pak organismy představují objektivní jednoty, které ovšem nejsou substancemi v běžném smyslu, nýbrž jsou funkcionálními jednotami v rámci obsáhlé souvislosti všech monád. – První z těchto koncepcí monád vznikla kolem roku 1670, druhá je již s veškerou jasností formulována kolem poloviny osmdesátých let v *Metafyzickém pojednání* a zůstává nezměněna přinejmenším po dvě desetiletí, třetí se nalézá v korespondenci, kterou Leibniz vedl s hildesheimským profesorem Des Bossem mezi lety 1706 a 1716.

a) Substance jako síla

Kritika kartesiánského pojmu matérie, resp. kritika geometrizace pojmu fyzikálního tělesa, a tím podmíněného omezení mechaniky na kinematiku, byla u Leibnize spojena s rozvíjením nového pojmu matérie. Oproti kartesiánům Leibniz zdůrazňoval, že „rozprostraněnost“ není jednoduchý pojem, protože obsahuje představu rozmanitosti rozprostraněných částí a vpsledku rozmanitosti bodů. Protože k pojmu rozprostraněnosti náleží určení koexistence částí, a tedy množství, stejně jako kontinuita je tento pojem komplexní, a tedy analyzovatelný (GP II,169 n.).

Na rozdíl od rozprostraněnosti v geometrickém smyslu nelze rozprostraněnost ve fyzikálním smyslu pojmut jako množinu bodů: jelikož bod jakožto výsledek nejzazší úvahy má charakter fikce (GP VI,629), tj. jelikož nemůže být považován za něco substancialního, nepřichází jako základní pojem fyziky v úvahu. Redukce fyziky na geometrii, jak se o ni pokusil Descartes, se tedy v rámci Leibnizových předpokladů ukazuje být nemožná, zvlášť když principy mechaniky, jak o tom byl Leibniz přesvědčen, lze formulovat pouze tehdy, není-li jako „těleso“ chápána pouze jako *res exten-*

sa.²⁰ V rámci Descartových předpokladů je totiž možné vykazovat jen relativní pohyb, zatímco mechanika předpokládá absolutní pohyb a klid. Skutečný začátek a konec pohybu lze ale podle Leibnize určit pouze vůči silám, které jsou příčinami změn poloh mezi tělesy (GP IV,369).²¹ Zejména vědecké prognózy předpokládají pojem síly (GP II,72), neboť předpověď budoucích stavů věci je možná pouze tehdy, jsou-li tyto stavy pojímány jako důsledek vyplývající z té síly, která tvoří podstatu dané věci.

Síla ve fyzikálním smyslu (tj. to, co vzejde z hmoty a zrychlení; srv. GP II,251) patří sice k jevové skutečnosti, ale může za ni být odpovědná, pokud je něčím aktivním, pouze tehdy, je-li převedena na původní sílu, která patří k podstatě, jež je v základu jevů, tj. k jednoduchým substancím jakožto základům fenoménů (GP II,262; srv. 275). Síly, s nimiž pracuje fyzika, se u Leibnize proto nazývají „odvozené síly“ na rozdíl od původní síly (*vis primitiva, entelecheia primitiva*) substance, která jakožto *conatus* zaujímá střední postavení mezi pouhou schopností jednat a jednáním samým. Entelecheia je aktivní schopností v tom smyslu, že je činná bez vnější příčiny, pokud jí nestojí v cestě žádná překážka. *Conatus* lze předpokládat v každé substanci, tj. neexistují nejenom žádné čistě pasivní substance, ale ani žádné substance ve stavu pouhé potenciality působení.

Ačkoli odvozené síly předpokládají síly původní, u Leibnize to neznamená, že by zákony, jimž jsou podrobeny síly ve fyzikálním smyslu, mohly být odvozovány z vět o původních silách. Leibniz

²⁰ Pro kritiku Descarta jsou důležité zejména *Meditationes de cognitione, veritate et ideis a Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem, secundum quam volunt a Deo, eandem semper quantitatem motus conservari* (1686). Leibnizovi se podařilo přesvědčit Malebranche, který zprvu zastával kartesiánský postoj. – Proti Descartově ztotožnění matérie a rozprostraněnosti srv. Leibnizův dopis Foucherovi (GP I,383; GP IV,478). Podle Leibnize nestačí analýza rozprostraněnosti vydat počet ze známých přírodních zákonů.

²¹ Pokud výpovědi o hybných poměrech daného vztažného systému nemají k dispozici absolutní vztažný bod, lze mluvit pouze o zdánlivých pohybech: srv. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, II,25 (GP IV,369); k tomu srv. Y. Belaval, *Etudes Leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, str. 57 nn.

výslovně prohlašuje, že původní síla patří „pouze k obecným příčinám, které nemohou stačit k tomu, aby vysvětlily jevy“. Tudiž Leibniz souhlasil s těmi, kteří se domnívali, „že při udávání vlastních a zvláštních příčin smyslových věcí nemají být aplikovány žádné formy“.²² Vědecké vysvětlení může tedy být, jak Leibniz zdůrazňoval již v roce 1670, prováděno pouze pomocí vědeckých, a nikoli pomocí metafyzických pojmů.

b) Substance jako hypostazovaný logický subjekt

Vedle analýzy ideje materiální věci hraje u Leibnize roli také analýza ideje předmětu jako nositele určení. Hlavní myšlenka je ta, že určení jako „teplý“, „svítící“, „učený“ (nikoli ale určení jako „teplo“, „světlo“, „vědění“, která jakožto abstrakta zde není třeba uvažovat) předpokládají vždy něco, co je jimi určeno. Určení jsou buď jednoduchá, nebo je lze pochopit jako spojení jednoduchých určení. Jednoduchá určení, která má zprostředkovat analýza, musí být stejně jako určení komplexní vztažena k něčemu, čemu přináležejí. Termínu, který je *plně* určen výlučně *jednoduchými* pojmy (*termini primitivi*), přisuzoval Leibniz *individuální substanci*: „Každý termín, který zahrnuje všechny predikáty svého subjektu, resp. všechny své spolupredikáty (tj. každý *úplný termín*), vyjadřuje jednotlivou substanci.“²³ Substance je potom posledním subjektem výpovědi. Jestliže je takto pochopená substance metaforicky označována jako „nosi- tel“ či „substrát“ určení, je jasné, že se jedná o abstrakci, u níž se rozlišuje mezi určeními a tím, co je jimi určeno, takže (jako je tomu u Locka) určené se musí jevit jako zcela bez určení (GP V,202). V rámci Leibnizova myšlení není naproti tomu pojem individuální substance v žádném případě „něčím neznámým“, nýbrž je zcela určen, takže z něj lze vyvozovat všechny predikáty substance, ať už

²² G. W. Leibniz, *Specimen dynamicum*, § 3; GM VI. – Otázkám Leibnizovy dynamiky bylo věnováno symposium Leibnizovské společnosti v Loccumu, 2.–4. 7 1982 (*Studia Leibnitiana*, Sonderheft 13, 1983).

²³ „... omnis terminus qui [namísto „quia“?] omnia predicata sui subiecti seu omnia sua compraedicata involvit (seu omnis terminus completus) substantiam singularem exprimet.“ (Předběžná edice k řadě VI, *Ak.*, I, 1982, vyd. H. Schepers, str. 182.)

jsou nutné nebo nahodilé, minulé, přítomné nebo budoucí (GP VII,311). Disponujeme-li rozlišeným pojmem substance, bude o něm platit, „že s jeho pomocí poznáváme prostřednictvím apriorních důkazů mnoho pravd o substanci“ (GP V,203).

Oba dva druhy analýzy, které vedou k pojmům substance jako síly a substance jako hypostazovaného logického subjektu, jsou zcela heterogenní; ale v Leibnizově myšlení působí v koncepci substance jako monády natolik společně, že je sotva možné jednomu z nich dát přednost před druhým.

c) Substance jako jednota

Původní síla konstituuje podstatu substance jako jednotu v rozmanitosti.²⁴ Předpoklad substancí jako posledních jednot je nutný, protože v materiálních věcech, resp. ve fyzikálních fenoménech, nelze princip jednoty věcí nalézt. Zde je vše „pouze sbíráním či hromaděním částí do nekonečna“ (GP IV,478).²⁵ Usuzování z výskytu složených, tj. materiálních věcí, na jednoduché substance, které mají charakter původních sil, se zakládá na myšlence, že musí existovat něco jednoduchého, jestliže existuje něco složeného. Proto prohlašuje Leibniz na začátku *Monadologie*: „Musí existovat jednoduché substance, protože existují složené věci, neboť složená věc není nic jiného než nahromadění neboli *agregát* jednoduchých“²⁶ (GP IV,607). Podobně v *Principech přírody a milosti* říká: „Jednoduchou substancí je substance, která nemá části. Složená substance je nahromaděním jednoduchých substancí, resp. monád..., a všude musí existovat

²⁴ Následující myšlenky jsou rozvinuty v *Monadologii*. Systematickou formu tohoto díla rekonstruoval K. Hübner, *Der logische Aufbau der Monadologie*, str. 267–277. K systematickému charakteru Leibnizovy filosofie srv. N. Rescher, *Leibniz and the Concept of a System*, str. 114–122, který ukazuje, že Leibniz se považoval za zakladatele filosofického systému, který souvisí se systémem skutečnosti, přičemž jako vzor již neslouží geometrie, nýbrž fyzika.

²⁵ Tuto myšlenku Leibniz neúnavně opakuje: srv. GP IV,482; II,96–98; 119; 169 n.; 183 n.; 239; 250; 268; 275.

²⁶ G. W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, str. 156. – Pozn. překl.

jednoduché substance, protože bez jednoduchých věcí by neexistovaly složené.“ (GP VI,598)

Na základě takových vyjádření by se mohlo zdát, že jednoduchou substancí (monádu) Leibniz pojímal jako mezní pojem dělení rozprostraněných věcí. Tak tomu ale není. Monáda není *částí* materiální věci, nýbrž jejím *základem*, jak je zřejmé, když Leibniz zdůrazňuje: „Přesně vzato se matérie neskládá z konstitutivních částí, nýbrž je jejich výsledkem, protože matérie, resp. rozprostraněná masa, je pouze fenoménem založeným ve ‚věcech‘, jako duha či odraz Slunce v mracích.“ (GP II,268)

Na otázku, jak lze fenomény rozprostraněných věcí zakoušet jako jednoty, Leibniz odpovídá, že fenomenální jednota se zakládá na sjednocení rozmanitosti prostřednictvím myšlení. V tomto smyslu se vyjádřil již v pojednání o kombinatorice: „Jako *jedno* chápeme to, co myslíme jedním aktem intelektu, resp. současně.“ (GP IV,35) Podobná vyjádření se u Leibnize nacházejí opakovaně. Tak ještě v roce 1703 v jednom dopisu de Volderovi píše: „Co je složeno z množství, je jedním pouze prostřednictvím myslí.“ (GP II,261)²⁷ Na další otázku, proč mysl dokáže provést sjednocení rozmanitosti do představy předmětu, Leibniz odpovídá poukazem na substanciální jednotu myslícího subjektu: Dokážu vytvářet jednotu, protože jsem bytostně jednotou. Idea jednoty je vrozená v tom smyslu, že si ji nevytváříme na základě předmětné zkušenosti, nýbrž na základě jednoty nás samých jakožto myslících subjektů. V tomtéž smyslu jsou vrozenými idejemi „bytí“, „substance“, „jednoduchost“ (GP VI,612). Substanciální jednoty, které leží v základu jevících se věcí, si myslíme v analogii k Já: Každá jednoduchá substance (monáda, entelecheia) je něčím analogickým k duši (GP II,171; srv. GP VI,436),²⁸ je takřikajíc oduševnělým bodem (GP II,261).

Ačkoli jednoduché substance (monády) neslouží speciálně k vědeckým vysvětlením, přesto je Leibniz zavádí vzhledem k určitému vysvětlujícímu účelu. To je zřejmé, když zdůrazňuje, že znalost sub-

²⁷ Tuto myšlenku vyjadřuje Leibniz častěji, např. GP II,97, 256; V,210.

²⁸ W. Bartuschat, *Zum problem der Auslegung bei Leibniz*, str. 229 n., zdůraznil, že monáda u Leibnize není koncipována ze sebevědomí, byl je stuktura Já zvláště vhodná k tomu, aby osvětlila strukturu monády.

stanciálních forem je nutná k tomu, abychom správně filosofovali, neboť povahu tělesa nechápe správně nikdo, kdo se nevztahuje k ideji substance.²⁹ Předpoklad jednoduchých substancí nemá sice nic společného s vysvětlením té či oné skutečnosti, ale pravděpodobně s vysvětlením skutečnosti, že věci zakoušíme jako jednoty rozmanitých určení. Jelikož vskutku *jsoucím* nemůže být nic, co není *jedním* *jsoucím* (GP II,97), a jelikož se jednota komplexních jsoucen zakládá na sjednocení subjektem, musí být jako jednoduchá substance pochopen nejprve subjekt, poté ale také základ jevící se rozmanitosti.

Výklad předmětných jednot jako pouhých jevů na způsob duhy se ukazuje být málo uspokojivý v tom okamžiku, kdy myslíme nejenom na neživé věci, nýbrž na organismy, jejichž jednotu lze stěží pojímat pouze jako jednotu vzniklou na základě sjednocení subjektem. Vzhledem k objektivnímu charakteru jednoty organismu rozvinul Leibniz v posledním desetiletí svého života teorii *vinculum substantiale* (viz odd. f).

d) Důsledky plynoucí z pojmu substance

Z pojmu substance jako síly, resp. jako *appetitus*, neplyne jen bytostná aktivita substance jako takové (GP IV,470), nýbrž také její schopnost rozvíjet se, resp. uskutečňovat se: „Substantia est atomon ... se ipsum complens.“ (GP II,224) Monády jako nedělitelná, protože nerozprostraněná silová centra nemohou přirozeným způsobem ani vznikat, ani zanikat, neboť přirozené dění spočívá ve změně vztahů mezi částmi a monáda žádné části nemá. Jako všechno skutečné musí monády naproti tomu být určeny kvalitativně a musí existovat kontinuální změny v oblasti kvalit, protože to je jediný možný způsob, jak může působit síla konstituující podstatu monády. Síla, která by nepůsobila, by nebyla skutečnou silou. Změny stavů monády mohou vyplývat pouze ze síly jako její podstaty, tj. nemohou být způsobeny vnějšími příčinami, protože monáda je jednoduchá, a je proto vyloučeno působení jedné monády na jinou ve formě přenosu nějaké části jedné monády na jinou monádu. To je smysl metafory o nepřítomnosti oken v monádě (srv. GP VI,612 n.). Na aspekt aktivity mo-

²⁹ G. W. Leibniz, *Specimen dynamicum*, § 3.

nády poukazuje Leibniz výrazem „appetitus“. Přechodný stav monády se u něj nazývá „percepce“, čímž není míněn „vědomý vjem“. Výraz „percepce“ není u Leibnize psychologický, nýbrž metafyzický termín.

Bez ohledu na kvantitativní jednoduchost monády musí každé jednoduché substanci přináležet rozmanitost kvalitativních určení. Kdyby měla substance pouze jednu jedinou kvalitu, přestávala by s její změnou být toutéž substancí, tj. ztrácela by svou identitu v čase, a nemohla by tedy již být označena jako „substance“. Proto musí mít každá substance více určení, a pokud se jedno mění, jiná zůstávají současně nezměněná, protože pouze tak je myslitelná kontinuita substance při změně jejích určení. To neznamena, že konstantními musí být vždy tatáž určení. Vezmeme-li např. tři určení *a*, *b*, *c*, pak se může nejprve *a* stávat *a'*, zatímco *b* a *c* zůstávají stejná; v následujícím časovém okamžiku může *b* přecházet v *b'*, zatímco *a'* a *c* se nemění, a konečně může při nezměněném *a'* a *b'* přecházet *c* v *c'*. Tím se změnila všechna určení, aniž by bylo přerušeno spojení minulosti, přítomnosti a budoucnosti.

Abychom chápali kontinuitu vývoje monád adekvátně, je kromě toho nutné uchopit souvislost jejich sukcesivních stavů jako zákonitou, tj. předpokládat, že každý stav je podmíněn stavem předcházejícím a sám je podmínkou stavu následujícího. Leibniz přímo říká, že podstata substance spočívá v zákoně (GP II,171: „... in perpetua quadam ejusdem seriei mutationum lege“). Ještě když Leibniz poukazoval na podstatu monády výrazem „substanciální forma“, nepoužíval jej již v tradičním významu, nýbrž ve významu „zákonitého principu“, který odpovídal jeho metafyzice.³⁰ Pokud je tento princip důvodem, že substanci přináleží tato a žádná jiná určení (resp. budou přináležet), pak podle Leibnize platí, že každý predikát, který je o substanci vypovídán v pravdivé větě, musí být obsažen v jejím úplném pojmu.

³⁰ Tak Leibniz prohlašuje, že zákon konstituující podstatu substance „zahrnuje“ její budoucí stavy, takže vývoj fenoménů je zákonitý (GP II,264). To vyjadřuje také metafora, že substance je těhotná budoucností (GP VI,610).

e) Souvislost substancí

Uvedená určení se týkají monády samé, a to bez ohledu na vztah mezi monádami. Jak jsme zmínili, Leibniz vylučoval možnost reálného ovlivňování (*influxus physicus*) monád jinými monádami a současně předpokládal, že existuje více substancí. Proto si kladl otázku, jak lze pochopit vztahy existující mezi monádami.

Jak sám poznamenal, na tuto otázku narazil nejprve, když se pokoušel vyřešit *psychofyzický problém*, který hrál důležitou roli při vypracování nauky o monádách. Leibniz pochopil, že zde má co dělat se speciálním případem obecného problému souvislosti substancí (GP IV,483),³¹ a proto odmítl interakcionismus. Aby mohl vysvětlit nesporný paralelismus psychických a fyzických fenoménů, vyšel z toho, že tělo a duše jsou Bohem zařízeny tak, aby si procesy v obou oblastech navzájem přesně odpovídaly: „Děje-li se neustále, že jisté myšlenky jsou spojeny s jistými pohyby, pak se to zakládá na tom, že všechny substance Bůh od samého počátku uspořádal tak, aby si následně všechny jejich jevy odpovídaly, aniž by k tomu bylo zapotřebí vzájemného fyzického vlivu.“ (GP II,70)³² Leibniz posléze zobecnil tento předpoklad pro vztah monád vůbec.

Leibnizovo pojetí lze chápat jako prohloubení *okazionalismu*, který ale byl podle jeho názoru oprávněný pouze v negativním ohledu, tj. jako odmítnutí *influxus physicus*, zůstal ale naproti tomu dlužen uspokojivou odpověď, pokud jde o souvislost substancí. Chápat Boha jako *deus ex machina*, jak se to podle Leibnize dělo v okazionalismu, vede k domněnce permanentního zázraku. Souvislost substancí nestačí vztahovat k Bohu jako ke *causa prima*. Podle Leibnize se ji musíme snažit vysvětlit z *causae secundae* (GP IV,483). Soupeřící metafyzické teorie fyzického působení, příležitostných příčin a souběhu – kterému Leibniz od roku 1796 říkal *předzjednaná harmonie* (GP IV,496) – lze přirovnat k možnostem, jak vzájemně sladit

³¹ Jestliže se A. Gurwitsch a E. Cassirer domnívali, že ve vývoji Leibnizovy metafyziky substancí nehrál psychofyzický problém žádnou roli, pak je to v rozporu s Leibnizovými vlastními vyjádřeními.

³² K Leibnizovu pokusu vyřešit psychofyzický problém srv. A. Heinekamp, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, str. 299 nn., kde Heinekamp ukazuje, že tento pokus je platný vzhledem k obtížím tehdejší interakcionistické teorie.

chod dvou hodin, totiž mechanickým spojením hodinových strojů, opakovaným zasahováním a předchozím seřazením (GP IV,498; 500 n.; 520). Druhá z těchto možností má odpovídat okazionalismu; je ale jasné, že ji lze vztahovat pouze k primitivnímu okazionalismu, nikoli k rozvinutému, jak jej zastávali Geulincx a Malebranche, který byl také historicky vlivný. Vlastní rozdíl mezi Leibnizem a okazionalisty není přirovnáním k hodinkám vůbec vystižen. Tento rozdíl spočívá v tom, že okazionalisté považovali konečné substance za absolutně neaktivní a veškerou aktivitu si představovali jako soustředěnou v Bohu. Leibniz naproti tomu určoval podstatu konečné substance jako sílu, přičemž se ovšem domníval, že povaha jejího působení závisí na Bohu. Tímto způsobem mohl na jedné straně prohlašovat, že vše, co monádě přináležejí, má svůj základ v její spontaneitě, a na druhé straně tvrdit, že každá substance je v dokonalé shodě se všemi ostatními (GP IV,484). Proto pocházejí percepce z podstaty substance, a přesto současně vyjadřují percepce jiných substancí, a tím stav vesmíru. Díky své závislosti na Bohu je každá monáda, jak Leibniz metaforicky říká, *zrcadlem všehomíra*; kvůli své původní spontaneitě je *živoucím zrcadlem vesmíru*.

Souvislost mezi monádami je tedy v udaném smyslu „ideální“; však závislost monád na Bohu či na pramonádě je reálná potud, pokud jsou monády – jak Leibniz příležitostně říká – paprsky božství (GP VI,614: „... les Monades créés ... naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité“). Pouze ve vztahu k ostatním konečným monádám nemají monády okna; naproti tomu vůči Bohu jsou – abychom se přidrželi tohoto obrazu – jejich okna otevřená. Samozřejmě tento obraz se stává nepřesným, pokud sugeruje, že by monády mohly být nezávislé na Bohu; jejich existence spočívá spíše výlučně v jejich závislosti na Bohu či na nekonečně dokonalé monádě. Je otázkou, zda vzhledem k předpokladu závislosti konečných monád na Bohu jako jedině co do bytí nezávislé monádě lze udržet příkré vymezení vůči Spinozovi, jak se o něj Leibniz pokusil. Toto pojetí vede rovněž k pozoruhodné shodě s Malebranchem, jehož tezi o zření všech věcí v Bohu Leibniz přejal (GP I,330). Bůh je podle Leibnize skutečně tím jediným bezprostředním vnějším objektem poznání, stejně jako je duše jeho bezprostředním vnitřním objektem.

Předpoklad universální harmonie lze, jak Leibniz sám naznačoval (GP IV,485), pojmut jako metafyzickou hypotézu, která – jako hypotézy obecně – je akceptována kvůli své vysvětlující hodnotě. Jelikož byl ale Leibniz přesvědčen o tom, že věci nelze jiným způsobem uspokojivě vysvětlit, jedná se nakonec přece jen o víc než o pouhou hypotézu (GP IV,486: „plus qu' une hypothèse“). Leibnizem předpokládaná harmonie není universální jen v tom smyslu, že se týká vztahů všech substancí, nýbrž také v tom smyslu, že ji lze vztahovat k poměru působících a účelových příčin, takže se kauzální a teleologická vysvětlení jeví jako komplementární. Mezi říší přírody (jakožto oblastí kauzálního řádu) a říší milosti (jakožto oblastí účelného řádu) existuje tedy rovněž předzjednaná harmonie (GP VI,620). Leibniz se domníval, že tento názor může potvrzovat fyzika tím, že vyjadřuje fyzikální zákony v podobě principů minima a maxima: to se tenkrát dařilo především v oblasti optiky, kde se ukázalo, že dráhu lomeného světelného paprsku lze znázornit tak, jako by sledoval účel dosáhnout svého cíle v nejkratším možném čase (srv. GP IV,447 nn.). Ve skutečnosti se u principů minima a maxima jedná pouze zdánlivě o teleologické zákony, takže Leibnizova příležitostná zdrženlivost vůči zobecňování teleologického způsobu myšlení, který je oprávněný, pokud jde o duši, byla veskrze na místě.

S tezí, že každá monáda je zrcadlem vesmíru, tj. představuje svět jako *mikrokosmos*, souvisí Leibnizova idea společenství duchů, které Leibniz chápal jako hierarchicky uspořádané podle modelu monarchistického státu a označoval jako „stát boží“ (GP IV,486; 461). Každá monáda zaujímá v rámci tohoto hierarchického řádu zcela určitě, nezaměnitelné místo, tj. je přísně individuální bytostí. Individualitu monády vysvětloval Leibniz tak, že monáda si představuje vesmír jakoby z určitého stanoviska.³³ Tento prostorový obraz není

³³ K. E. Brandom, *Leibniz and Degrees of Perception*, str. 447–479, zkoumá obtíže, které jsou spojeny s výkladem „perspektivy“ jako „stupně dokonalosti představy“: i když má existovat vždy pouze jedna monáda s toutéž „perspektivou“, přesto Leibniz počítá s větším množstvím monád, které vesmír představují stejně nedokonale. Brandom proto navrhuje následující definici: „one substance is more perfect than another if from fewer premises about it, more about its world can be deduced than is the case for the other“ (Jedna substance je dokonalejší než druhá substance tehdy, jestliže z menší-

pochopitelně kvůli neprostorovosti monády zcela přiměřený; může pouze naznačovat, že každá monáda si představuje vesmír zvláštním způsobem, takže také každá lidská duše uchopuje vesmír individuálním způsobem, přičemž zde hraje roli to, že své vlastní tělo si představuje bezprostředněji než ostatní věci. Tezi o individuálnosti nazírání světa lze v rámci Leibnizových předpokladů dokázat: Předpokládáme-li, že existují dvě nebo více substancí, které si vesmír představují tímto způsobem, pak by měly přesně tytéž percepce, tj. tatáž určení, a v důsledku toho by se nedaly odlišit, protože kromě oněch určení nemohou existovat žádné rozlišující znaky (např. prostorová určení). Nemohlo by se tedy vůbec jednat o větší množství substancí, tj. výchozí předpoklad není možno udržet. Platí tedy (podobně jako ve Spinozově metafyzice), že nemůže existovat více co do podstaty stejných substancí.

Metaforu „stanoviska“, z něhož si monády představují vesmír vždy specifickým způsobem, lze přeložit do výrazů nezávislých na prostorových představách, budeme-li pod „stanoviskem“ či „hlediskem“ rozumět stupeň uvědomělosti, s nímž monáda zrcadlí vesmír. Existují monády, které vlastní pouze jasné ideje, avšak nikoli ideje rozlišené, a tedy už vůbec ne adekvátní ideje (tj. ideje, jejichž veškerá určení jsou rozlišená); dále existují jiné monády, které mají také rozlišené ideje, a nakonec existují monády, které mají i adekvátní ideje. Ideje božské monády jsou výlučně adekvátní. Tak jako nemohou podle Leibnize existovat dvě monády, které mají tentýž stupeň uvědomělosti, tak také není myslitelný žádný stupeň uvědomělosti, který by nebyl uskutečněn v nějaké monádě, takže řada monád je kontinuální. Přesto Leibniz tvrdil, že koneční duchové jsou od Boha oddělení nekonečným předělem. Individuálnost nevědomých monád nelze ovšem z hlediska stupně uvědomělosti pochopit, leda že bychom předpokládali, což by rovněž mohlo být oprávněno principem kontinuity, že absolutně nevědomé monády vůbec nejsou.

ho počtu premis ve vztahu k ní dokážeme odvodit více důsledků týkajících se jejího světa, než jak je tomu v případě té první) (463).

f) Nauka o substanciálním svazku

Zatímco materiální tělesa Leibniz chápal nejprve jako fenomény, jejichž jednota má být pouze jednotou agregátu, srovnatelného s vojskem či armádou, v posledním desetiletí svého života dospěl k přesvědčení, že toto pojetí nemůže vysvětlit jednotu organismů. K tomu je zapotřebí princip, který fenomény realizuje či substancializuje (GP II,492: „realisans vel potius substantialisans phaenomena“). Tento princip funguje jako substanciální svazek (*vinculum reale, vinculum substantiale*), který závisí na dominantní monádě živé bytosti (GP II,496). Předpoklad takového principu slouží k vysvětlení jednoty organismů a jejich identity v čase, která existuje nezávisle na změně jejich materiálních částí.³⁴ V důsledku výměny látkové jsou po určité době vystřídány všechny materiální části nějakého organismu částmi jinými; přesto mluvíme o tomtéž organismu. Proto se zdá, že musíme předpokládat něco, co zajišťuje identitu organismu bez ohledu na změny materiálních částí a co zakládá stejnost jeho struktury. Bez takového principu „by byla i rozprostraněnost pouhým fenoménem a realita by přináležela pouze monádám, zatímco její jednota by byla pouze připojována v jevu aktem (opération) vnímající duše“ (GP II,435). Podle tohoto pojetí nevytváří jednotu, s níž organismus vůči nám vystupuje, subjekt, nýbrž jednota se v tomto případě zakládá na něčem objektivním, „absolutním“ (tam.). Odtud vyplývá nový pohled na vztah těla a duše: „Nesmíme si ... představovat, že každá duše má materiální látku či materiální část, která by jí byla vlastní či která by jí byla přidělena navždy, a v důsledku toho by duše vlastnila jiné nižší živé bytosti, které by jí byly dány napořád do služeb. Všechna tělesa jsou totiž jako proudy nepřerušného toku a neustále do nich části vstupují a zase je opouštějí.“ (GP VI,619) To, co zůstává stejné, je struktura, resp. princip struktury organismu, *entelecheia*. Protože i části organismu jsou or-

³⁴ G. H. R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, str. 182, se domníval, že temnou nauku o *vinculum substantiale* Leibniz zastával pouze v souvislosti s jistým sporem. To by znamenalo, že tato nauka nemá nic společného s ústředními větami jeho metafyziky. Je ale pravděpodobnější, že nauku o monádách Leibniz od roku 1709 modifikoval, aby dostal jistým skutečnostem, které by jinak nebylo možno pochopit.

ganické, jsou právě tak určeny entelecheiemi, a totéž platí pro části částí atd. do nekonečna. Z toho tedy vyplývá řád entelecheí, který je podřízen jedné dominantní entelecheii (GP VI,618 n.).

Rovněž podoba organismů závisí na *vinculum substantiale*. Monády nemohou být v důsledku své neprostorovosti určeny polohovými vztahy, a proto nelze ani prostorovou podobu fenoménů vysvětlit pouze pomocí monád. V tomto smyslu Leibniz tvrdí: „Kdyby kromě monád neexistovalo nic substanciálního, resp. kdyby byly složené věci pouhými fenomény, byla by také sama rozprostraněnost pouze fenoménem, který by vyplýval z koordinovaných současných jevů (apparentiae).“ (GP II,517) Leibniz se již nespokojil s tím, že by materiální věci pojímal jako *phaenomena bene fundata*, neboť kdyby tomu bylo pouze takto, a neexistoval by tedy žádný substanciální svazek, pak by věcná zkušenost musela být považována za svého druhu sen (GP II,435 n.). Nejenom v organismech, nýbrž také ve všech prostorových věcech musí tedy existovat princip, který z nich činí substanciální jednoty. Zdá se tedy, že pojem substance je rozšířen do té míry, že jím lze označovat nejen monády, nýbrž i složené věci. Leibniz nyní skutečně mluví přímo o složených substancích (GP II,519; 520; 506), což před zavedením pojmu *vinculum substantiale* odmítal a v jeho původní koncepci by to bylo něco rozporného.

4. Nejvyšší principy

Ze dvou metod, které má filosofie k dispozici, totiž analýzy a syntézy, má podle Leibnize přednost syntéza jakožto metoda dokonalejší (C 557). Abychom však mohli odvozovat synteticky všechny věty filosofie z nejjednodušších a nejobecnějších pojmů a pravd, „je zapotřebí obtížné a zdlouhavé analýzy“ (C 159). V předchozím oddíle jsme ukázali, jak Leibniz tvořil pojem monády pomocí analytické metody; v tomto oddíle chceme načrtnout metodu syntézy, která lépe odpovídá nárokům racionalistické metafyziky, a to v tom smyslu, že z několika málo apriorně nahlédnutelných zásad (a v ideálním případě z jedné jediné takové zásady) slibuje čistě rozumové poznání bytostných struktur skutečnosti.

Svou nauku o nejvyšších principech zformuloval Leibniz v *Monadologii* v několika málo větách: „Naše rozumové poznatky spočívají

na dvou velkých *principech*: na *principu sporu*, díky němuž označujeme jako nepravdivé vše, co obsahuje spor ... a na *principu dostatečného důvodu*, díky němuž jsme přesvědčeni, že žádný fakt nemůže být pravdivý a jsoucí, žádná výpověď nemůže být správná, není-li dostatečný důvod, proč je tomu tak, a ne jinak“³⁵ (GP VI,612). Těmito dvěma principům odpovídají dvě třídy pravdivých výroků („pravd“), které se zakládají vždy buď na jednom, nebo na druhém principu, totiž *pravdy rozumové* a *pravdy skutečností*. Rozumové pravdy jsou nutné, tj. jejich protiklad není možný (protože obsahuje spor). Mají charakter identických vět buď ve formě *A je A* nebo *AB je A (AB je B)*, a pokud se jako takové neukazují bezprostředně, mohou být jako identické poznány prostřednictvím analýzy v nich se vyskytujících komplexních pojmů, tj. mohou být převedeny na princip identity (resp. sporu). Negace skutečných pravd naproti tomu není nikdy kontradiktorní; pravdy o skutečnostech tedy nejsou nutné, nýbrž pouze nahodilé, tj. nejsou pravdivé z logických důvodů, nýbrž pouze z důvodů faktických, jak to odpovídá principu dostatečného důvodu, podle něhož je každá nahodilá skutečnost zdůvodněna skutečností jinou.³⁶ Leibniz zde má zjevně na mysli příčiny (GP VI,613: „cause efficiente“), tj. princip důvodu pojímá jako dostatečnou příčinu. Poslední dostatečný důvod nemůže spočívat v řadě nahodilých skutečností, která je pro nás nepřehlédnutelná, nýbrž musí ležet mimo ni a musí spočívat v nutné substanci, tedy v Bohu: „Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié partout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit“³⁷ (GP VI,613). Podle Leibnize se ale neodlišují věty, které závisí na principu identity, od vět, které podléhají principu dostatečného důvodu, pouze logicky, nýbrž také tím, že ty první jsou

³⁵ G. W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*. – Pozn. překl.

³⁶ Podle *Theodiceie*, dod., GP VI,413 n., hrají u nutných i nahodilých pravd svou roli jak princip identity, tak také princip důvodu, protože oba principy jsou zahrnuty v definici toho, co je pravdivé a mylné (414: „renferés dans la définition du vrai et du faux“).

³⁷ „A neboť tato substance je dostatečným důvodem všech těchto skutečností, které jsou také navzájem svázány, je jen jeden Bůh a tento Bůh je dostatečným.“ – Pozn. překl.

platné ve všech možných světech, zatímco ty druhé nikoli. Předpokládají totiž realizaci možného světa božím aktem stvoření, jsou jím podmíněny, a tedy jsou nahodilé, i když nikoli, jak to ještě rozvedeme níž, libovolné.

Z předpokladu obou nejvyšších principů rovněž plynou dvě třídy speciálních axiomů, ať už logiky a matematiky či reálných věd (včetně nejobecnějších bezprostředních zkušenostních vět, jakou je věta, že obsahy zkušenosti jsou přítomné jako strukturované rozmanitosti). Tento dualismus poskytl Leibnizovi vítanou příležitost tvrdit, že nahodilé jsou nejen skutečnosti ve světě, nýbrž i svět sám, a zároveň trvat na možnosti svobodných volných rozhodnutí. Na druhé straně se Leibniz pokoušel překonat dualismus principů tím, že pojímal všechny principy jako korolária, resp. věty plynoucí z nejvyšší zásady. Jako taková nejvyšší zásada funguje princip „praedicatum inest subjecto“³⁸, resp. určení podstaty pravdy ve smyslu analytické teorie pravdy. Na tomto východisku je založen například koncept z roku 1695, v němž Leibniz píše (C 518 n.): „První pravdy jsou ty pravdy, které vypovídají totéž o tomtéž ... Všechny ostatní pravdy jsou převáděny pomocí definic nebo pomocí analýzy pojmů na první pravdy, v nichž je dán důkaz *a priori*, nezávisle na zkušenosti ... Proto je predikát či konsekvent vždy obsažen v subjektu či antecedentu, a právě v tom spočívá obecně podstata pravdy ... Tak je tomu ale v každé kladné, obecné či jednotlivé, nutné či nahodilé pravdě a ve vnitřním či vnějším určení ... Z těchto skutečností, které nejsou pro svou velkou obyčejnost dostatečně zohledňovány, plyne mnoho významného. Okamžitě z nich totiž vzhází známý axiom, že nic není bez důvodu neboli žádný účinek bez příčiny. Jinak by existovala pravda, která by nemohla být dokázána *a priori*, nebo by nebyla analyzována v jednoduché výroky, což je proti podstatě pravdy ... Odtud také plyne, že v přírodě nemohou existovat dvě jednotlivé věci odlišné pouze co do počtu; všude totiž musí být udán důvod, proč jsou tyto dvě věci odlišné, kterýžto důvod musí být hledán v nějaké jejich odlišnosti ... Je také zřejmé, že neexistují žádná naprosto

³⁸ „Predikát je obsažen v subjektu.“ – Pozn. překl.

vnější určení, která by neměla základ v určené věci samé. Je totiž nutné, aby pojem určeného subjektu zahrnoval pojem predikátu...“³⁹

Jak vidíme, Leibniz se snažil opřít princip důvodu, a s jeho pomocí zásadu identity nerozlišitelného o princip „praedicatum inest subjecto“, a tedy o princip identity. Tím se stává pojetí „pravd“ jako (přinejmenším virtuálně) analytických vět, v němž se nejjasněji vyjadřuje racionalistická koncepce pravdy, nejvyšším axiomem systému zásad, tj. první filosofie (*prima philosophia*) jakožto základu metafyziky v nejširším smyslu. Otázku vzájemného vztahu principů, a zejména vztahu principu důvodu a principu „praedicatum inest subjecto“ zodpovídají různí interpreti různě, přičemž zde hraje roli skutečnost, že Leibniz nepoužíval zcela jednotnou terminologii. Proto musíme ve zvláštních případech rozlišovat mezi různými významy principu důvodu.

a) Princip důvodu

Tento princip vztahuje Leibniz jednou k výrokům, jindy zase k existenci věcí nebo ke světu a odpovídajícím způsobem jej různě interpretuje.⁴⁰ V *prvním významu* je korolárium principu „praedicatum inest subjecto“, resp. bezprostředním důsledkem vyvozeným z určení pravdy. V tomto smyslu jej Leibniz používá, když prohlašuje: „To, že není nic bez důvodu, či, abychom tuto skutečnost vyložili jasněji, to, že neexistují žádné bezdůvodné pravdy, je fundamentálním principem rozumového myšlení. Základ pravdy spočívá ale ve spojení predikátu se subjektem, resp. v tom, že je predikát obsažen buď zjevně – jako je tomu u identických vět – ..., či skrytě ... v subjektu.“ (C 11) V jiné formulaci tento princip říká, že není nic a ani se neděje nic, z čeho by nebylo možno vydat počet (alespoň vševědoucí bytosti) (C 25). Princip důvodu platí v tomto významu pro všechny pravdy, jestliže musíme, jak soudí Leibniz, jak u rozumových, tak také u skutečnostních pravd předpokládat, že jsou analytické, tj. že důvod predikace spočívá v pojmu subjektu, přinejmenším pokud je

³⁹ Přeloženo z německého překladu Fr. Schmidta, *Leibniz. Fragmente zur Logik*, který Röd cituje. – Pozn. překl.

⁴⁰ Srv. R. McRae, *Leibniz. Perception, Apperception and Thought*, str. 104 nn.

myšlen jako úplný pojem. Lidský rozum není schopen tvořit úplné pojmy individuálních substancí, a proto nedokáže prohlédnout skutečnostní pravdy jako analytické, neboť to vyžaduje nekonečnou analýzu, která by mohla ukázat obsaženost predikátu v subjektu rovněž v případě skutečnostních pravd. To dokáže pouze nekonečný intelekt boží, takže teze o konvergenci rozumových a skutečnostních pravd ústí pro racionalismus v typický vztah dokonalé pravdy k dokonalému intelektu.

Ve *druhém významu* je princip důvodu totožný s principem kauzality, podle něhož nemůže být žádný proces bez příčiny (resp. bez určujícího důvodu) (např. GP VII,301; 309; C 519). Leibniz měl pravděpodobně na mysli především tento význam principu důvodu, když se pokusil jej dedukovat z definice „dostatečného důvodu“ jakožto „toho, při kladení čeho nějaká věc je“ (def. 1) a z definice „nutné podmínky“ (*requisitum*) jakožto „toho, při nekladení čeho nějaká věc není“ (def. 2). Důkaz probíhá takto: (1) To, co je, má všechny nutné podmínky. Kdyby totiž nebyla jenom jediná kladena, pak by to nebylo (podle def. 2); (2) Jsou-li kladeny všechny nutné podmínky, věc je. Jestliže totiž věc není, pak jí něco schází k tomu, aby byla, to jest nutná podmínka; (3) Tedy souhrn nutných podmínek je dostatečným důvodem (podle def. 1); (4) Tedy vše, co je, má dostatečný důvod. Q.e.d.⁴¹

Zdá se tedy, že Leibniz byl přesvědčen o tom, že princip kauzality je nutný, tj. že je rozumovou pravdou; z toho ale neplyne, že by považoval za nutné speciální kauzální soudy, resp. výpovědi o kauzálních zákonitostech. Tyto jakožto skutečnostní výpovědi nemohou být vůbec nutné, tj. jejich negaci lze bezrozporně myslet. To ovšem neznamená, že nejsou jisté. Leibniz jako zástupce racionalistické metafyziky poznání zdaleka neměl na mysli principiální přiznání hypotetického charakteru vědeckých kauzálních vysvětlení; bylo mu ale jasné, že fakticky jsme odkázáni na tvoření hypotéz, které akceptujeme tehdy, jestliže je lze včlenit do rámce našich teorií a jestliže mají díky své prognostické hodnotě převahu nad konkurujícími hypotézami.

⁴¹ Srv. R. Zocher, *Leibniz' Erkenntnistheorie*. [Písmena Q.e.d. jsou zkratkou výrazu *Quod erat demonstrandum*, v překladu: „Což bylo třeba dokázat.“ – Pozn. překl.]

Třetím významem principu důvodu (ve smyslu principu nejlepšího) se budeme zabývat níže (oddíl d).

b) Princip identity nerozlišitelného

Z principu důvodu v jeho prvním významu plyne, že nemohou existovat dvě pouze numericky odlišné věci. Jsou-li totiž různá jsoucna odlišná, musí existovat základ jejich odlišnosti, který leží v nich samých (C 519). Kdyby naproti tomu podstata jsoucen žádný základ jejich odlišnosti neobsahovala, nemohli bychom mluvit o odlišných jsoucnech. Protože podle principu „*praedicatum inest subjecto*“ jsou založena všechna určení v úplném pojmu či v podstatě jsoucna, avšak pouhý numerický rozdíl by nemohl mít svůj důvod v podstatě jsoucen, tak co do podstaty stejných jsoucen nemůže pouze numerický rozdíl existovat.⁴²

c) Princip ideality vztahů

Tento princip, jež Leibniz neformuloval výslovně, plyne z principu „*praedicatum inest subjecto*“. Ten totiž ústí v popření pouze vnějších určení, tj. v popření určení, jejichž pojem není obsažen v pojmu subjektu, resp. v podstatě věci. Avšak vztahy by měly být považovány za vnější určení, protože svůj základ nemají v podstatě jednoho jsoucna, nýbrž v podstatách dvou či více jsoucen. A tak by stály jednou nohou jakoby v jednom jsoucnu a druhou v druhém, což se zdá

⁴² B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, str. 59, zastával názor, že obtíže Leibnizovy metafyziky substance se objevují obzvláště jasně při analýze *principium identitatis indiscernibilium*. Jestliže je substance definována množinou svých predikátů, pak je s touto množinou identická; jestliže to ale s Leibnizem nepředpokládáme, pak je substance nedefinovatelná. Proti Russellovi namítal N. Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, str. 50, že zaměňuje definice věci za definovanou věc a že nebere vážně Leibnizovo zdůrazňování úplnosti individuálních pojmů. Podle Leibnize je každý detail určen individuálním pojmem, a proto nemůže existovat víc věcí odpovídajících individuálnímu pojmu. H. Rademacher, *Das Principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz*, str. 239–250, převáděl také paradox, který je spojen s tímto principem, na Leibnizovo ztotožňování určení s tím, co je těmito určeními určeno. – Dále budeme muset vzít v úvahu, že o celkovosti určení nelze mluvit, aniž bychom nezohlednili moment jednoty v mnohosti určení – to znamená, substancí v Leibnizově smyslu.

v rámci Leibnizova myšlení vyloučeno, neboť musel popírat možnost určení, která nejsou založena zcela v esenci substanciálního jsoucna. Tak mají podle jeho názoru např. kvantitativní určení reálný základ; vztah velikosti jedné věci v poměru k jiné věci není ale ničím reálným, nýbrž existuje pouze v myšlení intelektu (konečného či nekonečného), který jsoucna srovnává a vztahuje k sobě navzájem. Speciální případ popření reálných vztahů tvoří Leibnizovo odmítnutí kauzálního působení, jak je vyjádřeno v již zmiňovaném obrazu nepřítomnosti oken v monádě. Tuto pozici zastával Leibniz pravděpodobně proto, že jakožto logik bral v úvahu pouze jednomístné predikáty, a protože se domníval, že logické struktury jsou výrazem struktur ontologických.

d) Princip nejlepšího

Tento princip říká, že Bůh vybral a realizoval ze všech možných světů ten, který je nejlepší ze všech možných. Abychom tento princip pochopili, je nutné objasnit, co znamená termín „možný svět“. Postup rekonstrukce se nám ukáže, vyjdeme-li z Leibnizovy myšlenky absolutně jednoduchých pojmů a s jejich pomocí vytvořených pojmů komplexních. Spojíme-li všechny jednoduché a komplexní pojmy pomocí kopuly do výpovědí, vznikne množina výpovědí, která obsahuje jako podmnožinu množinu bezrozporných („možných“) výpovědí, kterou lze opět rozdělit na maximálně konzistentní částečné množiny. „Tyto částečné množiny jsou ... tím, co Leibniz nazývá *možné světy*.“⁴³

Nakolik lze možné světy rozlišovat z hlediska dokonalosti, resp. dobra, jak se Leibniz domnívá, není snadné říci. Leibniz nám nicméně poskytl náznak možné odpovědi, když pojmu „dobra světa“ dal fyzikální výklad: „Nejvyšší moudrost Bohu umožnila vybrat ze zákonů pohybu především ty zákony, které jsou nejlépe uspořádané a nejvíce se shodují s abstraktními či metafyzickými důvody.“ (GP VI,603) V této souvislosti jmenuje zákony o zachování souhrnu síly a o rovnosti akce a reakce, nebo zákony, které lze formulovat ve formě principů minima a maxima (zejména minimálních princi-

⁴³ Srv. H. Poser, *G. W. Leibniz*, str. 389.

pů).⁴⁴ Tak lze podle Leibnizova názoru optiku vybudovat na principu, podle něhož urazí světlo tu dráhu, která je „nejsnazší“ ze všech (D III,145: „*via omnium facillima*“). Lze si představit libovolně mnoho drah, po nichž může světelný paprsek dospět ze zdroje světla ke svému cíli a všechny tyto dráhy by bylo možno popsat přírodními zákony. Ve skutečnosti ale platí zákon, podle něhož urazí světlo tu dráhu, pro kterou potřebuje nejkratší čas. Tento zákon se tedy jeví jako „dokonalejší“ než ostatní myslitelné zákony šíření světla. Svět, v němž platí více takových „dokonalých“ zákonů, bude tedy muset být v celku „dokonalejší“ než světy, v nichž platí méně takových zákonů, a svět, v němž vládou výlučně takové „optimální“ zákonitosti, bude možno charakterizovat jako nejlepší ze všech možných světů. Obecně lze říci, že v rámci Leibnizových předpokladů je svět tím dokonalejší, čím více řádu vykazuje v rozmanitosti a naopak čím rozmanitější je řád.⁴⁵

Leibniz trval na tom, že při volbě nejlepšího ze všech možných světů je Bůh svobodný, přestože v důsledku boží moudrosti, všemohoucnosti a dobroty je tato volba nezbytná. Jiný než nejlepší ze všech možných světů by mohl Bůh stvořit jen tehdy, kdyby nepoznal jeho dokonalost, kdyby tedy nebyl nanejvýš moudrý, nebo kdyby jej stvořit nedokázal, kdyby tedy nebyl nanejvýš mocný, nebo kdyby jej stvořit nechtěl, to znamená kdyby nebyl nanejvýš dobrý – zkrátka, kdyby nebyl Bůh. Za předpokladu moudrosti, všemohoucnosti a dobroty boží se jeví jeho volba zdůvodněna nejdokonalejším ze všech možných světů, a v tomto smyslu je třeba princip nejlepšího chápat jako zvláštní případ principu důvodu důvodu. Jestliže Leibniz nicméně trval na nahodilosti aktuálně existujícího světa, a tedy na

⁴⁴ K pojmu možného světa srv. H. Scholz, *Leibniz*, str. 137: „Nejlepší z možných světů je v Leibnizově smyslu ten, který je pro náš rozum nejprůhlednější.“ Svět je pro nás plně průhledný tehdy, jestliže „se jistá dostatečně definovaná fyzikální veličina stává maximem či minimem, zkrátka extrémem“. – Ve spisu *Tentamen anagogicum* dal Leibniz skutečně do souvislosti princip maxima a minima v optice s principem dokonalého (či nejlepšího) (GP VII,272). Jak si to Leibniz představoval v jiných oblastech, to se lze jen domnívat.

⁴⁵ N. Rescher, *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, str. 29 n., určil „dokonalost“ jako produkt řádu a rozmanitosti.

nahodilosti jsoucna, které ke světu patří, pak tím chtěl vyjádřit pouze to, že jiné světy jsou možné, tj. bezrozporně myslitelné, a nikoli to, že by boží volba mohla dopadnout jinak. Aby tento rozdíl vyjádřil, postavil proti *nutnosti* toho, co nemůže být myšleno jinak, aniž by se to stávalo rozporuplným, *jistotu* toho, co je na základě božského aktu stvoření skutečností: Je jisté, že Bůh bude vždy dělat to nejlepší, ačkoli to, co je méně dokonalé, není rozporuplné (GP IV,438). Otázku, zda princip nejlepšího závisí na principu dostatečného důvodu, resp. zda z něho vyplývá, či zda je to samostatný princip, bude třeba zodpovědět různě, a to podle užšího či širšího významu, v němž bude princip důvodu pojímán. Přetrvávající diskuse o této otázce je sporem o definice. Jedno by ale mělo zůstat v každém případě nesporné, totiž to, že tvrzení o volbě boží z předcházejícího srovnání může být pouze metaforické, a navíc je tato metafora velmi nepřiměřená, neboť souvislosti, které nejsou co do své podstaty časové, znázorňuje jako sukcese.

Ve smyslu principu nejlepšího se nazývá něco „existentním“ tehdy, patří-li to k takovému možnému světu, který má nejvyšší stupeň dokonalosti ze všech, a proto jej Bůh aktualizoval. Existence věci je podmíněna příslušností k souhrnu věcí světa a aktualizace tohoto souhrnu, který tvoří náš svět, plyne z ideje tohoto možného světa jako toho nejlepšího. Slavná věta „Když Bůh propočítává [stupně dokonalosti možných světů] a aktualizuje své myšlení, vzniká svět“ (GP VII,191), vyjadřuje, i když skrytě, že nejlepší ze všech možných světů je realizován v důsledku svého nepřekonatelného stupně dokonalosti, takže se zde nedá mluvit o nějaké volbě boží, o nějakém svobodném božím aktu stvoření či o něčem podobném ve vlastním slova smyslu. Podle Leibnize platí: „Každý možný svět má právo na existenci podle sobě vlastní dokonalosti.“ (GP VI,616) Nejdokonalejší ze všech možných světů má tedy nejvyšší právo na existenci, tj. nezbytně existuje.

Proto jsou výpovědi o existenci jsoucna ve světě stejně jako světa samého sice jisté, ale nikoli nutné; existuje ale jeden existenční výrok, který je i v rámci Leibnizových předpokladů nutně pravdivý, jehož negace tedy vede ke sporu, totiž věta „Bůh existuje“. Idea Boha je pro Leibnize, stejně jako pro všechny zastánce racionalismu, tím bodem, v němž se pojí řád myšlení s řádem bytí, a proto musel Leibniz tvrdit, že dokáže poznat boží existenci z čistého rozumu, tedy

nezávisle na veškeré zkušenosti. Učinil tak ve formě *ontologického důkazu boží existence*, jemuž přináleží klíčové postavení rovněž v jeho systému.⁴⁶ Svůj podíl na rozvoji tohoto důkazu spatřoval Leibniz v tom, že jako první vzal vážně požadavek podat důkaz bezrozpornosti pojmu „nejdokonalejší bytosti“. Odpovídající pokus podnikl Leibniz v roce 1676, později ale nebyl spokojen s jeho výsledkem.⁴⁷ Leibniz zpochybňoval nejen to, že „absolutně největší dokonalost“ je bezrozporný pojem (GP I,385; IV,293; IV,424), nýbrž začal považovat za pochybné rovněž pojetí existence jako „dokonalosti“, a proto se pokoušel od roku 1677/1678 provést ontologický argument pomocí definice Boha jako nutné bytosti.⁴⁸ Tento argument nabyt následující podoby:

„Jsoucno, k jehož podstatě patří existence, existuje nutně; Bůh je takovým jsoucnem; tedy existuje nutně“ (GP III,312; I,223).

Esencialistické pozadí tohoto argumentu se stane zřejmým, když jej Leibniz explikuje následujícím způsobem (srv. GP IV,402 nn.): Jestliže je nutná bytost možná, pak existuje. Není-li žádná nutná bytost (tj. bytost, která musí existovat na základě své podstaty), pak není ani nic možného. Zrušení všech možností (ve smyslu „bytostných možností“) je ale nemyslitelné, neboť to, co myslíme v pravdivých soudech, jsou možnosti, které sice nemusí být aktualizovány, nicméně mají určitý druh bytí. Bůh je zde pojímán jako souhrn všech možností, jako „území věčných pravd“ (GP V,429), resp. jako „země možných realit“ (GP II,55), takže se v podstatě již nejedná o zkrat-

⁴⁶ K vývoji tohoto důkazu u Leibnize srv. W. Janke, *Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676–1678)*, str. 259–287.

⁴⁷ Podle R. Kauppiové, *Über die Leibnizsche Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension*, str. 112, dokázal Leibniz pouze to, že všechny „dokonalosti“ se vzájemně snášejí v párech, ale nikoli to, že se vzájemně snášejí v celku. Podobně L. Krüger, *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz*, str. 23.

⁴⁸ E. Cione, *Leibniz*, str. 334, měl za to, že Leibnizův přechod k pojmu „ens necessarium“ je podivný, protože by jej bylo možno zaměňovat za Spinozův pojem substance a zcela jistě se neshoduje s křesťanským pojmem Boha. Leibnizova blízkost Spinozovi je zde obzvláště velká.

kovitou argumentaci z definice Boha jako *ens necessarium*, nýbrž o úsudek z jednotlivých možností na jejich souhrn či důvod. To je ale plátónsko-augustinovský důkaz boží existence, a nikoli ontologický argument ve své tradiční formě.

Esencialistické pozadí nejen principu nejlepšího, nýbrž všech Leibnizových principů musíme vzít v úvahu, usilujeme-li o historicky přiměřenou interpretaci. Tak jako je princip „praedicatum inest subjecto“ pouze logickým základem principu, podle něhož jsou všechna určení založena v podstatě substance, a tak jako princip důvodu mluví primárně o esencích, resp. o věčných pravdách, a pouze v závislosti na nich o výpovědích, resp. lze jej chápat jako požadavek, aby byly připouštěny pouze ty soudy, z nichž lze vydat počet,⁴⁹ tak má také „metafyzický mechanismus“, k němuž poukazuje princip nejlepšího, co dělat s Leibnizovou esencialistickou metafyzikou, pokud metafora božího stvoření světa na základě volby poukazuje k tomu, že esencím jako takovým je vlastní tendence k aktualizaci, resp. že se aktualizuje ten systém esencí, jehož tendence k aktualizaci je na základě nejvyššího stupně dokonalosti nejsilnější. Nakonec je také *principium identitatis indiscernibilium*⁵⁰ primárně metafyzickým principem, pokud vyjadřuje jedinečnost podstaty nějakého jsoučna. V Leibnizově myšlení neexistuje *atomon eidos* jakožto nejnižší druh, od něhož by bylo individuum odděleno ontologickou propastí, a ani *haecceitas* jakožto individuální moment obecné podstaty, a proto nelze v rámci Leibnizovy ontologie přísně vzato mluvit o principu individuace: Individuální bytosti odpovídají úplným pojmům, které tvoří jakoby uzly v tkanivu aktualizovaných možností. Dodnes je předmětem diskuse, zda lze tímto způsobem skutečně získat určení individuality.⁵¹

⁴⁹ J. Mittelstraß, *Die Begründung des principium rationis sufficientis*, str. 136–148.

⁵⁰ „Princip identity nerozlišitelného.“ – Pozn. překl.

⁵¹ K problému individuace srv. N. Hartmann, *Leibniz als Metaphysiker*, in: *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag*, který poukazuje na to, že u Leibnize existují dva směry analýzy, které jsou oba nezbytné, ale vedou k různým výsledkům, totiž na jedné straně k „simplices“ jakožto součástí podstat, na druhé straně ke konkrétním jsoučnům, k monádám. Pouze jednu z nich lze

Souvislost mezi základními principy je dána tím, zda je bereme primárně z formálně logického, či primárně z obsahově metafyzického, resp. esencialistického hlediska. Pojímáme-li koncepci možných světů jako logickou, pak princip nejlepšího vystupuje jako princip nahodilosti, tj. výrok „Svět, k němuž patříme, existuje“ musí platit za syntetický výrok, stejně jako musí být existenční výpovědi obecně syntetické.⁵² Princip nejlepšího se ukazuje jako nezávislý na principu důvodu, pokud tato zásada jakožto zásada logická funguje pouze jako princip určitosti vůbec a byla by platná i tehdy, kdyby byl realizován svět odlišný od světa nejlepšího z možných,⁵³ což je, vzato čistě logicky, možné. Jinými slovy, analýzou pojmů jsoučen nelze rozhodnout o soupeřících možnostech.⁵⁴ Rozumíme-li naproti tomu „možností“ bytostnou možnost usilující o aktualizaci, pak pojem „nejlepší možný svět“ znamená „svět usilující o aktualizaci úspěšně“ či jednoduše „aktualizovaný svět“, tj. v pojmu „nejlepší možný svět“ je obsaženo určení být aktualizován, takže věta „Nej-

uplatňovat jako fundamentální. Protiklad realismu universálií a partikularismu Leibniz nevědomě překonal. Protože Leibniz nehájil primát universálií, nelze u něj podle Hartmanna přísně vzato mluvit o „individuaci“. K problému individuace srv. P. F. Strawson, *Einzelnding und logisches Subjekt*, kap. „Monaden“.

⁵² B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, str. 27 nn.

⁵³ N. Rescher, *The Philosophy of Leibniz*, str. 29 nn. Podle Reschera není božský akt volby zbytečný, protože vyžaduje kritérium volby, které je etické povahy. Oproti tomu uvádí přesvědčivě L. Couturat, *Sur la métaphysique de Leibniz*, str. 1–25, že existence světa je podle Leibnize výsledkem metafyzického mechanismu. Leibniz skutečně mluvil o „nároku“ esencí na existenci; srv. *GP VII*, 195 n.: existence je „essentiae exigentia“. Srv. *C 376*: „Omnes propositiones existenciales sunt verae quidem, sed non necessariae, ... nisi infinitis adhibitis, seu resolutione usque ad infinita facta, scilicet non nisi ex completa notione individui, quae infinita existentia involvit.“ (Všechny existenční výroky jsou sice pravdivé, nikoli však nutné, ... pokud se nebere v úvahu nekonečno, tj. pokud není rozklad doveden až k nekonečnu, totiž [pokud se nevychází] z úplného pojmu individua, který zahrnuje nekonečně mnoho existujících jsoučen.)

⁵⁴ L. Krüger, *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz*, str. 38.

lepší možný svět existuje“ je nutně analytická. Zdá se tedy, že ontologický argument se může týkat nejen Boha, nýbrž také nejlepšího možného světa. Kromě toho musí být „existence“ obsažena také v úplném pojmu individuálního jsoucná, takže termín „existuje“ přestává být predikátem, jemuž oproti všem ostatním predikátům přísluší zvláštní postavení, stejně jako nemohou pravdivé existenční výroky platit za syntetické, nýbrž jako všechny pravdivé výroky se jeví podřízeny principu „praedicatum inest subjecto“. Princip nejlepšího tedy již nevystupuje jako princip nahodilé existence světa, nýbrž jako korolárium principu důvodu.⁵⁵ Rozdíl mezi nutnými a nahodilými pravdami nespočívá tedy v tom, že by byly podřízeny různým navzájem nezávislým principům, nýbrž v tom, že je lze poznat jako analytické v prvním případě prostřednictvím konečné, v druhém případě prostřednictvím nekonečné analýzy.

Ať už tento interpretační problém vyřešíme jakkoli, o tom, že podle Leibnize nemůže existovat žádný jiný než existující svět, není pochyb. Proč tedy Leibniz předpokládal myšlenkovou možnost světů, které jsou odlišné od nejlepšího možného světa, když ony světy jsou *pouze* myšlenkově možné, tj. nejsou žádným způsobem reálně možné? Za touto domněnkou možná stojí světonázorové předpoklady, spojené s Leibnizovým úsilím odlišit svou filosofii od Spinozovy. Nasvědčuje tomu poznámka, kterou si Leibniz zapsal pod dojmem svého setkání se Spinozou: „Kdyby všecno, co je možné, existovalo, nepotřebovalo by to žádného důvodu k existenci a stačila by pouhá možnost. Proto by ani Bůh nebyl, vyjma pokud je možný. Bůh toho druhu, jak je přijímán zbožnými lidmi, by naproti tomu nebyl možný, kdyby byl pravdivý názor těch, kteří považují za existující vše, co je možné.“ (C 530)

5. Základní myšlenky metafyziky poznání

Leibniz hájil racionalistickou koncepci poznání, a proto se pokoušel vyvrátit protikladnou empiristickou pozici, podle níž jsou smyslupl-

⁵⁵ L. Couturat, *La logique de Leibniz*, str. 224.

né pouze empirické výpovědi, tj. snažil se ukázat, že existují smysluplné výpovědi, které nelze v rámci empiristické teorie poznání vyložit.⁵⁶ Za takové výpovědi Leibniz považoval přísně obecně platné věty, které jsou v protikladu k výpovědím, jež jsou výsledkem induktivního zobecňování, tedy věty formulované s nárokem na bezvýjimečnou platnost. Tak je tomu například ve výroku „Všechny změny mají příčinu“. Kdyby tento výrok byl výsledkem empirické generalizace, nedalo by se vyloučit, že možná existují změny, k nimž dochází bez příčiny. Ve skutečnosti ale tento výrok formulujeme pro všechny změny bez výjimky, a to nejen pro minulé a přítomné, nýbrž také pro budoucí změny, které jako takové nemohou být předmětem pozorování (srv. *GP* V,43). Nezakládají-li se výroky, jako uvedený výrok, na zkušenosti, musíme je pojímat jako výraz rozumového nahlédnutí. Jsou nezávislé na zkušenosti a v tomto smyslu apriorní.

Leibniz vykládal aprioritu idejí a soudů ve smyslu *innatismu*, ale nedomníval se, že existují aktuálně vrozené ideje a principy, nýbrž za vrozenou označoval pouze schopnost tvořit určité ideje a principy. Tím své pojetí obhajoval před Lockovou kritikou *innatismu*. Za vrozené mají být podle Leibnize považovány dispozice, resp. přirozené schopnosti (*virtualités naturelles*) vytvářet neempirické pojmy a výroky. Konkrétněji jde o struktury poznávajícího subjektu, které jsou formální a ke své aktualizaci potřebují obsahové podněty, jež vycházejí ze smyslů. Je tedy nedostatečné přirovnávat subjekt před veškerou zkušeností, jak to činí empirismus, k nepopsané tabuli. Tabule, na kterou zaznamenává své dojmy křída zkušenosti, je určitým způsobem strukturovaná, takže znaky, které jsou zprostředkovávány zkušeností, nezávisejí jen na zkušenostech, nýbrž také na struktuře tabule. Jiný obraz vyjadřuje tutéž myšlenku takto: Jsou-li díky náhodě na nějakém mramorovém kvádru, z něhož sochař hodlá vytesat sochu, vlnovitým tvarováním již vyznačeny obrysy lidské podoby, pak se na základě prvních umělcových úderů objeví. Bez zpracování by podoba nemohla vyvstat; a naopak úder by nemohly dát vyvstat podobě, kdyby tato již nebyla v mramorovém kvádru uložena. Tato

⁵⁶ Podle Y. Belavala, *Etudes Leibniziennes*, str. 46 nn., nelze ve vztahu k Leibnizovi mluvit o „teorii poznání“ (*épistemologie*), nýbrž nanejvýš o „ontologie“. Proto jsme v textu zvolili titul „metafyzika poznání“.

přirovnání mají vyjádřit, že zkušenost je nutnou, ale nikoli postačující podmínkou poznání. Formulace, jejíž pomocí je obvykle vyjadřován empirismus: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, musí proto být doplněna o dovětek: *nisi intellectus ipse*.⁵⁷ Prohlašuje-li Leibniz „Jsme si sami vrozeni“ (GP V,45), pak to znamená, že intelektu jsou vlastní jisté struktury, na nichž závisí forma poznání; neexistuje tedy žádná zkušenost bez aktivity subjektu v tom smyslu, že strukturuje zkušenostní obsahy. Čistě pasivní zkušenost, kterou měl Locke na mysli, pokud jde o jednoduché ideje, je podle Leibnize fikcí. Jsou-li jako vrozené označovány struktury poznávajícího subjektu, a nikoli obsahy vědomí, přestává být pojem „vrozená idea“ přiměřený, pokud implikuje psychologický výklad innatismu, který Leibniz odmítal.

Vrozené struktury poznávajícího subjektu nejsou nutně aktualizovány, a tudíž Leibniz musí uznat *nevědomé psychické obsahy*. Mluvit v této souvislosti o „nevědomých poznacích“, jak to příležitostně činí, je však přípustné pouze tehdy, použijeme-li výraz „poznatek“ bez předpokladu aktuálního vědění. Předpoklad nevědomých percepce do značné míry vyplývá z teze, že každá monáda představuje celý vesmír. Jelikož známe jen malou výseč vesmíru, musíme připustit, že největší část procesů ve veškerenstvu percipujeme pouze nevědomě. Je-li výraz *percepce* používán v tak širokém smyslu, že pod něj spadají rovněž nevědomé změny stavů v monádách, pak je nutné zavést pro vědomé percepce zvláštní termín, jak to Leibniz také učinil, když označoval vědomím doprovázené percepce jako *apercepce* (srv. GP V,121; VI,600, 608).⁵⁸ Monády, které nejsou schopny apercipovat (např. monády, které konstituují anorganické věci), se nazývají „holé“ monády, monády schopné apercepce se nazývají „duše“. Duše jsou vždy duše organismu. Prostřednictvím svého organismu odrážejí řád světa.

⁵⁷ „Nic není v rozumu, co by již předtím nebylo ve smyslech, kromě rozumu samého.“ – Pozn. překl.

⁵⁸ Srv. R. McRae, *Leibniz. Perception, Apperception, and Thought*, To, čemu se v novější psychologii říká „apercepce“, totiž výklad dojmů, nebylo Leibnizovi cizí, protože odmítal pojímat vnímání jako pasivní odrážení; srv. GP V,122 nn.

Ve prospěch existence nevědomých percepce mluví podle Leibnize rovněž psychologické důvody. Skutečnost, že lze vnímat celkový dojem, jehož dílčí dojmy jsou nepozorovatelné, můžeme podle Leibnizova názoru vysvětlit pouze pomocí „petites perceptions“, tj. pomocí psychických procesů pod prahem vědomí. Nepozorovatelné (nebo v některých případech také pouze nepozorované) percepce hrají rovněž roli při rozhodování v případě zdánlivě indiferentních motivů, neboť udílejí podnět k určitému motivu. Předpoklad „petites perceptions“ používá Leibniz také k tvrzení, že ideje mají charakter odrazů rovněž, pokud jde o takzvané sekundární kvality (jako jsou kvality barev). Ačkoli není představa „červené“ podobná vlastnostem představené věci, existuje vztah podobnosti mezi kvalitami věci a nepozorovatelnými percepce, které leží v základu vědomého celkového dojmu „červené“. Konečně Leibniz předpokládal nevědomé percepce také proto, aby učinil pochopitelnou možnost samotného kontinuálního Já v případech přerušení vědomé souvislosti (například v případech bezvědomí) (GP V,48). Rozhodující ale není použitelnost myšlenky nevědomých percepce ve vyjmenovaných oblastech, nýbrž její nezbytnost v rámci nauky o monádách.

Leibniz se nespokojil s tím, že ukázal na existenci soudů, které nelze pochopit jako možné v rámci empirismu, neboť předpokládají vrozené „ideje“, resp. „poznatky“, nýbrž pokusil se dokázat, že skutečnostní soudy jsou obecně možné pouze tehdy, existuje-li empirismem popíraná apriorita. Podle Leibnize není poznání skutečností nezávislou na „vrozených“ podmínkách, a to proto, že každá skutečnost patří do souvislosti, která se zakládá na zákonech, a tyto zákony předpokládají rozumové principy. V tomto smyslu Leibniz prohlašuje: „Spojení fenoménů, které zaručuje skutečnostní pravdy, je posilováno prostřednictvím rozumových pravd.“ (GP V,356) O reálnosti nějakého předmětu nás neujišťuje počitek, nýbrž obecně platná zákonitost jeho spojení s jinými skutečnostmi (tamt.). Skutečnostní pravdy tedy obsahují inteligibilní složku. Základ jejich pravdy spočívá ve shodě mezi vztahy pojmů, které jsou v nich obsaženy, a „možnostmi“, jsoucími o sobě a nahlédnutelnými rozumově, jež jsou aktualizovány ve skutečnosti.⁵⁹ Podle Leibnize se tedy něco nazývá

⁵⁹ G. W. Leibniz, *Generales inquisitiones*, § 73: „Tvrdím tedy, že to, co

„reálným“ tehdy, lze-li z toho vydat rozumovým způsobem počet, tj. je-li principiálně možné vysvětlit to pomocí zákonodárných principů. Epistemologickou otázku po podmínkách možnosti existenční predikace je třeba odlišovat od psychologické otázky po kritériích rozlišení vjemů a fantazijních představ, kterému Leibniz věnoval malé pojednání *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (GP VII,319 n.), neboť „za předpokladu, že jsou fenomény spojeny, nehraje roli, zda je nazýváme sny, nebo ne, protože zkušenost ukazuje, že se v opatřeních, jež provádíme vzhledem k těmto fenoménům, nezmýlíme, pojmem-li je v souladu s rozumovými pravdami“ (GP V,356).

Kritériem pravdivosti soudů nemůže být podle Leibnize shoda idejí a objektů, nýbrž musí být spatřováno ve vztazích mezi idejemi, pokud jsou tyto ideje odlišné, a odrážejí tedy „možnosti“ (GP V,185; 189). Soud je pravdivý tehdy, existují-li mezi idejemi, které se v něm vyskytují, tytéž vztahy jako mezi odpovídajícími „možnostmi“. U rozumových pravd lze pravdu nahlédnout pouhým srovnáním idejí, a to buď bezprostředně, nebo na základě analýzy srovnávaných pojmů, přičemž ovšem u rozumových pravd vede analýza ke zjištění analytičnosti dané pravdy prostřednictvím konečného množství kroků. O skutečnostních pravdách platí sice zrovna tak, že v nich se vyskytující pojmy musí být spojeny podle odpovídajících „možností“, aby byly pravdivé; ale kvůli konečnosti našeho intelektu nemůžeme věty tohoto druhu poznat jako analytické (GP V,426). Na místo zjištění analytičnosti musí tedy u skutečnostních pravd nastoupit empirické potvrzení.⁶⁰

existuje, je jsoucno, které lze spojit s více jsoucny, neboli jsoucno, které je nejvíce možné.“ Podle Leibnize by se stala každá možnost skutečnou, kdyby neexistovala překážka aktualizace jejího nároku na bytí.

⁶⁰ L. Krüger, *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz*, str. 34 nn., považoval tezi o konvergenci rozumových a skutečnostních pravd za neudržitelnou, protože pojem individua nedovoluje srovnání konkurujících možností. Situace by ale vypadala jinak, kdybychom nebrali v úvahu jednotlivé pojmy, nýbrž pojmovou souvislost. Na nepostradatelnost skutečnostních vjemů při poznání přírody, zakládajícím se na výpovědích o zákonitostech, poukázal H. Poser, *G. W. Leibniz*, str. 393.

Leibniz, stejně jako všichni zástupci racionalismu, trval na tom, že existuje poznání skutečnosti z čistého rozumu, ba že dokonce každé poznání pochází z rozumu. To, že za určitých okolností musíme brát na pomoc empirické metody, nesouvisí s podstatou poznání, nýbrž s omezeností naší poznávací mohutnosti.⁶¹ Oblasti „možností“ se ovšem týká každé, i nedokonalé poznání, rovněž poznání smyslové, a zejména estetické, které se zakládá na nejasných představách harmonie skutečnosti samotné.

6. Theodicea

Význam theologických idejí pro Leibnizovo myšlení není nikde tak zřejmý jako v *Theodiceii*, v jediném velkém filosofickém díle, jímž se stal Leibniz známým svým současníkům.⁶² Problém, kterému Leibniz věnoval toto dílo, je tradičním problémem theologie: Jak lze vzhledem ke skutečnosti, že náš svět je stvořením božím, pochopit *existenci zla*? To, že je tento svět nejlepší ze všech možných, vyplývá, jak jsme ukázali výše, nutně z Leibnizových myšlenkových východisek. Jak může v nejlepším ze všech možných světů existovat zlo, a zejména, jak mohou existovat hříchy? Jak lze sloučit zlo se skutečností, že existující svět stvořila nejmoudřejší, nejspravedlivější a nejmocnější bytost? Nemohl Bůh stvořit svět bez utrpení a bolesti, bez nemocí a smrti, bez nespravedlnosti a hříchů? Nejsme nu-

⁶¹ Srv. Leibniz v dopise Hanschovi (1707); vyd. Erdmann, str. 445 n.: „Infinito discrimine abest noster intellectus a divino, quod Deus omnia simul adaequate videt; in nobis paucissima distincte noscuntur, caetera, confusa velut in chao perceptionum nostrarum latente.“ (Náš rozum je nekonečně odlišný od božského, protože Bůh vidí všechny věci zároveň adekvátně; v nás poznáváme nejmenší věci rozlišeně, ostatní věci jsou jakoby latentně přítomné ve změní našich percepce.)

⁶² Důležitý podnět pro Leibnize v otázce theodiceie poskytl Bayleův článek *Rorarius* in: *Dictionnaire*, VII,95–97. Kromě toho diskutoval Leibniz o tomto problému s věvodkyní (a později královnou) Sofií Charlotou, kterou opakovaně navštěvoval v Berlíně a s níž korespondoval. Jak ukazuje spis *Confessio philosophi*, zabýval se Leibniz otázkami theodiceie již v roce 1673. (Latinsko-německé vydání tohoto díla od O. Saameho, Frankfurt a. M. 1967.)

cení na základě skutečnosti, že existuje zlo, usuzovat, že Bůh buď není absolutně moudrý, nebo že není absolutně spravedlivý, nebo že není absolutně mocný? Nebo, budeme-li pod pojmem „Bůh“ chápat absolutně dokonalou bytost, nebudeme muset dokonce usoudit, že Bůh neexistuje?

O existenci Boha nelze podle Leibnize pochybovat, neboť ji lze dokázat s naprostou jistotou. Kromě ontologického argumentu, který jsme již zmiňovali výše, používal Leibniz řadu dalších *důkazů boží existence*, jako je kosmologický a teleologický. Roli u něj hraje také („augustinovský“) důkaz boží existence na základě věčných pravd: Nepochybně existují věčné pravdy. Buď existují samy od sebe, pak je jejich souhrn božský; nebo neexistují samy od sebe, nýbrž vyžadují nějaký důvod, pak je tímto důvodem Bůh. Pro Leibnize přichází v úvahu pouze druhá z těchto možností: „Protože jsou nutné pravdy dříve než ... existence nahodilých jsoucen, musí být založeny v existenci nutné substance.“ (GP V,429) Nakonec se u Leibnize vyskytuje důkaz boží existence, který je pro jeho filosofii natolik typický, že bychom jej mohli nazvat leibnizovský. Vychází z předpokladu předzjednané harmonie a tvrdí, že monády by si nemohly na základě své přirozenosti představovat skutečnost, kdyby jejich přirozenost nezávisela na společné příčině, která způsobuje, že všechna jsoucná jsou ve vztahu vzájemné korespondence (GP V,421 n.).

Lze-li, jak o tom byl Leibniz přesvědčen, přísně dokázat existenci Boha jako absolutně dokonalé bytosti, pak lze hledat řešení obtíží daných zlem pouze tak, že buď bude realita zla popřena, nebo bude zlu dán smysl, díky němuž se jeví jako oprávněné i v nejlepším ze všech možných světů. Leibniz rozlišoval různé druhy zel a o jedněch se pokusil ukázat, že to vlastně nejsou žádná zla, zatímco o těch zbývajících se domníval, že hrají pozitivní roli i v nejdokonalejším světě. Leibniz rozlišoval následující druhy zel:

a) *Metafyzické zlo* spočívá v nedokonalosti všech konečných bytostí, nakolik stvoření nemůže být Bohem. Přát si zrušení tohoto „zla“ by znamenalo přát si zrušení stvoření.

b) *Fyzické zlo* (zejména bolest) je zlem pouze v určitém ohledu, totiž ve vztahu k bezprostřednímu prožívání subjektu. V jiném ohledu, totiž ve vztahu k zachování individua a druhu, má veskrze pozitivní funkci, pokud motivuje k nutným či přinejmenším užitečným jednáním. Nadto je podle Leibnize smysluplné také v tom smyslu, že

se často dostavuje jako trest za hříchy a potud přispívá k mravní nápravě. Leibniz byl ostatně přesvědčen o tom, že v lidském životě převažuje radost nad bolestí a že Země, místo, kde se odehrávají lidské dějiny, je pouze malou částí veškerenstva, v němž hraje zlo vcelku mnohem menší roli než v pozemské oblasti.

c) *Morální zlo* (hřích) lze podle Leibnize ospravedlnit důkazem, že se může stát podnětem k dobru. Adamův hřích byl podle Leibnize předsvědčení skutečně podnětem k vykoupení člověka Ježíšem. Proti tomuto pojetí se ale vnučuje námitka, že bez hříchu by nebylo vyrovnání prostřednictvím dobra vůbec potřeba. Proti tvrzení, že při vyrovnání mezi dobrem a předchozím zlem, fungujícím jako podnět k dobru, vzniká nadhodnota, lze pak namítnout, proč tuto nadhodnotu nemohl Bůh stvořit i bez podnětu prostřednictvím hříchu. Leibnizova poznámka, že o morálním dobru by nebylo možno mluvit, kdyby neexistovalo morální zlo, se týká pouze našeho způsobu mluvení, a nikoli předpokládané absolutní dokonalosti světa. Hřích není podle Leibnize ničím reálným, nýbrž je pouze zbaveností, tj. nebytím něčeho, co by být mělo. Jelikož ale pouze u něčeho reálného se lze ptát, jaké jsou jeho příčiny, odpadá u hříchu také otázka po jeho eventuálním božím zapříčinění, resp. boží odpovědnosti za něj.

Základní etický problém spatřuje Leibniz v otázce, jak lze sloučit *lidskou svobodu* s božím předveděním. Podle principu důvodu je veškeré dění jednoznačně určeno, takže se zdá, že pro svobodné rozhodnutí nezbyvá žádné místo. Této obtíži se Leibniz snažil uniknout tím, že rozlišil více významů pojmu „svoboda“. Myšlenku svobody ve smyslu nezávislosti na motivech rozhodně odmítal. Podle jeho názoru nemůže existovat žádná indiference vůči motivům, protože stav jejich rovnováhy je nekonečně nepravděpodobný, což je zřejmé, vezmeme-li v úvahu, že motivy zůstávají většinou nepozorovány, tj. mají charakter „malých percepí“. Svoboda spočívá spíše v „určení vůle nahlédnutím dobra“: „Svobodná substance provádí svá rozhodnutí sama od sebe a následuje přitom motiv dobra, které rozum poznává a které substance provádí bez nucení na základě tíhnutí.“ O „nesvobodě“ lze tedy mluvit pouze tam, kde dobro není přiměřeně poznáno, nebo tam, kde existuje přinucení. Podle Leibnize jde o totéž: Nepoznáváme přiměřeně tehdy, máme-li temné představy, a to znamená, jsme-li vystaveni vášním, které zamlžují naši soudnost. Leibniz trval na tom, že naše

rozhodnutí jsou sice nahlédnutím dobra určována, ale nikoli vynucována. Nutné je pouze to, čeho protiklad obsahuje spor. Tak tomu ale v případě lidských volních rozhodnutí není.⁶³

Třetí význam pojmu „svoboda“, s nímž Leibniz pracuje, je čistě metafyzický: Akty vůle jsou jako vše konečné nahodilé v tom smyslu, že patří ke světu, který není jediný možný, a tedy jako celek nahodilý. Myšlenkově jsou možné jiné světy, v nichž by se mohlo odehrávat něco jiného. Takto pochopenou nahodilost nelze ale ztotožňovat s náhodností, tj. s neurčeností, protože Bůh nemohl chtít a nemohl realizovat žádný jiný než nejlepší svět. V důsledku toho není náhodné nic z toho, co se ve skutečném světě vyskytuje či se v něm děje; spíše je vše jednoznačně určeno, bez ohledu na nahodilost konečných věcí.⁶⁴ „Nahodilost“ znamená nepřítomnost logické nutnosti, nikoli nutnosti vůbec. Proto něco může být jak nahodilé, tak také určené. Musíme pochybovat o tom, zda může být problém svobody pozitivně vyřešen tím, že „svobodu“ vztáhneme k takto pochopené nahodilosti. Pokus zachránit myšlenku svobody v rámci deterministického obrazu světa jejím výkladem jako „nahodilosti“ hrál v návaznosti na Leibnize rozhodující roli u Wolffa a Wolffových následovníků, setkal se ale s ostrou kritikou u antiracionalistických theologů a filosofů, kteří jej považovali za morálně a nábožensky pochybný.

Nelze ani přehlédnout, že u Leibnize je také nahodilost nutná, byť nikoli ve smyslu metafyzické nutnosti. Rovněž nahodilé skutečnosti

⁶³ G. H. R. Parkinson, *Leibniz on Human Freedom*, str. 54 n., provedl kritické úvahy ohledně vztahu svobody a nahodilosti. I když jsou motivy nahodilé v tom smyslu, že jejich protiklad je logicky možný, neznamená to, že jsou v obvyklém smyslu svobodné. Podle C. D. Broada, *Leibniz. An Introduction*, str. 28, může v rámci Leibnizových předpokladů existovat jednání, které není určeno kauzálně procesy v přírodě, nemůže ale existovat jednání, které by nebylo nutné vzhledem k božímu rozhodnutí se ke stvoření.

⁶⁴ „Deus vult nihil sine ratione“ (Bůh nechce nic bezdůvodně) (Předběžná edice řady VI Ak., I, str. 51). Leibniz to dokazuje obecně z toho, že se nic neděje bez důvodu. Současně zjišťuje: „Porro Dei voluntas non est necessaria, sed libera, id est gaudet a consideratione finis sive boni“ (Tudíž, boží vůle není nutná, nýbrž svobodná, tj. těší se konečnému účelu čili dobru). Zdůrazňuje, že tedy nelze považovat boží chtění za bezdůvodné. Musíme ale rovněž uvážit, že „bonum“ zde nemůžeme chápat jako morální pojem, nýbrž ve smyslu „dokonalosti“, tedy ontologicky.

vyplývají z esence substance, takže nahodilost není náhodná v obvyklém smyslu. V *Theodiceii* Leibniz nicméně naznačoval, že nahodilost lidských volních rozhodnutí jakožto náhodnost umožňuje jejich svobodu. To se nezdá důsledné, takže se lze ptát, zda tu Leibniz nepřednesl pouze exoterickou nauku.

Tento později nazývaný „optimismus“, podle něhož je existující svět nejlepší ze všech možných, se nezakládá na empirických, nýbrž na metafyzických předpokladech, a nelze jej tedy – jak se naopak domníval Voltaire – zpochybnit konstatováním faktů.⁶⁵ Je ovšem možné, a v rámci kritického zkoumání také nutné, ptát se po předpokladech této pozice. Ukazují se přitom dva druhy předpokladů, totiž předpoklady týkající se existence a podstaty Boha a předpoklady možných světů. Pokud jde o možné světy, nestačí vyjít z toho, že existuje větší množství možných světů, které lze uspořádat podle stupně jejich dokonalosti, nýbrž je nutné mít za to, že existuje přesně jeden nejlepší možný svět. Zdá se ale, že s otázkou, zda nemohou existovat dva či více možných světů s tímto stupněm dokonalosti, se Leibniz nevyrovnal. Lze rovněž zpochybnit „předpoklady“ optimismu, které se týkají Boha, připomeneme-li si, že vposledku směřují k ontologickému argumentu, jehož platnost nelze přesvědčivě doložit. A k metafyzickému pozadí Leibnizova optimismu patří samozřejmě (platónský) předpoklad „možností“, který již nelze dokázat.⁶⁶ Důkladná kritika by musela začít těmito předpoklady; nesměla by se, jako Voltairova literárně tak působivá kritika, omezovat na protiklad metafyzické spekulace a skutečnosti lidské zkušenosti.

⁶⁵ Srv. A. Heinekamp, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, str. 284 nn.

⁶⁶ O možných světech by mohlo platit to, co Leibniz řekl o věcech: „Ponamus ... nunquam duas res aeque caeteris praestantes reperiri, sed semper unam aliis esse perfectionem...“ (Máme za to, že se nikdy nevyskytují dvě věci, které by nad jiné vynikaly ve zcela stejné míře, nýbrž vždy je jedna dokonalejší než druhá.) Leibniz prohlašuje, že tento předpoklad je velmi pravděpodobný, protože esence se chovají jako čísla a protože dvě stejná čísla neexistují. (Předběžná edice řady VI Ak., I, str. 51 n., srv. Leibnizův dopis Wedderkopfovi, květen 1671 (Ak., II, str. 117). Analogicky budeme muset považovat za pravděpodobnou tezi, že nemohou existovat dva možné světy téhož stupně dokonalosti.

7. Základní myšlenky Leibnizovy logiky

Leibniz se již záhy obeznámil s logickými způsoby myšlení tehdejšího pozdního aristotelismu. Brzy je ale přerostl tím, že se vyrovnal s ramistickou logikou, s logickými východisky Pascalovými, s logikou z Port-Royalu, se spisem *Logica Hamburgensis*⁶⁷ a s neortodoxními názory E. Weigela. Rovněž jeho právníká studia ho upozornila na význam logiky. Leibniz byl přesvědčen o tom, že právo – odhlédneme-li od matematiky – poskytuje nejjasnější příklady logických důkazů. Pozoruhodným pokusem o právníkou logiku je pojednání *De Conditionibus* (1665). Náznaky matematizace logiky obsahuje spis *Dissertatio de Arte combinatoria* (1666), v němž se Leibniz poprvé pokusil uskutečnit Hobbesův program znázornění logických operací jako svého druhu počítání (computatio). Ale teprve poté, co se během svého pařížského pobytu obeznámil s tehdejší matematikou, získal předpoklady pro realizaci ideje logického kalkulu, jak k ní dospěl během prvních let v Hannoveru. Kolem poloviny osmdesátých let se Leibniz opět intenzivně zabýval logickými problémy a znovu se na ně soustředil kolem roku 1690.

Kalkul (*calculus ratiocinati*, *calculus logicus*) je systém znaků (charakterů), v jehož rámci lze provádět určité operace podle explicitně stanovených pravidel, aniž by byly znakům přiřazeny obsahové významy a aniž by tím vůbec byly obsahové významy vzaty v potaz. Abychom přezkoumali správnost operací v rámci kalkulu, nemusíme se, jak se to zdálo nutné u Descarta, odvolávat na materiální evidenci, nýbrž můžeme se soustředit na kontrolu aplikace operačních pravidel, tedy na formální moment, čímž se podstatně snižuje nebez-

⁶⁷ Autorem tohoto ve své době vlivného díla byl Joachim Jungius (1587–1657), kterého si Leibniz cenil, byť s tím omezením, že své názory dokázal vyložit pouze v exoterické formě (srv. Ak. VI.1,281). Jungius byl ovlivněn tradiční logikou, zejména její ramistickou variantou. Kromě toho byl ovlivněn logikou z Padovy (v Padově byl žákem Cesare Cremoniniho) a tehdejší matematikou. Předmět logiky neurčoval jednotným způsobem: Nejbližším objektem logiky jsou podle jeho názoru operace ducha, resp. tyto operace vyjadřující jazykové formy, nejbližším objektem logiky jsou universálie a vztahy mezi nimi. Leibniz přejal jeho rozlišení vnitřních a vnějších relací, avšak vzápětí možnost vnějších relací popřel.

pečí omylů. Výstavba logických kalkulů nebyla v Leibnizových očích samoučelná, nýbrž měla sloužit obsahově určené argumentaci. Objevují-li se pochybnosti o správnosti závěrů, nabízí kalkul možnost nahrazením daných základních pojmů logickými symboly znázornit formální argumentační strukturu a analyzovat ji nezávisle na významech pojmů.

Při výstavbě kalkulu jsou nejprve zaváděny symboly („charaktery“, u Leibnize obvykle písmena abecedy), poté pravidla spojování jednoduchých charakterů do charakterů komplexních a nakonec pravidla odvozování. Prostřednictvím pravidel spojování je např. stanoveno, že jestliže a , b jsou jednoduché charaktery, pak také $a + b$, resp. $non-a$ a $non-b$ jsou charaktery. Formule vznikají spojením charakterů pomocí relátorů, které vyjadřují např. ekvipolenci charakterů. Vztah implikace mezi formulami se nazývá „consequentia“ a je naznačen pomocí výrazu „si ... ergo...“ (např. „jestliže $A = B$ a $B = C$, pak $A = C$ “). Jako pravidla odvozování používá Leibniz pravidlo nahraditelnosti charakterů charakterem se stejnou hodnotou a pravidlo *modus ponens*. Charaktery mají podle Leibnize stejnou hodnotu tehdy, mohou-li být vzájemně nahrazeny *salva veritate*, resp. *salvis calculi regulis*. Axiómy jsou o sobě pravdivé, tj. identické věty, jako: „ $a = a$ “, „ $non-a = non-a$ “, a „ $non-a$ “ atd. (srv. *Specimen calculi universalis*; GP VII,218 nn.).

Leibniz si všiml, že vztahy v rámci kalkulu lze vykládat jak extenzionálně (jako vztahy mezi rozsahy pojmů), tak také intenzionálně (jako vztahy mezi obsahy pojmů). To, že byl nakloněn intenzionálnímu výkladu, který našel u Aristotela, mohlo souviset s jeho základním metafyzickým přesvědčením: „Velký princip“, který je nadřazen všem ostatním metafyzickým principům, totiž „praedicatum inest subjecto“, vyjadřuje obsaženost predikátu pravdivých vět v jejich subjektu, a týká se tedy intenzionálního vztahu, který se zakládá na vztahu obsaženosti všech vlastností substance v její esenci. Jak ukázali N. Rescher⁶⁸ a Raili Kauppiová, existuje kromě toho možnost predikátově logického výkladu kalkulu, přičemž charaktery již nezasupují pojmy, nýbrž výpovědi.

⁶⁸ N. Rescher, *Leibniz. Interpretation of his Logical Calculi*, str. 1–13.

Modifikacemi, jichž se Leibnizovu pojetí dostalo v rozvrzích z poloviny osmdesátých let (zejména v *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*, v *Principia calculi rationalis* a v *Difficultates quaedam logicae*) a v rozvrzích z roku 1690 (*De formae logicae comprobatione per linearum ductus*, C 292–321, dále GP VII, 208–210; 228–235; 236–247), se zde nemůžeme zabývat.⁶⁹ Cíle uspokojuvě formalizovat aristotelskou nauku o sylogismech, jemuž sloužily rozvrhy o kalkulech, Leibniz nedosáhl, protože neměl jasno v otázce logického rozdílu částečných a obecných výpovědí a protože nedokázal provést důslednou kvantifikaci.

Abychom mohli kalkul všeobecně aplikovat, k tomu je podle Leibnize zapotřebí redukovat všechny pojmy na pojmy elementární, dále neanalyzovatelné, jimž mají být přiřazeny charakteristiky tak, aby se jejich vztahy daly explikovat v rámci kalkulu. Katalogu elementárních pojmů (myšlenková abeceda) je třeba podřadit abecedu universálního písma, která nemusí být obvyklou abecedou. Leibniz spíše požadoval písmo, jehož znaky se nacházejí ve vztahu podobnosti vůči myšlenkám, které mají označovat. Taková ideografická abeceda by sestávala ze symbolů, které, jako znaky čínského písma, by byly srozumitelné nezávisle na mluveném jazyku. Symboly jsou podle Leibnize tím použitelnější, čím přesněji zobrazují symbolizované pojmy, tj. čím více prvků symbolu je podřazeno prvkům odpovídajícího pojmu a čím zřetelněji lze poznat vztahy vyplývající mezi symbolizovanými myšlenkami. V tomto ohledu jsou matematické znaky nadřazeny všem ostatním znakům.⁷⁰

Rovněž u ideje obecné charakteristiky se ukazuje, jak Leibniz dokázal vyzvedávat z jednotlivých neúplných náznaků, s nimiž se setkával, to podstatné a jak je dokázal obecně uplatňovat. Jeho koncepce universálního písma byla podnícena úvahami Raimunda Lulla, Athanasia Kirchera, G. Dalgarna, J. Wilkinse a jiných. Leibniz však

⁶⁹ Srv. R. Kauppi, *Über die Leibnizsche Logik*; k nauce o modalitách srv. H. Poser, *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*.

⁷⁰ A. Heinekamp, *Ars characteristicam und natürliche Sprache bei Leibniz*, str. 446–488; W. Risse, *Die Charakteristica universalis bei Leibniz*, str. 107–116; H. W. Arndt, *Die Entwicklungsstufen von Leibniz' Begriff einer lingua universalis*.

daleko překročil jejich význam, neboť nezamýšlel pouhou stenografií či kryptografií, nýbrž universální charakteristiku jakožto výraz pojmového myšlení. Možnost symbolického poznání má v rámci Leibnizových myšlenek velký význam: v důsledku omezenosti našeho chápání dokážeme získávat intuitivní poznání pouze v úzkém rozsahu, a našemu poznání by tak byly stanoveny velmi úzké hranice, pokud bychom nedokázali pomocí symbolů rozšiřovat poznání nad rámec bezprostředního chápání.

K získání myšlenkové abecedy je potřeba mít přehled nad oblastí vědění obecně.⁷¹ Encyklopedie jakožto inventář všech lidských poznatků by ale byla možná pouze tehdy, pokud by lidské vědění bylo jednou provždy stanoveno. Protože tomu tak není a vědění se stále rozvíjí, představuje inventarizace nekonečný úkol. Jak Leibniz viděl, nestačí síly jednoho člověka ani k přibližnému zvládnutí tohoto úkolu. Proto zamýšlel přenést tento úkol na akademie, o jejichž založení se na více místech zasazoval.

Idea encyklopedie, idea universální charakteristiky a idea kalkulo-
vé logiky souvisí úzce s obecnými myšlenkami Leibnizovy filosofie. V jejich pozadí je racionalistický ideál jednotné vědy, který se zakládá na racionalistické víře v jednotu rozumu. Od ideálu jednotné vědy bylo snadné dospět k ideálu jednotného jazyka, který byl považován za rozumný v tom smyslu, že se měl zakládat na racionální gramatice. Leibniz ji však chtěl získat pouze z nedokonalých gramatik existujících jazyků, zejména latiny. Program logiky kalkulu je u Leibnize zřetelně poznamenán metafyzikou, a to tak, že charakteru vztahoval k „termínům“, tj. k objektivním pojmům, a logickým relacím přiřazoval pojmové vztahy, které náležejí do oblasti věčných pravd. Operace v rámci kalkulu tedy v žádném případě nejsou pouhou hrou se symboly podle konvenčních herních pravidel, která jako taková, tj. před jakoukoli interpretací, by se nevztahovala k ničemmu předmětnému; tyto operace naopak následují ideální možnosti, které jsou v Leibnizových očích něčím jsoucím.⁷²

⁷¹ K Leibnizovu rozdělení celého oboru toho, co lze vědět, srv. W. Tok, *Die Einteilung der Wissenschaften bei Leibniz*, IV, str. 87–96.

⁷² J. L. Matzat, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst*, zdůraznil, že podle Leibnize mají logické

Leibniz ukončil jednu epochu v diskusi o podstatě logiky tím, že námitce z domnělé neplodnosti formální logiky vzal půdu pod nohama. Logika je plodná buď tím, že jakožto *ars inveniendi* umožňuje nalézat nové poznatky, nebo tím, že jakožto *ars judicandi* dovoluje zdůvodnění vět, až dosud akceptovaných bez důkazu. Plodnost logiky se ukazuje zejména v tom, že matematické disciplíny lze pojímat jako interpretace formálních kalkulů, a v tom, že logika přejímá funkci organonu universální vědy. Ten, kdo jako Locke podceňuje logiku, projevuje pouze svou nevědomost. (GP VII,126: „Lockius alii que qui spernunt non intelligunt.“)

Od té doby, co se L. Couturat a B. Russel pokusili převést Leibnizovu metafyziku na jeho logiku,⁷³ je otázka vztahu logiky a metafyziky v Leibnizově systému předmětem sporu. Otázka přednosti logiky či metafyziky se stane zavádějící, uvědomíme-li si, že logika a metafyzika nebyly u Leibnize navzájem nezávislé. Stejně jako logicky pravdivé věty a logické implikace odrážejí podle Leibnizova přesvědčení strukturu bytí (v oboru „možností“), tak je také bytí, jímž se metafyzika zabývá, bytostně rozumným, tj. logicky zformovaným bytím.⁷⁴

Otázku, v jakém vztahu se nachází u Leibnize logika a metafyzika, nelze tedy zodpovědět tak, jak to udělali B. Russel a L. Couturat, kteří velmi jednostranně zastávali názor, že Leibnizova metafyzika je závislá na logice, takže monádu bylo možno interpretovat jako substancializovaný logický subjekt a zásadu ideality všech vztahů jako projev zanedbané relační logiky. Tato interpretace doznala opra-

znakové systémy reprezentovat podstatu skutečnosti. Přiměřenou logikou je proto podle Leibnize logika obsahová. Couturat se mýlil, když v Leibnizově zohledňování intenzionálních vztahů spatřoval nedostatek.

⁷³ L. Couturat, *La logique de Leibniz*; též, *Sur la métaphysique de Leibniz*; B. Russel, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*; též, *Recent Work on the Philosophy of Leibniz*, str. 322–340.

⁷⁴ A. Gurwitsch, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, zdůraznil, že u Leibnize je otázka systematické priority logiky či ontologie zavádějící. Proti Gurwitschovi lze poznamenat, že bytostný řád v Leibnizově smyslu nemůžeme považovat za „vtělení logiky“, protože logické vztahy mají bytostně vztahy reprezentovat. Z genetického hlediska bude naproti tomu možné mluvit o prioritě logiky.

vy poukazem na to, jaký vliv měly na Leibnizovu metafyziku např. matematika⁷⁵ či dynamika.⁷⁶ Nově se A. Gurwitsch pokusil interpretovat Leibnizovu filosofii jako panlogistickou metafyziku,⁷⁷ přičemž ji charakterizoval jako transcendentální filosofii. Tento výraz požíl ale v tak širokém smyslu, že lze pochybovat o jeho historické přiměřenosti.⁷⁸ I když podle Leibnize Bůh myslí svět a aktualizací svého myšlení vytváří realitu, jedná se spíše o novoplatónské dědictví než o předjímání transcendentálněfilosofické teorie konstituce. Analogicky to platí pro Leibnizovo pojetí zachování skutečnosti prostřednictvím Boha jakožto „creatio continua“.

To neznamená, že by se Leibniz zcela vymykal z dějin předcházejících transcendentální filosofii. Také v jeho filosofii lze skutečně vidět tázání po podmínkách možnosti poznání⁷⁹ v racionalistickém smyslu, tj. jako definitivně pravdivého posouzení skutečnosti. Leibnizovi nešlo pouze o otázku, jak lze tvrdit shodu s podstatou skutečnosti, nýbrž také o otázku, za jakých podmínek je něco zakoušeno jako reálný předmět. Když prohlašoval, že „skutečné“ je pro nás to, co patří do souvislosti jevů z hlediska zákonů, anticipoval jednu důležitou myšlenku Kantovu. Jak Leibniz, tak později Kant, viděli, že každá souvislost, a zejména souvislost zákonů, jímž je podřízena skutečnost, předpokládá jednotu. To, že poznal význam ideje jednoty, patří k Leibnizovým nejdůležitějším příspěvkům k dějinám metafyziky. Leibniz viděl, že bez momentu jednoty nelze pochopit poznání, resp. zkušenost jako možnou. Tím, že tento moment sub-

⁷⁵ L. Brunschvicq, *Les étapes de la philosophie mathématique*, kap. X–XI, nebo D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*.

⁷⁶ M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*.

⁷⁷ A. Gurwitsch, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, str. 4 nn.

⁷⁸ Dějinně filosoficky nemůže uspokojovat žádná rekonstrukce, která nevztahuje Leibnizovo myšlení k dobovým podmínkám, jak to učinil přesvědčivě A. Heinekamp, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, str. 274–320, když ukázal, na jaké otázky měly dát Leibnizovy teze odpověď.

⁷⁹ H. Poser, *G. W. Leibniz*, str. 393, označoval principy, jako je princip důvodu nebo princip continuity, za „podmínky možnosti formulace přírodních zákonů jako hypotéz“. Platí proto *a priori*, a zároveň jsou nahodilé.

stancionalizoval, dospěl tedy k pojmu monády, jehož noeticko-metafyzický aspekt nelze mezi jinými zmiňovanými aspekty opomíjet. Kromě toho pojímal struktury zkušenostního vědomí jako určení substanciálního Já, totiž jako vrozené ideje. Nakonec hypostazoval také jednotu zakoušené skutečnosti v ideji Boha či pramonády. Vzájemné přiřazení jednoty v subjektivním a jednoty v objektivním smyslu dochází výrazu v myšlence předzjednané hramonie, která má rovněž noeticko-metafyzický aspekt. Ať už je jakkoli důležitá logika – systematicky a geneticky – pro Leibnizovu filosofii, jednostranně logicky orientovaný výklad této filosofie lze stěží obhájit.

8. Leibniz a filosofie jeho doby

Pro racionalistu Leibnize musel empirismus představovat největší myslitelnou výzvu, především v oné formě, která jeho současníky tolik ohromovala, tj. u Locka. Leibniz předal v roce 1696 Lockovi své poznámky k *Eseji*, nedostal ale žádnou odpověď. V letech 1703–1704 sepsal *Nová zkoumání lidského rozumu*, avšak když Locke ještě před jejich dokončením zemřel, vzdal se Leibniz jejich zveřejnění. Podnětem ke sporu byl zájem královny Sofie Charlotty. J. Toland pobýval v Hannoveru a v Berlíně a nasměroval královninu pozornost na Lockovu filosofii. Leibniz měl důvod k tomu, aby své pojetí hájil kritikou konkurenčního, na první pohled velmi věrohodného empiristického názoru Lockova. Leibnizova kritika se zakládá na myšlence, že neexistují žádné izolované skutečnosti a že předmětem pro nás může něco být pouze v souvislosti zákonitě určené skutečnosti, takže obecné zákony představují oproti partikulárním skutečnostem aprioritu, kterou empirismus neoprávněně opomíjí. Leibniz také viděl, že ne všechny zákonodárné principy lze pojmut jako induktivní zobecnění. Ovšem pod vlivem platónské tradice interpretoval aprioritu jako strukturální moment ducha pojatého jako spirituální substance, a spojil tak epistemologický záměr se záměrem světonázorovým, když kritiku empirismu spojil s kritikou materialismu, který chápal jako důsledek Lockova východiska. Locke skutečně ponechal otevřenou možnost interpretovat subjekt vědomí jako něco materiálního. Nepochybně lze ovšem principiálně

odlišit epistemologickou pozici empirismu od metafyzické pozice materialismu.

Obzvláště zřetelné je spojení filosofických a světonázorových motivů ve sporu, který vedl Leibniz během posledních dvou let svého života se Samuelem Clarkem.⁸⁰ Podnět ke sporu dal Leibniz poznámkou, kterou učinil v dopisu z roku 1715 princezně Waleské (dřívější princezně Karolíně von Ansbach): „Jak se zdá – napsal –, ztrácí samotné přirozené náboženství v Anglii mimořádně na síle. Mnozí chápou duše jako tělesné, jiní tak chápou samotného Boha. Locke a jeho přívrženci přinejmenším pochybují o tom, zda duše nejsou materiální a od přirozenosti pomíjivé. Newton říká, že prostor je orgán, kterého Bůh používá k tomu, aby vnímal věci. Jestliže ale Bůh potřebuje prostředek, aby věci vnímal, pak věci nejsou zcela závislé na něm a nejsou v každém ohledu jeho výtvozem.“ (GP VII,352) Leibniz rovněž považoval za nedostatek, že podle Locka Bůh musí čas od času světové hodiny nově natáhnout, protože kvantum pohybu ve vesmíru se zmenšuje. Princezna Waleská předala tyto námítky Clarkovi, který se z úcty k Newtonovi chopil jeho obhajoby. Ve své první odpovědi obrátil Clarke Leibnizovu výhradu: Nikoli ten, kdo předpokládá neustálé zasahování boží do světového dění, nýbrž ten, kdo je (jako Leibniz) popírá, ruší pravý pojem Boha. Důsledky, které se zdá mít Leibnizova filosofie na straně jedné a filosofie Newtonova na straně druhé vzhledem k pojmu Boha, hrály v další diskusi rozhodující roli. Leibniz se chopil Newtonovy myšlenky všudypřítomnosti boží a jeho pojetí prostoru jako sensoria božího a tvrdil, že v jejich důsledku by Bohu musela být připsána prostorovost, a tedy dělitelnost, což je neslučitelné s pravou ideou Boha. Clarke naproti tomu podsunul Leibnizovi implicitní popření boží svobody, a tím právě tak zrušení pravé ideje Boha. Jakmile byly vza-

⁸⁰ S. Clarke (1675–1729) byl v první řadě theologem, který usiloval o racionální ospravedlnění základů náboženství. Srv. *A Demonstration of the Being and Attributes of God; A Discourse of the Unchangeable Obligations of Natural Religion*. Po jeho smrti vyšla sbírka jeho kázání ve dvou svazcích (Dublin 1734). Jako Newtonův přívrženec přeložil jeho *Optiku*. Jeho zasazování se o Newtona mělo svůj důvod v původní, tedy nikoli na Newtonově vlivu se zakládající shodě jeho metafyzických názorů s metafyzickými názory Newtonovými.

ty do hry na straně jedné boží vztah k prostoru, a na straně druhé závislost božího působení na dostatečných důvodech, přesáhnul spor hranice přirozené teologie a přesunul se do oblasti filosofie přírody.

Absolutní prostor, o němž se domníval, že je nutný k rozlišení reálného pohybu od pohybu relativního, pojal Newton jako věčný a nekonečný. Tento prostor v Newtonově pojetí je stejně jako čas nezávislý na existenci prostoro-časových věcí. Leibniz to nemohl akceptovat kvůli svým metafyzickým předpokladům. Ve své diskusi s Clarkem se ale nechtěl odvolávat na základní myšlenky své metafyziky, a proto se pokusil vyvrátit protivníkovu pojetí jiným způsobem; například ukázal, že v rámci Newtonových východisek není Clarkem obhajovaný předpoklad stvoření světa v prostoru a času myslitelný. V absolutním prostoru není žádná část prostoru význačná vůči části jiné a v absolutním času žádný časový okamžik vůči okamžiku jinému, a proto by stvoření světa bylo absolutně náhodné. Jelikož ale nemůže existovat nic absolutně náhodného, tj. naprosto bezdůvodného, musíme se dotyčného pojetí stvoření světa vzdát a v protikladu k Newtonovi musíme vyjít z toho, že prostor a čas stvořil Bůh současně se světem, takže je nelze pojímat jako něco kvazi substanciálního, nýbrž je třeba je pojmout jako systémy relací mezi existujícími jsoucny. Čas je řádem sukcesivně existujících jsoucen, stejně jako je prostor řádem simultánně existujících jsoucen, či přesněji systémem polohových vztahů („un ordre des situations“, jak řekl Leibniz ve svém posledním dopisu). Předpoklad prostoru bez jsoucen je tedy právě tak fiktivní jako předpoklad času bez procesů. Prostor a čas nejsou, jak se domnívali Clarke a Newton, ničím skutečným a už vůbec nejsou skutečnými jako věci v prostoru a času, nýbrž mají ideální charakter, tj. jsou to myšlenkové řády. Leibnizova argumentace však nepronikla až k posledním předpokladům jeho koncepce, neboť o jednoduchých substancích a jejich řádu, který má tvořit základ fenoménu prostoru, se mluví pouze v náznacích. O to více se soustředil na obtíže protikladné pozice, když na jedné straně charakterizoval její východiska jako fiktivní (jako „idoly“ v Baconově smyslu, srv. *GP* VII,363 n.; 371 n.) a na druhé straně se v ní snažil prokázat prohřešky proti principu důvodu. Ten, kdo jako Newton předpokládá stvoření konečného světa v nekonečném prostoru, kdo předpokládá atomy (tedy absolutní hranici dělitelnosti matérie), kdo předpokládá větší množství dokonale stejných věcí, kdo předpo-

kládá vakuum, působení na dálku (totiž gravitaci), staví se podle Leibnize nad onen princip. Odpadá-li ale principiálně jakákoli možnost vydat z těchto předpokladů počet, pak jsou nelegitimní.

Leibniz by samozřejmě mohl završit a posílit svou argumentaci odvoláním se na zásady své metafyziky. Neučinil tak pravděpodobně proto, že by tím kladl příliš vysoké nároky na zprostředkovatelku korespondence, která chtěla, aby ji argumenty přesvědčily. Ale ani pokud by mohl sáhnout k posledním metafyzickým premisám svých argumentů, stěží by svého protivníka přesvědčil, stejně jako by ho nepřesvědčil svými přírodně filosofickými úvahami. Ani v jednom případě totiž neexistuje, navzdory názoru obou protivních stran, žádné poslední zdůvodnění. Tak jako nelze prokázat absolutní pravdivost pojmového rámce Newtonovy fyziky, stejně tak nelze pro Leibnizovu metafyziku uplatňovat nárok na absolutní pravdu. Příležitostně (např. v korespondenci s lady Mashamovou, *GP* III,354 n.; v korespondenci s hrabětem Ernstem a s Arnouldem, *GP* II,58; 68; a ve vysvětlivkách k *Novému systému*: *GP* IV,493 nn.) označoval Leibniz svou koncepci jako hypotetickou. Neměl však na mysli nějaký předpoklad, který by bylo možno odstranit jiným předpokladem. Souhrnně lze konstatovat, že diskuse mezi Leibnizem a Clarkem (Newtonem) byla odsouzena k bezvýslednosti z toho důvodu, že na obou stranách se argumentovalo na základě různých hypotetických předpokladů bez vědomí jejich hypotetického charakteru.

Zatímco vůči Lockovi či Newtonovi vystupoval Leibniz především jako protivník, nelze jeho vztah ke Spinozově filosofii tak jednoznačně určit, a to bez ohledu na mnohou hořkou kritiku z Leibnizovy strany. Ve Spinozovi viděl Leibniz sice zastánce zásadně pomýleného způsobu myšlení, zároveň ale prohlašoval, že Spinoza by měl pravdu, kdyby neexistovaly monády (*GP* III,575). To na první pohled znamená, že pro Leibnize na rozdíl od Spinozy neexistuje pouze jedna substance, již jediné by přináleželo působení, nýbrž rozmanitost substancí, z nichž každá je spontánně činná. K vymezení vůči Spinozovi by tedy došlo v téže linii jako vůči okazionalismu. Ale toto vymezení je relativizováno tím, že rozmanitost monád popsal Leibniz nezaměnitelně novoplatónským výrazivem jako emanaci či efulguraci božské pramonády, a tím tuto rozmanitost zbavil nezávislého bytí. Bez ohledu na to jistě existují vážné rozdíly mezi Leibnizovou a Spinozovou metafyzikou; ale onen rozdíl, který je

většinou kladen do popředí, nemůže být považován za podstatný: Rovněž pro Leibnize existuje pouze jedna substance, jíž přináleží aseitivita, totiž božská substance.

Leibnizův kontakt se Spinozou byl zprostředkován Ehrenfriedem Walterem, hrabětem von Tschirnhaus (1651–1708), který se snažil zaujmout střední pozici mezi Leibnizem, Spinozou a Descartem.⁸¹

Přestože v centru pozornosti jsou oprávněně Leibnizovy výkony v logice a v metafyzice, nesmíme zapomínat na jednu součást jeho myšlení, která, viděno povrchně, není v souladu s jeho logicko-vědeckým zaměřením, totiž součást *mystickou*. Pojem monády a pravděpodobně také představu o systému monád Leibniz převzal od vlámského přírodního filosofa mystického ražení Franciscuse Mercuria van Helmonta (1614–1699), s nímž se osobně znal; avšak ještě v dalším ohledu je Leibniz zavázán mystické tradici. Obdivuhodným dokumentem o působení mystických motivů v jeho myšlení je koncept *Von der wahren theologia mystica*,⁸² v němž vědomí pojímá jako božské světlo a poznání Boha implicitně jako boží sebepoznání: „Vnitřní světlo, které v nás zažehává Bůh, je jediné schopno poskytnout nám pravé poznání Boha.“ (410) Mystické pozadí teze o pouhém jevovém charakteru materiální skutečnosti se projevuje, když Leibniz píše: „Tělesné věci jsou pouhé stíny, jež pomíjejí, jsou

⁸¹ Tschirnhaus, který nebyl jen filosof a matematik, nýbrž také fyzik a vynálezce (podílel se na rozvoji výroby porcelánu), měl sice s Leibnizem styčné body svým vysokým hodnocením formální logiky, stál ale blíž Descartovi, kartesiánům a Spinozovi. Jeho hlavním zájmem byla teorie poznání, jejíž základní rysy rozvinul ve spise *Medicina mentis sive artis inventiendi praecepta generalia* (1687; nové vyd. Lipsiae 1795), přičemž zvláštní roli zde hrála inventivní logika. Nechtěl pouze překonávat překážky při poznávání, nýbrž věnoval se také možnostem praktické aplikace vědeckých poznatků v medicíně, vzdělávání a výchově. Jako poslední cíl života na tomto světě chápal blažený život (*vita beata*). Descartovo kritérium pravdivosti, jasnost a rozlišenost, považoval za nedostatečné. Proto požadoval, aby bylo nahrazeno kritériem přísné interobjektivní a intersubjektivní všeobecné platnosti, jaká má přináležet axiomům. Rozlišeným obecným pojmům odpovídají čistým intelektem pojaté reálné esence. Nejvyšší principy se týkají vnitřní zkušenosti uchopování a hodnocení, na nichž závisejí všechny reálné poznatky.

⁸² G. W. Leibniz, *Deutsche Schriften*, I, str. 410 nn.

jako pohledy, tvary, opravdové sny. Podstatná pravda se nachází toliko v duchu, přestože nezkušené lidé považují za sen to, co je duchové [tj. duchovní], a za pravdu to, co je hmatatelné.“ (412) Leibniz nemohl zastávat žádnou mystiku nerozumového zření; vědomí jednoty konečna s nekonečnem, které je pro mystiku podstatné, lze podle Leibnizova přesvědčení osvětlit spíše rozumově. „Víra bez poznání není z ducha božího,“ (413) zdůrazňuje Leibniz. Jak těsná je souvislost mystické theologie a logicky fundované metafyziky, lze zjišťovat znovu a znovu. Podle Leibnize jsou veškerá stvoření „od Boha a nicoty; jejich vlastní podstata je od Boha a jejich záporná podstata je z nicoty“ (411). Tuto v širším slova smyslu platónskou myšlenku spojil Leibniz s logikou tím, že ji na jedné straně vztáhl k systému logiky, jehož základními pojmy jsou „jsoucno“ a „nejsoucno“, a na druhé straně k dvojkovému číselnému systému, jehož znaky „1“ a „0“ přiřadil pojmům „bytí“ a „nic“ (srv. např. C 429 nn.).⁸³ Vývoj dvojkového číselného systému ukazuje, jak Leibniz dokázal udělat jakoby z neušlechtilého kovu zlato: Weigelovy hrátky s trojkovým číselným systémem jej podnítily k tomu, aby učinil další krok k vytvoření dvojkového systému a aby odsudrazil cestu k logice. (Srv. D III,346 nn.: *De inventionem Arithmeticae binariae*.)

Přestože byl Leibnizův vliv na vývoj filosofie silný – zejména prostřednictvím Christiana Wolffa a takzvané leibnizovsko-wolffovské školy a v dalším průběhu prostřednictvím výzvy, kterou představoval leibnizovský racionalismus pro Kanta –, téměř neexistují ortodoxní stoupenci jeho učení. Částečně to může souviset s tím, že Leibniz nezastával žádnou akademickou pozici, částečně ale také s tím, že nepublikoval žádné souhrnné pojednání o své filosofii, jak to učinil např. Descartes ve spise *Principy filosofie*. Berlínská akademie, která mohla Leibnizovi zajistit podobně silný vliv na veřejnosti, jaký zajistila Královská společnost Newtonovi, neměla k Leibnizovi dobrý vztah. Ve skutečnosti lze za Leibnizova „žáka“ označovat pouze Michaela Gottlieba Hansche (1683–1752), který axiomaticky

⁸³ Srv. D III, str. 347; Ve vztahu ke *creatio omnium rerum ex nihilo per omnipotentiam Dei* Leibniz pravil, že toto stvoření není ničím dokázáno lépe než původem čísel z jedničky a nuly.

předvedl *Monadologii* ve spisu s názvem *Godefredi Guelielmi Leibnitii Principia philosophiae more geometrico demonstrata* (Frankfurt a Leipzig 1728). Na obhajobu svého podniku se Hansch odvolával na Leibnize, který mu prý řekl, že by mohl podat „geometrické“ předvedení všech metafyzických pravd. Lze ale pochybovat o tom, zda měl Leibniz na mysli Hanschem zvolený postup, který potřeboval 275 definic k tomu, aby odvodil 144 teorémů. Jestliže zestárlý Leibniz doufal v demonstrativní předvedení metafyziky pomocí definic, pak jistě neměl na mysli onu formu odvozování, kterou používal jako mladý muž ve spise k volbě polského krále.

IV GEORGE BERKELEY

1. Život a dílo

George Berkeley se narodil 12. března 1685 v (nebo u) Kilkenny v jižním Irsku jako potomek anglických přistěhovalců.¹ Navštěvoval College ve svém rodném městě a od roku 1700 studoval na Trinity College v Dublinu, kde se zabýval starými jazyky, filosofií, logikou, matematikou a teologií. V roce 1707 se stal řádným členem koleje (Fellow), v roce 1710 přijal kněžské svěcení (což bylo nezbytné pro řádného člena), ale teprve v roce 1727 získal stupeň doktora filosofie. V Dublinu byl pozorně sledován tehdejší vývoj filosofie a přírodních věd: Locke, Malebranche, Newton byli čteni stejně pozorně jako starší filosofové. Když Berkeley v letech 1707–1708 psal poznámky dnes označované jako *Philosophical Commentaries*, byl již samostatně myslícím filosofem s rozvinutou ústřední tezí své filosofie, podle níž hmotě nepřísluší existence nezávislá na vědomí. V následujících letech uveřejnil díla, jež mu zajistila význačné postavení nejen v dějinách filosofie, nýbrž i v dějinách psychologie.² V roce

¹ K biografii: A. A. Luce, *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Edinburgh 1949 (přetisk New York 1968), překonal všechny starší biografie. Luce využil také prací J. Stocka, *An Account of the Life of George Berkeley*, London 1776, a Elizy Berkeleyové, *Poems by the Late George Monck Berkeley*, předmluva, London 1797. Biografické informace obsahuje rovněž B. Rand, *Berkeley and Percival. The Correspondence of George Berkeley and Sir John Percival*, Cambridge 1914.

² Směrodatné vydání děl, podle něhož v následujícím textu citujeme udáním čísla svazku a strany (u *Philosophical Commentaries* je na prvním místě číslo poznámky), je vydání A. A. Luceho a T. E. Jessopa, *The Works of George Berkeley*, I–IX, London 1948–1957 (přetisk Nendeln 1979). Vel-

1709 vyšel spis *An Essay Towards a New Theory of Vision*, kde navazuje na Malebranche³ a předkládá důležitý příspěvek k psychologii vnímání a předjímá jisté myšlenky teorie asociace. V roce 1710 vyšel jeho hlavní spis *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*⁴ (avšak pouze jeho část; rukopis druhé části ztratil Berkeley na cestě po Itálii a znovu ji už nenapsal). Přijetí knihy bylo pro něho zklamáním: Pokud byla vůbec vzata na vědomí, ohlasy byly převážně negativní. Odmítáno bylo především pojetí materiální skutečnosti, které bylo pochopeno jako odmítnutí existence reálného vnějšího světa a bylo pocíťováno jako paradoxní, ba přímo jako bláznivé.

Berkeley tedy považoval za nutné ukázat, že metafyzické teze, proti nimž byly výhrady namířeny především, lze velmi dobře sloučit s přirozeným obrazem světa, a dokonce se domníval, že pojem věci charakteristický pro běžné pojetí skutečnosti, lze uspokojivě vysvětlit jen pomocí kritizovaného názoru, a nikoli v rámci realismu (který nazýval „materialismem“). Tento plán se uskutečnil ve spisu *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713), v němž Filón („přítel ducha“) jako zastánce Berkeleyho stanoviska nutí zastánce epistemického realismu brát své teze krok za krokem zpět, aby je nakonec nechal padnout úplně.

Fakt, že se Berkeley nepovažoval za čistého teoretika, potvrzuje jeho zájem o aktuální právní a politické otázky, jež předkládá ve spisu *Passive Obedience* (1713). V tomto spisu jde o otázku, zda povinnost legality vůči vládě vyžaduje rovněž uznání vládních opatření.

mi důležité je nové vydání *Philosophical Commentaries* od Luceho (1944 a později v *Works*), které poprvé vydal A. C. Fraser v roce 1871 pod názvem *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts* však s nesprávným pořadím poznámek. Bibliografie: T. E. Jessop, *A Bibliography of George Berkeley. With Inventory of Berkeley's Manuscripts* by A. A. Luce, Den Haag 1973² (1934¹); C. M. Turnbull – R. X. Ware, *A Bibliography of George Berkeley*, in: *Journal of Philosophy*, 60, 1963, str. 93–112. Zvláštní pozornost je věnována Berkeleymu a pracím o něm v časopisu *Hermaethena*, který vydává universita v Dublinu.

³ To, že Berkeley kromě Locka studoval také Malebranche a byl jeho filosofií značně ovlivněn, ukázal A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche*.

⁴ G. Berkeley, *Pojednání o základech lidského poznání*. – Pozn. překl.

Na tuto otázku odpovídá negativně a za dostatečné prohlašuje již pasivní přijetí vládních nařízení. Ve smyslu Pavlova „Buďtež poddáni vrchnosti“ se snažil prosadit politickou loajalitu jako přirozenoprávní a náboženskou povinnost. To však platí pouze ve vztahu k legitimní vládní moci, ale nikoli ve vztahu k tyranskému režimu, který si na loajalitu nemůže činit žádný nárok. V pozadí této argumentace je Berkeleyho přesvědčení, že nelze podporovat nároky Stuartovců na trůn, zatímco k nárokům krále Jiřího I. Hannoverského je třeba být zcela loajální. Berkeley tento nárok formuloval v roce 1715 v Provolání k toryům.

V roce 1713 odcestoval na deset měsíců do Londýna, kde se stýkal se Swiftem, Popem, Addisonem a dalšími osobnostmi kulturního života a poté trávil deset měsíců v Itálii a ve Francii. Není vyloučeno, že se v Paříži setkal s Malebranchem, jenž měl podle jedné anekdoty zemřít v důsledku rozčilení, které mu způsobil rozhovor s Berkeleym. Jde samozřejmě jen o pověst, neboť Malebranche zemřel až v roce 1715. Mezi lety 1716 a 1720 se Berkeley opět zdržoval na kontinentu, a to zejména v Itálii. Na zpáteční cestě odeslal Akademii věd v Paříži své pojednání *De motu*, aniž by však získal cenu, kterou očekával.

V následujících letech vyučoval na své College teologii a hebrejštinu, a to až do roku 1724, kdy byl jmenován děkanem v Derry. V té době pracoval na realizaci svého dávného plánu, totiž zřídit na Bermudách misionářskou stanici, kde měli být vzděláváni nejen běloši, ale i mladí indiáni. Na začátku roku 1729 přistál se svou ženou – oženil se v roce 1728 – na Rhode Islandu, aby odtud pokračoval v uskutečňování bermudského projektu. Potíže byly ale tak velké, že musel v roce 1731 rezignovat a vrátit se zpět do Irska.

V úvodu spisu, který si s sebou přivezl do Evropy, totiž v díle *Alciphron or the Minute Philosopher* (1732), naráží na zmar svého úsilí: „Doufal jsem,“ říká na začátku prvního ze sedmi dialogů, které tvoří toto dílo, „že ti budu moci poslat potěšitelnou zprávu o úspěchu v mé záležitosti, která mě zavedla do tohoto odlehlého kouta země. Ale namísto toho ti musím vyprávět pouze o jednotlivostech svého nezdaru.“ (III,31) *Alciphron* je polemikou především se Shaftesburym, Collinsem, Mandevillem a jinými. Jejich zástupce Alciphron („silný duch“, esprit fort) je konfrontován s tradicionalismem zastánců pozitivního náboženství. Proti Alciphronovu názoru, že ná-

boženství je především politicky motivované klamání ze strany kněží, se namítá, že náboženství tvoří nutnou podmínkou morálky. Odmítnuto je tvrzení o společenské prospěšnosti soukromých hříchů (Mandeville). Proti Shaftesburyho myšlence, že dostatečným podnětem k morálnímu jednání je krása ctnosti, se trvá na nutnosti víry v posmrtné tresty. Berkeley se však nespokojil s obhajobou náboženství jako rozumové víry, ale snažil se také obhájit zjevené náboženství. Spis *Alciphron* jednoznačně potvrzuje, že byl odpůrcem osvícenské filosofie náboženství. Tak jako se v raných dílech distancoval od epistemického racionalismu, zde odmítá nábožensko-filosofický racionalismus. Jeho kritiky však často sklouzávají ke karikaturám, což je zřejmé zejména v souvislosti s Mandevillem. Reakce zastánců napadených názorů na sebe nedala dlouho čekat. Například Mandeville ve svém *Letter to Dion* (1732), ukázal, že ho Berkeley vůbec nepochopil.

V roce 1733 musel obhajovat svou teorii vidění, a to ve spisu *The Theory of Vision ... Vindicated and Explained*, kde zobecnil výsledky pojednání z roku 1709, které se omezovalo na zrakové vnímání. Ve spisu *The Analyst or A Discourse to an Infidel Mathematician* (1734) se vyrovnává s infinitezimálním počtem (konkrétně s Newtonovým *calculus fluxi* [diferenciálním počtem]). Rovněž zde stál v pozadí morálně-náboženský motiv: Berkeley se obával, že přírodověda může vést k postoji protikladnému víře, a pokusil se ukázat, že matematika nekonečně malých veličin klade na rozum stejně přemrštěné nároky, jak se to tvrdilo o náboženství. To je důvod, proč theologické myšlení nesmí být zavržováno – pod záminkou iracionalismu – ve prospěch myšlení matematického. Berkeleyho poznámka, že infinitezimální veličiny jsou jednou kladeny na roveň nule, jindy zase pojednávány jako konečné veličiny, poukazovala na slabinu tehdejší matematiky, která zatím nebyla schopna dostatečně vysvětlit pojmové předpoklady infinitezimálního počtu. Berkeleyho *Analyst* stál u zrodu celé řady polemických spisů.

Poté co se Berkeley v roce 1734 stal biskupem z Cloyne, změnil svůj životní styl. Doba cest a dlouhých pobytů v zahraničí pominula a biskup se intenzivně věnoval problémům své diecéze. Ve třech dílech spisu *Querist*, které vyšly anonymně v letech 1735, 1736 a 1737, se zabýval otázkami irské politiky a ekonomie. Snažil se urovnávat náboženské konflikty, zejména konflikt státní a římskokatolické

církvě, stejně jako konflikty třídní a bránil hospodářskou politiku usilující o samostatnost. Doporučoval, aby národ v zájmu svého zdraví pil dehtovou vodu, o jejíž léčebných účincích se doslechli v Americe. Ve své nejpozoruhodnější knize, totiž ve spisu *Siris*, vydaném v roce 1744, prosazoval tento léčebný prostředek, který mnozí v jeho době považovali za zázračný a který zjevně účinkoval jako placebo. Na vysvětlení jejího účinku vypracoval spekulativní teorii, podle níž lze boží všemohoucnost, která je tím jediným pravým působením, podpořit právě dehtovou vodou. Filosofie přírody, na jejímž základě je tento pokus o vysvětlení proveden, je pro svůj mysticismus na hony vzdálena filosofii přírody Isaaka Newtona.

V roce 1752 se Berkeley rozhodl odcestovat se svou rodinou do Oxfordu, aby mohl svému synovi radit během studií. Na začátku roku 1753 zde podlehl infarktu a byl pohřben ve svém milovaném městě.

Berkeleyho filosofie obsahuje řadu theologických a morálních motivů. To platí také o jeho teorii poznání a psychologii. To, že si byl vědom této skutečnosti, ukazuje jeho vyjádření v závěru spisu *Principy*,⁵ kde tvrdí, že první místo v našem zkoumání patří Bohu a našim povinnostem. Říká, že jeho hlavním záměrem byla podpora náboženství a morálky. To, co napsal, by prý bylo úplně zbytečné a neúčinné, kdyby tím, co řekl, nevyvolal u svých čtenářů zbožný pocit přítomnosti boží a úctu k prospěšným pravdám evangelia (II,113). Jak se říká v podtitulu *Tří dialogů*, kritika materialismu má dokázat „realitu a dokonalost lidského poznání, netělesnou podstatu duše a bezprostřední prozřetelnost boží, a to proti skeptikům a ateistům“. Na konci *Tří dialogů* se výslovně mluví o výhodách, které z „imaterialismu“ plynou pro náboženství a vědu (II,257).

Berkeleyho díla vyšla v řadě vydání a měla značný vliv. Jeho spisy pozorně studoval Leibniz. Kant v něm viděl nejvýznamnějšího zástupce subjektivního idealismu, od něhož se výslovně distancoval. Ještě ve 20. století vystoupil Lenin proti Machovi a jiným zastán-

⁵ Označení *Principy* užívá autor pro spis *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. V následujícím textu přejímáme tento termín. – Pozn. překl.

cům tehdejšího pozitivismu s argumentem, že jejich názory ústí konečniců v Berkeleyho idealismus.

2. Teorie zrakového vnímání

Berkeley rozvinul *teorii vidění*, jež sice patří k psychologii, ale hraje také důležitou roli v jeho filosofii.⁶ V návaznosti na W. Molyneuxe, který ve svém spisu *Dioptrics* (1692) zastával tezi, že vzdálenost zrakem vnímaných předmětů není okem vnímána přímo, předpokládal, že zrakem bezprostředně zachycujeme pouze barvy a tvary, nikoli však vzdálenost předmětů od smyslových orgánů (I,171). Oproti Descartovi zdůrazňoval, že na vzdálenost předmětu v žádném případě neusuzujeme na základě úhlů, pod nimiž se předmět jeví, neboť v takovém případě bychom museli předpokládat určitý druh vrozené geometrie. Odstup předmětu od smyslového orgánu je podle něho spíše „navozen“ určitými počitky (postavením očí, snahou zaostřit na velmi blízké objekty, akomodací, rozostřeným vnímáním, když se předmět přibližuje k oku), přičemž „navození“ se má od „usuzování“ lišit tím, že nejde o racionální operaci (I,265). Mezi zmíněnými počitky a představou o vzdálenosti vnímaného předmětu existuje spojení vytvořené výlučně na základě zkušenosti (I,174). Berkeley v tomto smyslu tvrdil: „Po dlouhé době jsem zjistil, že jisté ideje vnímané hmatem – jako vzdálenost, hmatatelný tvar, pevnost atd. – jsou spjaty s jistými zrakovými idejemi, a nyní když tyto optické ideje vnímám, bezprostředně usuzuji na hmatové ideje, které se zde podle obvyklého pravidelného běhu věcí musí vyskytovat rovněž.“ (I,188). „Usuzování“ zde samozřejmě neznamená tímto způsobem obvykle označovanou logickou operaci, nýbrž zkušeností podmíněný přechod od určitých dojmů k jiným dojmům.

Na Molyneuxovu otázku, jak zrakem vnímají předměty ti, kdo se narodili slepí a nabyli zraku,⁷ Berkeley odpovídá, že se tak musí dít

⁶ Srv. G. Pitcher, *George Berkeley*, str. 4 nn.; G. J. Warnock, *Berkeley*, str. 21 nn.

⁷ Srv. M. J. Morgan, *Molyneux's Question: Vision, Touch, and the Philosophy of Perception*. (Autor se věnuje také Berkeleymu.)

na základě analogie s hmatovým vnímáním (I,186). Zrak a hmat se natolik liší, že neexistuje ani žádné podstatné spojení mezi vizuálními a hmatatelnými tvary předmětů, takže ten, kdo se narodil slepý a byl operován, vůbec nemusí při první optické prezentaci rozpoznávat předměty jako ty, které zná díky hmatu. Spojení idejí obou smyslových oblastí je založeno výlučně na zkušenosti. Toto spojení je východiskem pro prostorové vidění, což je důvod, proč „prostor“ nemůže být jednoduchou ideou. Ideu prostorovosti tedy nelze vykládat ani realisticky jako primární ideu v protikladu k tzv. idejím sekundárním, což jsou ideje barev, povrchových vlastností atd., tj. nelze ji vztahovat k vlastnostem věcí nezávislých na myšlení. Stejně tak nelze podle Berkeleyho chápat prostorovost jako podstatu o sobě jsoucí hmoty.

Je-li prostorové vidění založeno na asociacích mezi zrakovými a hmatovými idejemi, pak může být čistě zraková geometrie pouze dvourozměrná. Duch, který by byl schopen vnímat pouze zrakem, by přesně vzato nemohl rozvinout vůbec žádnou geometrii, protože by si nemohl utvořit základní geometrické ideje. Ideje přímek či kružnic totiž vznikají tak, že si ve svém myšlení pomocí pravítka či kružítka konstruujeme příslušné geometrické útvary, což jsou objekty, o nichž víme díky hmatu. Zkrátka: idea geometrického útvaru zahrnuje představu její konstrukce a postup konstrukce si nelze představit nezávisle na hmatových idejích. Také zde snadno rozpoznáme implikaci: základní pojmy geometrie nelze považovat za jednoduché ideje, a proto geometrické axiomy nelze chápat jako popisy struktur skutečnosti o sobě, což platilo zejména pro kartesiány. Zdůrazňování takzvaných *primárních kvalit*, totiž rozlehlosti, tvaru a pohybu, oproti *kvalitám sekundárním* je proto nesprávné.⁸ Argumentace uvá-

⁸ K problematice primárních a sekundárních kvalit srv. J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, str. 112 nn., kde se argumentuje tím, že Berkeley nekritizoval pouze Locka, ale zároveň ideistickou teorii poznání jako takovou. – Nelze však přehlédnout, že již první věta *Principů* je vedena v duchu ideistické teorie: „Každému, kdo přehlídí předměty lidského poznání, je zřejmé, že jsou to buď 1) ideje vtiskované právě smyslům, nebo 2) takové ideje, které vnímáme při pozorování trpných a činných stavů myslí.“ [G. Berkeley, *Pojednání o základech lidského poznání*, str. 59. – Pozn. překl.]

děná v jeho prospěch, podle níž musí být primární kvality objektivní, protože na rozdíl od specifických smyslových kvalit nejsou pojímány pouze jedním smyslem, nýbrž dvěma – zrakem a hmatem –, je mylná, neboť vychází z předpokladu identity zrakových a hmatových prostorových vztahů (I,181). Tento předpoklad ale není na místě: „To, co vidím, je pouze rozmanitý komplex světla a barvy, to, co hmatám, je tvrdé nebo měkké, teplé nebo studené, drsné nebo hladké. Jaká souvislost či příbuznost spočívá mezi těmito a oněmi idejemi?“ (I,212) Odpověď na tuto rétorickou otázku je záporná: tvar vnímaný hmatem se musí od tvaru vnímaného zrakem lišit právě tak jako pohyb vnímaný hmatem od pohybu vnímaného zrakem, přestože hmatové vjemy (včetně kinestetických vjemů postavení a pohybu očí) jsou se zrakovými součástmi tohoto vnímání spojeny tak pevně, že se od nich co do prožitku vůbec neliší. Také zde se projevuje Berkeleyho theologický přístup: Spojení zrakových a hmatových idejí není ani v nejmenším náhodné, nýbrž je zavedeno Bohem, aby nám umožnilo účelné chování v našem okolí. Určité ideje fungují jako znaky jiných idejí, takže smyslové kvality lze v jejich vzájemné souvislosti pojímat jako určitý druh jazyka, jehož prostřednictvím nám Bůh dává na srozuměnou, jak se máme chovat.

Berkeleyho odmítnutí prostoru jako takového, pod nějž má spadat zrakový a hmatový prostor jako poddruhy, souvisí s jeho odmítnutím obecných idejí, o němž budeme hovořit ve 3. kapitole. Podle jeho názoru existují pouze ideje určitých prostorových vztahů, totiž těch, které jsou vnímány buď zrakem, nebo hmatem. Jestliže těmto vztahům vnímaným zrakem a hmatem dáváme navzdory jejich principiální různosti stejné jméno (např. výraz „koule“ pro zrakový a hmatový obsah), pak se jedná o ekvivokaci. Berkeleyho úvahy lze interpretovat tak, že hmatovým vjemům chtěl na rozdíl od vjemů zrakových přisuzovat na myšlení nezávislé objekty; proto v pozdější obhajobě své teorie (1733) výslovně tvrdí, „že síla či příčina, na níž se zakládají ideje, není předmětem našeho smyslového vnímání...“ (I,256) Žádné smyslové vnímání nám tedy nezajišťuje přístup k domněle na vědomí nezávislé skutečnosti.

Nová teorie vidění má tedy zásadní vliv na teorii poznání. Implikuje totiž neoprávněnost rozlišení mezi *primárními* a *sekundárními kvalitami*. Toto rozlišení se opíralo o domněnku, že určité kvality jsou typické pro určitý smysl, zatímco jiné jsou společné pro více

smyslových oblastí. Tato domněnka je podle Berkeleyho neudržitelná: „rozlehlost“, „tvar“, „pohyb“ jsou právě tak typické pro určitý smysl jako „barva“ nebo „průhlednost“, protože se ukazuje, že rozlehlosti vnímané zrakem a hmatem (tvar, pohyb) jsou naprosto rozdílné. Jsou-li kvality pojímány jako subjektivní, protože jsou smyslově specifické, pak musí být subjektivní rovněž rozlehlost, tvar a pohyb, tj. nesmí být chápány jako určení věcí nezávislých na vědomí. Považujeme-li sekundární kvality za subjektivní – což je podle Berkeleyho nezpochybnitelné –, pak neexistuje důvod, proč popírat subjektivitu kvalit primárních. A dále: nemůže-li být rozlehlost, již se zabývá geometrie, jednoduchá a rozlišená idea, nýbrž musí-li zahrnovat vztah k hmatovým počítkům, pak ji nelze pojímat jako podstatu hmotných věcí nezávislých na myšlení, jak se domnívali kartesiáni. A je-li konečně v samotných základních geometrických pojmech a zásadách obsaženo zkušenostně podmíněné spojení idejí, pak nejsme oprávněni spatřovat v geometrických axiómech popisy struktur domnělé skutečnosti o sobě. Význam těchto důsledků pro Berkeleyho metafyziku poznání bude zřetelně objasněn v následujících řádcích (srv. zejm. kap. 4.)

3. Nauka o abstrakci a role jazyka

Na rozdíl od Locka, který k obecným výrazům přiřazoval obecné ideje, Berkeley popíral, že by mohly existovat abstraktní ideje.⁹ Distancoval se tak od konceptualismu, který zastával Locke, a pokusil se rozvinout důsledný nominalismus.

Proti konceptualistickému předpokladu obecných idejí vystoupil *za prvé* s námitkou, že si nelze vytvořit ideu něčeho, aniž bychom si představili konkrétní modální určení této věci. Nemůže například

⁹ Srv. G. Pitcher, *George Berkeley*, str. 62 nn. – Berkeleyho útok proti obecným idejím kriticky zkoumá M. C. Beardley, *Berkeley on Abstract Ideas*, str. 409 nn. K Berkeleyho názoru na obecné ideje srv. také I. C. Tipton, *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, str. 140 nn.; J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, str. 35 nn.; a příspěvky E. J. Furlonga, C. A. Maceho, D. J. O'Connora in: *Aristotelian Society*, Suppl. 27, *Berkeley and Modern Problems*.

existovat idea „pohybu“, aniž by se jednalo o ideu rychlého či pomalého, přímočarého či křivočarého pohybu (II,29 n.).¹⁰ Za druhé Berkeley argumentoval tím, že předpoklad obecných idejí je zbytečný. Proti tradičnímu tvrzení, že obecně platné poznání je možné pouze za předpokladu obecných, a tedy abstraktních idejí, namítal, že k tomu, abychom mohli formulovat obecné soudy, stačí předpoklad jednotlivých idejí, které představují všechny obdobné případy. Tak lze například vynášet soudy, které platí pro všechny trojúhelníky, vyjdeme-li z ideje určitého trojúhelníka (s určitou velikostí a s určitým poměrem úhlů) a vezmeme-li přitom v úvahu pouze ta určení trojúhelníků, která jsou jim všem společná.¹¹ Za třetí se Berkeley domníval, že předpokladem obecných idejí otřese tím, že ukáže, jak tento předpoklad vznikl. Podle jeho názoru bychom k němu nikdy nedospěli, kdyby neexistovaly obecně užívané výrazy a kdybychom nepojímali všechna slova jako jména něčeho. Chápeme-li ale obecné výrazy jako jména, pak jsme jako u vlastních jmen nuceni přiřadit jménu nějakého nositele, něco pojmenovaného, přičemž tuto obecninu nelze vykládat ani v platónsko-aristotelském smyslu, ani ve smyslu konceptuálním. Podstatné je, že obecniny jsou vůbec pojímány jako v jistém smyslu reálné. Jazyková teorie jmen je podle něho neoprávněná, a proto musel zavrhnout realistické pojetí obecnin, které se o ni opíralo. Základní myšlenka jeho zcela nové kritiky universalistického realismu je nejstručněji vyjádřena v tvrzení, „že kdyby neexistovala řeč nebo všeobecné znaky, na abstrakci by se ani nepomyslelo“ (II,36). Slova sama o sobě nemají žádný určitý význam,

¹⁰ G. Pitcher, *George Berkeley*, str. 67, tento názor spojuje s předpokladem, že všechny ideje mají charakter zobrazení, a domnívá se, že Lockův předpoklad obecných idejí lze obhájit na základě odlišného pojmu ideje, než zastává Berkeley. Podle Pitchera (str. 70) se Berkeley mýlil, když tvrdil, že idea x , která by nereprezentovala vlastnost F , by musela být ideou nějakého x bez F , takže např. idea pohybu, v níž by nebyla spolumyšlena nějaká rychlost, by byla ideou pohybu bez rychlosti, což je zjevně absurdní. Podobně J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, str. 37.

¹¹ V původním nárysu svého úvodu k *Principiům* Berkeley zvažoval, zda by tento problém nevyřešil odkazem k jazykovým znakům, které lze užívat obecně, aniž bychom potřebovali obecné ideje (II,127). V konečné verzi se tohoto pojetí vzdal; srv. G. Pitcher, *George Berkeley*, str. 82 nn.

protože by to vyžadovalo předpoklad nějakého neměnného obecného předmětu (abstraktní ideje), k němuž by se slova musela vztahovat, aby měla význam. Okolnost, že slova mají určitý význam, souvisí spíše s tím, že jsou určitým způsobem užívána: „Jedna věc je mít pro slovo stále tutéž definici, a jiná věc je všude jím zastupovat tutéž ideu.“ (II,36)

Zdá se, že Berkeley se občas blíží pojetí, které o dvě stě let později zastával Wittgenstein, podle něhož pochopit význam slova znamená vědět, jak je toto slova třeba používat.¹² Tvrdil například: „Jistotu a poznání můžeme mít bez představ, tj. bez jiných idejí jakožto slov, pokud zastupují nějakou ideu...“ (790; I,89) Nebo s podobným záměrem: „Zdá se mi, že nemáme žádnou jistotu o idejích, nýbrž jen o slovech. Je nepřesné říci: Jsem si jist, že vidím, cítím atd. Netvoříme žádné neutrální propozice, které by těmto slovům odpovídaly, a v jednoduchém vjemu neexistuje, jak se obecně připouští, žádné tvrzení či popření, a proto ani žádná jistota.“ (731; I,89) Berkeley však na tomto názoru netrval. Vedle uváděných paragrafů *Philosophical Commentaries* najdeme dodatečně připojenou poznámku, která praví: „Zdá se, že je to nesprávné. Skutečná jistota je ta, která se týká smyslových představ. Mohu si být jist, aniž bych tvrdil či popíral.“ (731 a; I,89) Ani v *Principech*, kde jsou koherentně rozvíjeny náznaky z *Komentářů*, nedochází Berkeley k závěru, že by význam slov nezávisel na jejich vztahu k idejím a byl podmíněn výlučně pravidly užívání jazyka; naopak zde platí, že jazyk je spíše svědcem myšlení, takže je v zájmu poznání nutné vzepřít se jeho vlivu tím, že obrátíme svou pozornost k pouhým idejím a pokud možno odhlédneme od jazykových asociací. Berkeley se tedy nesnaží omezit vliv jazyka na myšlení tím, že provede analýzu jazyka, nýbrž tím, že se vrátí k předjazykové jistotě.

Berkeley si byl vědom toho, že jazyk neplní pouze funkci sdělování, ale slouží také tomu, aby přiměl partnera v rozhovoru k rozhodnutím, aby v něm vyvolal pocity, probudil hnutí mysli atd. Ani pokud jde o sdělování, nelze předpokládat, že by v každém případě

¹² Podle G. J. Warnocka, *Berkeley*, str. 83, nepopíral Berkeley jen Lockovu tezi, že slova zastupují ideje, nýbrž také názor, že by slova mohla vůbec něco zastupovat.

bylo zprostředkováváno idejemi, které jsou v posluchači probuzeny výroky mluvčího. Jsou případy, kdy dochází k porozumění bezprostředně, podobně jako u pocitů (II,37). Porozumění se tedy nezakládá vždy na tom, že ten, kdo rozumí, si zpřítomňuje obrazy, stejně jako slova nejsou vždy značky idejí v mysli mluvčího a ani nemusí být jako taková vždy zamýšlena. Se zřejmým ostnem proti Lockovi Berkeley zdůrazňoval: „A trochu pozornosti ukáže, že není nutné (dokonce ani v těch nejprůběžnějších úvahách), aby smysluplná jména, která zastupují ideje, měla vždy, když se jich užívá, vyvolávat v chápání ty ideje, k jejichž zastupování byla vytvořena.“ (II,37) To, že jména nemusí být vždy spojena s idejemi, ovšem neznamená, že k tomuto spojení nemohlo někdy nedojít.

Vztah mezi slovy a idejemi odpovídá vztahu mezi symboly a určitými veličinami v algebře, kdy lze smysluplně operovat také se symboly, k nimž se nevztahují žádné ideje. Při provádění důkazu jsou tedy ideje zbytečné, to však neplatí pro jazykové znaky v nejširším smyslu. Podle Berkeleyho tedy nemůže existovat žádný neverbální důkaz, což je zřejmé z jeho tvrzení: „Slova (čímž rozumím všechny druhy znaků) jsou tak nutná, že (jsou-li užívána správně či v souladu se svou vlastní přirozeností), nejen neškodí pokroku poznání ani mu nebrání, ale dokonce bez nich nejsou nutné žádné matematické důkazy.“ (750; I,91) V aritmetice se neoperuje s idejemi, nýbrž se znaky, resp. pouze s idejemi znaků, nikoli s idejemi čísel či číselných poměrů (srv. 803; I,96). Berkeley proto mohl tvrdit, „že aritmetická věda se ve svém vzniku, ve svých operacích, pravidlech a písemných znacích vztahuje výlučně k umělému používání znaků, jmen a písemných znaků. Tato jména a znaky jsou obecné, jsou-li to znaky. Jména se vztahují k věcem, znaky se vztahují k jménům a jména i znaky se vztahují k jednotlivým operacím.“ (III,305) Ani význam základních pojmů ve fyzice nezávisí jednoduše na jim přiřazených idejích, nýbrž na kontextu dané teorie, zatímco nezávisle na tomto kontextu a pojaty takříkajíc *in abstracto* jsou nesrozumitelné (III,304). Ve stejném smyslu se říká v pojednání *De motu*: „Síla, tíže, přitažlivost a jiné výrazy tohoto druhu jsou užitečné při úsudcích a propočtech, jež se týkají pohybu a těles v pohybu; neslouží však k pochopení jednoduché povahy samého pohybu či k označení odlišných kvalit. Pokud jde o přitažlivost, je zřejmé, že ji Newton nechápe jako pravou, fyzickou kvalitu, nýbrž jako matematickou hypoté-

zu.“ (IV,14 n.) „Síla“, „přitažlivost“ atd. jsou tedy podle Berkeleyho teoretickými konstrukty.¹³ Ačkoli je „síla“ podle tvrzení významných fyziků „něčím neznámým“ (III,295), existuje vědecky adekvátní použití tohoto termínu, totiž v souvislosti s ověřenými teoriemi, tak jako lze výraz „číslo“ používat smysluplně, aniž by mu musela odpovídat idea čísla (III,293). Berkeley upozorňoval také na skutečnost, že znaky nezávislé na idejích se užívají i tehdy, mají-li v adresátovi vyvolávat pocity či akty vůle, resp. ovlivňovat jeho chování (III,297). Praktický „význam“ jazykových znaků se však zjevně liší od jejich teoretického významu.

Ačkoli zmíněné výroky implikují, že Berkeley jistým znakům přiznával význam nezávisle na jejich vztahu k idejím, při bližším zkoumání se ukáže, že jeho stanovisko není vůbec jasné. Často je sám upřesňuje v tom smyslu, že znaky sice lze v určitých případech užívat smysluplně, aniž by se vztahovaly k idejím, které jim udílejí význam, avšak vždy, když je to nutné, musíme být schopni dosadit za ně ideje (III,292). S tímto názorem Berkeley vystupuje, když užívání jazykových znaků přirovnává k užívání hracích značek, které nejsou do hry dosazovány jen kvůli sobě samým, nýbrž proto, aby představovaly peněžité výhry. Stejně jako není nutné tvořit si u každé hrací známky ideu peněžité výhry, kterou tato známka představuje, tak lze užívat jazykové výrazy, aniž bychom si vždy tvořili odpovídající ideje (III,291 n.). V obou případech užívá Berkeley výrazu „every time“ (pokaždé), a to zjevně proto, aby naznačil, že smysluplné užívání jazyka nepředpokládá stálou přítomnost idejí udílejících význam, ale že by takové užívání nebylo možné, kdyby jazykovým znakům *někdy* nebyly ideje přiřazeny.

Berkeleyho úsilí prokázat možnost smysluplného používání slov, aniž by se jazykové výrazy přímo a stále vztahovaly k idejím, je zřejmě občas motivováno apologeticky, totiž snahou dokázat, že určité theologické výrazy (jako např. výraz „milost“), s nimiž nelze

¹³ Užívají-li se pojmy „síla“ a „gravitace“ jako pojmy zkušenostní, stávají se něčím okultním. Berkeley se jednoznačně distancoval od Newtonovy myšlenky absolutního prostoru. G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, str. 285 nn., ukázal, že u Berkeleyho lze zaznamenat vývoj od redukcionistického k instrumentalistickému pojetí vědeckých hypotéz.

bezprostředně spojit žádné představy, lze přesto smysluplně použít. Toto vyústění jeho teorie významu hraje roli v jeho polemice s Shaftesburym, Collinsem, Mandevillem a dalšími ve spisu *Alciphron*. Přesto však nelze tvrdit, že by jeho teorie významu měla pouze apologetickou funkci.

Berkeleyho pojetí bylo občas srovnáváno s pojetím Wittgensteinovým. Interpreti ovlivnění Wittgensteinem přirozeně zdůrazňují zejména jejich vzájemné shody.¹⁴ Ale dnes už je snad zřejmé, že mezi názory obou myslitelů existují také podstatné rozdíly. Týká se to například názoru, že filosofické problémy jsou důsledkem zmateného myšlení. Berkeley sice prohlásil, a použil při tom obratu, který připomíná Wittgensteina, že za většinu obtíží, ne-li všechny, které až dosud zaměstnávaly filosofy a překážely na cestě za poznáním, si můžeme sami. Nejprve jsme zvířili prach, a teď si stěžujeme, že nevidíme (II,26). Prozkoumáme-li však tuto formulaci důkladněji, zjistíme, že podle Berkeleyho problémy jako takové nezpůsobuje rej zmatených myšlenek; zmatené myšlení je zodpovědné spíš jen za obtíže při řešení problémů. Tento rej je třeba rozprášit a pak bude možné problémy řešit jasným nahlédnutím daných souvislostí. Zkrátka: bez ohledu na Berkeleyho přesnou analýzu funkce jazyka, nebyl tento myslitel v prvé řadě filosofem jazyka, nýbrž metafyzikem.

¹⁴ A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, str. 262, se domníval, že Berkeley dospěl k „revolučnímu, historicky časnému pojetí“. Odvolával se přitom na následující místo ve spisu *Alciphron*: „The algebraic mark, which denotes the root of a negative square, has its use in logistic operations, although it be impossible to form an idea of any such quantity. And what is true of algebraic signs is also true of words of language...“ (Algebraické značky, jež označují kořen druhé odmocniny ze záporného čísla, mají své užití v logických operacích, i když je nemožné utvořit ideu takové veličiny. To co platí pro algebraické symboly, platí také pro slova jazyka...) (III,307) Naproti tomu J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, str. 54, upírá tomuto místu význam, který mu přiznal Flew. Srv. též A. Flew, *Was Berkeley a Precursor of Wittgenstein?*, str. 153–163. Bennett by snad mohl souhlasit s Flewovým tvrzením (str. 52 n.), že Berkeley nedosáhl pozice, kterou zaujal Wittgenstein, protože teoretickým výrazům nepřipisoval žádný význam nezávisle na idejích.

4. Kritika materialismu

Již název Berkeleyho spisu *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* dává tušit, že toto dílo, stejně jako Descartovy *Principy filosofie* a Newtonovy *Principia mathematica*, patří k tradici novověkých teorií zabývajících se principy. Metodologický ideál, podle něhož se Berkeley orientoval, je převzat z přírodních věd, a jako takový je zmiňován již ve *Filosofických komentářích*.

První věta *Principiů* formuluje dvě myšlenky, které Berkeley přejal od Descarta a Locka a které zjevně považoval za natolik zřejmé, že je podle něho není třeba zdůvodňovat. Za prvé jde o předpoklad, že *bezprostředními předměty* vědomí mohou být pouze *ideje*, a za druhé o domněnku, že jednoduché ideje pocházejí původně buď z vnějšího vnímání, nebo z reflexe, zatímco složené ideje je třeba vcelku chápat jako výtvořky subjektu (srv. II,41). První tezi najdeme také u tehdejších představitelů racionalismu. Druhou tezí se Berkeley projevuje jako empirik, i když se později ukáže, že jeho empirismus zůstává omezen na obor idejí (ideas) v užším slova smyslu (jako názorových, obrazových obsahů vědomí) a nevztahuje se na obor pojmů (notions), který je třeba od oboru idejí přísně odlišovat.

Ideje věcí lze podle jejich závislosti na vůli rozdělit do *dvou skupin* (II,53): na ideje, které lze libovolně měnit, a na ideje, kde to možné není. Protože ideje jsou samy o sobě neaktivní (II,51), musí být vztaheny k příčinám, které idejemi nejsou. V případě idejí nezávislých na naší libovůli (smyslových idejí) bývají jako příčiny obvykle přijímány materiální věci „za“ idejemi. Berkeley tuto teorii poznání nazýval „materialismem“. Zmíněný výraz u něj neznamena, na rozdíl od obvyklého jazykového úzu, pozici popírající nemateriální skutečnosti, nýbrž slabší předpoklad, že vůbec existují materiální věci nezávislé na vědomí. Toto „materialistické“ stanovisko podle Berkeleyho ohrožovalo morálku a náboženství, a proto se je snažil překonat; učinil tak ve třech krocích:

1) *Naivní realismus* překonal již Locke a jiní, takže Berkeley již nepovažoval za nutné dokazovat, že sekundární kvality nemohou být určenými věcí samých (II,44). Na rozdíl od Locka, který v tomto ohledu nezastával zcela jednoznačné stanovisko, nechápal sekundární kvality jako dispozice věcí, nýbrž výlučně jako obsahy vědomí.

2) Berkeley zašel dál než Locke, když se distancoval také od *kritického realismu*, jenž sice nezastával shodu mezi všemi idejemi a vlastnostmi věcí, ale přesto mezi jistými idejemi a vlastnostmi věcí samých (primární kvality). Jak jsme již zjistili, nepovažoval Berkeley za možné rozlišovat mezi primárními a sekundárními vlastnostmi tak, jak to činil Locke. Pro kvality obecně tedy platí to, co platí pro sekundární kvality, totiž že mají výlučně subjektivní charakter, a že je tudíž nelze pojímat jako určení věcí nezávislých na vědomí. Navíc je třeba upozornit na skutečnost, že primární kvality si nelze nikdy představit bez kvalit sekundárních. Například si nelze představit plochu bez barvy a bez ostatních vlastností povrchu předmětu atd. Ideje primárních kvalit nezávislé na kvalitách sekundárních by byly abstraktními idejemi; ale podle Berkeleyho teorie poznání žádné abstraktní ideje nemohou existovat. K tomu navíc přistupuje skutečnost, že usuzovat z idejí rozlehlých věcí na rozlehlé věci nezávislé na myšlení bychom mohli pouze za předpokladu, že mezi věcmi nezávislými na vědomí a idejemi existuje vztah podobnosti. To ale předpokládat nelze, neboť ideje jsou srovnávány vždy pouze s idejemi, a proto se ideje mohou podobat pouze idejím, a nikoli domnělým věcem o sobě. A konečně Berkeley argumentoval tím, že tvrzení „Myslím si věc nezávislou na myšlení“ obsahuje spor, neboť myšlená věc by již nebyla nezávislá na myšlení. Jestliže věcem samým nelze připisovat ani primární, ani sekundární kvality, pak je překonán realismus, pokud jde o poznání vlastností věcí, a je dosaženo pozice, kterou s realismem spojuje už jen uznání existence na myšlení nezávislých věcí. Podle této pozice jsme sice ještě oprávněni tvrdit, že existují na vědomí nezávislé věci, ale nelze žádným způsobem poznat, *co* jsou.

3) Tato pozice je překonána v posledním argumentačním kroku, kde se Berkeley snaží dokázat, že předpoklad na vědomí nezávislých, kvalitativně a kvantitativně neurčitelných věcí ústí v předpoklad abstrakta „věc bez určení“. Takový předpoklad ale nelze obhájit, neboť abstraktní ideje jsou nemožné. „Věc bez určení“ si tedy vůbec nedokážeme představit. Tak je odstraněn zbytek realismu, dosud podržovaný na 2. stupni argumentace, a „materialismus“ je definitivně překonán: podle Berkeleyho neexistují žádné materiální věci „za“ idejemi, nýbrž to, co zakoušíme jako věci, není nic jiného než kom-

plexy idejí, jejichž příčinu smíme hledat jen v myslícím subjektu, a nikoli v nějaké materiálnosti odlišné od myšlení.

5. *Esse est percipi*

Neznamená-li „vnímaná věc“ nic jiného než „komplex idejí v myslí vnímajícího“, pak bytí věcí spočívá v tom, že jsou vnímány, tj. jejich *esse* je jejich *percipi* (II,42).¹⁵ Opatrněji řečeno, bytí věcí spočívá v jejich vnímatelnosti. V tomto smyslu Berkeley tvrdil: „Myslím si, že k tomuto závěru může dospět každý, kdo věnuje pozornost tomu, co se myslí termínem *existovat*, je-li aplikován na smyslové věci. Říkám, že stůl, na kterém píši, existuje, což znamená, že jej vidím a cítím. A i kdybych byl mimo svou pracovnu, řekl bych, že existuje, a myslel bych tím, že kdybych tam byl, mohl bych jej vnímat nebo že jej právě vnímá nějaký jiný duch.“¹⁶ (II,42)¹⁷

Toto pojetí, na něž navázal empiriokriticismus 19. století se svým určením věcí jako „vjemových možností“, je často zmiňováno také ve *Filosofických komentářích*. Zde se například říká: „Existence něčeho představitelného se neliší od představy či vjemu.“ (792; I,95) Nebo: „Podle mé nauky jsou všechny věci *entia rationis*, tj. *solum habent esse in intellectu*“ (474; I,59). Výrazu „ens rationis“ se tak užívá v neobvyklém významu. Když Berkeley všechny předměty vnímání označoval jako „myšlené věci“, nechtěl zrušit obvyklé rozlišení mezi myšlenými a skutečnými věcmi, což je zřejmé z následujícího vysvětlení: „Podle mé nauky nejsou všechny věci *entia rationis*, nýbrž stejně jako každá jiná nauka, také ona uchovává rozlišení mezi *ens rationis* a *ens reale*.“ (474 a; I,59) Z této opravy lze smysluplně usoudit, že chiméra neexistuje, i když existuje natolik, nako-

¹⁵ K. Marc-Wogau, *The Esse est percipi-Principle*, str. 314–339, analyzoval význam výrazů „esse“, „est“, „percipi“ a konstatoval, že u Berkeleyho neexistuje jednotný úzus.

¹⁶ G. Berkeley, *Pojednání o základech lidského poznání*, str. 60. – Pozn. překl.

¹⁷ K. Marc-Wogau, *The Esse est percipi-Principle*, zdůrazňuje, že podle Berkeleyho musí být ideje stále bezprostředně vnímány.

lik je představována. V běžném smyslu je ovšem „existence“ vypo-
vídána pouze o aktuálně vnímaných věcech (473; I,59). V první,
zprvu paradoxní formulaci je popsána pouze zásada „esse est perci-
pi“, zatímco ve druhé, která vystupuje jako oprava první, se bere
ohled na empirický rozdíl mezi myšlenými a skutečnými věcmi, aniž
by se popíralo, že bytí skutečných věcí, bráno metafyzicky, spočívá
v tom, že jsou vnímány.¹⁸ Zdánlivě protikladné formulace patří
k různým úrovním uvažování, a proto si navzájem neodporují. Ber-
keley se také domníval, že v rámci své teorie může podržet rozdíl
mezi pouhými idejemi s předmětnými představami, aniž by předmět-
né představy musel vztahovat k věcem nezávislým na vědomí, jako
je tomu v epistemickém realismu: na rozdíl od fantazijních a sno-
vých představ jsou ideje objektivní (tedy jsou idejemi předmětů) teh-
dy, jestliže podléhají přírodním zákonům. Tím, že Berkeley převádí
objektivitu představ na jejich zákonité spojení s jinými představami,
anticipuje v jistém smyslu Kantovo pojetí objektivit.

Berkeley se oprávněně bránil nařčení ze snového idealismu. Ve *Filoso-
fických komentářích* se k této námitce vyjadřuje slovy: „Říkáte,
že v tom případě je všechno pouhou představou – pouhým fantazma-
tem. Odpovídám, že všechno je stejně reálné jako předtím. Doufám,
že nazvu-li věc ideou, není proto o nic méně skutečná.“ (807; I,97)
Toto stanovisko potvrzují rovněž *Tři dialogy*, v nichž se Berkeley
snaží objasnit, že na empirickém nálezů se nic nemění, jsou-li
v rámci metafyziky poznání zkušenostní obsahy vykládány jako ide-
je. Tento výklad totiž nepatří na empirickou úroveň, nýbrž je součás-
tí teorie metafyziky poznání, podle níž není pojem „materiální věc“
empirickým pojmem, nýbrž konstrukcí, která jako taková bytostně
závisí na konstruující činnosti subjektu. Pokud ovšem z předpokla-
du, že „materiální věc“ je myšlenkovým konstruktem, Berkeley vy-
vozoval, že výpovědi o materiální skutečnosti nelze v žádném ohle-

¹⁸ S. A. Grave, *The Mind and its Ideas*, str. 296–313, poznamenal, že
jednou Berkeley staví ideje proti duchu, jindy je s ním opět ztotožňuje, vždy
podle toho, zda chce vydat počet z přirozeného obrazu světa, nebo z teze
o závislosti všech věcí na duchu. Podle Graveho z toho plynou neslučitelné
závěry.

du interpretovat realisticky, zaujal tak metafyzickou pozici, která ur-
čitě není samozřejmá.

Musel si položit otázku, jak je možné, že komplexy idejí, které na-
zýváme „věci“, vznikají v různých vnímajících subjektech takovým
způsobem, že se tyto subjekty střetávají ve společném zkušenostním
světě, že se mohou navzájem dorozumět o předmětech a mohou ko-
ordinovat své jednání. Například pokud jde o zrakové vjemy, na mís-
tě je otázka, jak to, že různé subjekty mají ze svého stanoviska vždy
takové představy o nějaké věci, které jsou si navzájem podobné,
a zároveň se liší co do perspektivy. Aby Berkeley mohl odpovědět na
tyto a podobné otázky, považoval za nutné odvolávat se na Boha.
Bůh podle něho způsobuje, že jisté složené představy mají nejen re-
lativní stálost, ale za určitých okolností se vyskytují ve více subjek-
tech takovým způsobem, jako by to byly obrazy věcí nezávislých na
myšlení. Jestliže například více pozorovatelů vidí něco, co se jim na-
bízí z různých úhlů, pak musíme předpokládat, že Bůh vyvolává
v jejich vědomí složené představy takovým způsobem, který odpoví-
dá zákonům perspektivy.

6. *Esse est percipere*

Věta „Esse est percipi“ nemůže podle Berkeleyho platit o všem sku-
tečném, neboť je vyloučeno, aby vše mělo charakter představované-
ho. Musí totiž existovat něco, co není předmětem, nýbrž subjektem
představování: „Ale mimo nekonečné množství různých idejí nebo
předmětů poznání existuje ještě něco, co je poznává nebo vnímá
a vykonává různé činnosti jako: chtění, obrazivost a vzpomínání na
ně“¹⁹ (II,41). Tvrzení, že existuje představující subjekt (duch, duše,
Já), jestliže existují – což nelze zpochybnit – obsahy představ, je po-
dle Berkeleyho evidentní: Protože ideje mohou existovat pouze
v mysli, pak existují-li ideje, musí existovat také duch (II,42).

K zásadě „esse est percipi“, která platí o předmětech zkušenosti,
je tedy třeba připojit komplementární zásadu „esse est percipere“,

¹⁹ G. Berkeley, *Pojednání o základech lidského poznání*, str. 60. – Pozn.
překl.

která platí o subjektech. „Esse“ má různé významy, a to vždy podle toho, zda je vztaženo k předmětům či k subjektům. Tento rozdíl je vyjádřen také tak, že subjektu, na rozdíl od předmětů, nepřirazuje Berkeley ideu, jako předmětům, nýbrž „pojmem“ (notion). Jako „duch“ či „Já“ tedy není označována idea, nýbrž něco, v čem ideje existují nebo čím jsou vnímány (II,42). Myslíme-li Já, nečiníme tak ve formě ideje, nýbrž ve formě pojmu, který nemá charakter ideje a který Berkeley od roku 1734 nazýval „notion“.²⁰

Nejvyšší princip Berkeleyho filosofie má být tedy vyjádřen ve spojení zmíněných vět „Esse est percipi aut percipere“, jak je to naznačeno již ve *Filosofických komentářích*: „Existence je percipi nebo percipere.“ (429; I,53) Pokud jde o poznání subjektu, je tedy na místě otázka, zde je Berkeley chápal jako přímou zkušenost sebe sama nebo jako zprostředkované (usouzené). Proti první možnosti mluví to, že kdyby Já bylo zakusitelné přímo, pak by bylo předmětem zkušenosti a jako takové by muselo odpovídat nějaké ideji, což Berkeley výslovně popíral. Přestože se na začátku *Principů* vyjadřoval tak, jako by existovalo „Já“ získané reflexí, a občas také výslovně tvrdil, že svou existenci pojmáme vnitřním cítěním, resp. reflexí (II,80), na jiném místě říká: „Taková je povaha ducha nebo toho, co jedná, že to nemůže být vnímáno samo o sobě, nýbrž jen ve svých účincích.“²¹

²⁰ H. M. Bracken, *Berkeley*, označil poznání prostřednictvím *notions* za způsob, jímž jsou substance podle Berkeleyho pojímány jako něco aktivního. Mohl se opřít o to, že ve vztahu k duši a k Bohu Berkeley prohlašoval: „Jsou totiž aktivní, a proto nemohou být reprezentovány věcmi zcela inertními, jako jsou naše ideje.“ (II,231) *Notions* jsou (ve smyslu tradice, která sahá až ke stoikům) přirozenými znaky pro substance, na něž se tedy nevztahuje *esse est percipi*. Naopak J. W. Cornman, *Berkeley's Geister und körperliche Dinge als theoretische Entitäten*, str. 66–76, tvrdil, že Berkeley chápal své *notions* jako teoretické pojmy v Carnapově smyslu. „Bůh“ a „Já“ bychom tedy museli chápat jako termíny platné pouze v rámci (metafyzické) teorie, které však neodrážejí nic jsoucího. Tomu však zjevně odporuje fakt, že duchové nejsou podle Berkeley žádné teoretické entity. S Berkeleyho teorií pojmu se vyrovnává také D. Park, *Complementary Notions. Berkeley's Theory of Concepts*. Sr. D. Park, *Notions the Counterpoise of the Berkeleyan Ideas*, str. 243–265.

²¹ G. Berkeley, *Pojednání o základech lidského poznání*, str. 78. – Pozn. překl.

(II,52) To jednoznačně podporuje druhou z výše uvedených možností. Formulace, v nichž je duch označován jako bezprostředně poznatelný (např.: „o své vlastní mysli a svých vlastních idejích mám bezprostřední poznání“), bude třeba interpretovat v tom smyslu, že „duch“ (mind) zde neznamená substanciální subjekt vědomí, nýbrž souhrn psychických fenoménů.

Podstatu ducha našel Berkeley, předjímaje tak Schopenhauera, v *chtění*, takže *percipere* je podle něho založeno také na *velle*. Ideje jsou tedy produkty myšlenkové činnosti, kterou jakožto aktivitu myslící substance ztotožnil s chtěním: „Duše je vlastně vůle, a jako taková se liší od idejí“ (478 a; I,60), jak si poznamenal již ve *Filosofických komentářích*.

Berkeley tedy připouštěl nejen existenci pojmů, které nepocházejí ze zkušenosti, ale i to, že pomocí neempirických pojmů lze usuzovat na nezakusitelná jsoucna. Tímto způsobem poznáváme podle něj nejen chtějící a myslící substanci našeho ducha, nýbrž také jiné konečné duchy a vposledku i nekonečnou myslící substanci boží. Jeho přesvědčení, že za určitých okolností jsme schopni získat přinejmenším částečné poznání podstaty skutečnosti, svědčí o tom, že byl nezávislý na racionalistické metafyzice.

7. Poznání Boha a objektivita zkušenosti

Když Berkeley vystoupil proti předpokladu materiálního světa nezávislého na vědomí, nechtěl tvrdit, že neexistuje vůbec žádná skutečnost odlišná od subjektu. Spíše byl přesvědčen o tom, že uznání takové skutečnosti je nezbytné, neboť pouze za jejího předpokladu lze vysvětlit existenci idejí nezávislých na naší libovůli (ideje vnímané smysly) (II,53). Nejsou-li ideje, které subjekt nedokáže ovlivnit, vytvořeny jím samým, a musí-li být ideje vždy, jak se Berkeley domnívá, idejemi ducha, pak z toho plyne, že ideje vnímané smysly musí záviset na jiném duchu, než je ten náš. Již ve *Filosofických komentářích* Berkeley říká: „Nejsme příčinou věcí, které se odehrávají vně nás. Mají proto jinou příčinu, tj. existuje bytost, která chce, aby v nás tyto vjemy byly.“ (499; I,63)

Skutečnost vnímání může být tedy východiskem *důkazu boží existence*, resp. východiskem pro vyvrácení materialismu: „Můžeš se

postavit každému horlivému zastánci ateismu, a to bez jakéhokoli namáhavého bádání ve vědách, bez jakékoli vybroušenosti rozumu či únavných zkoumání a můžeš ho zničit. Ono nařikavé bédování, ať už jde o věčný sled neduchovných příčin a účinků, nebo o náhodné shlukování atomů, o tyto zroence fantazie Vaniniho, Hobbese, Spinozy – jedním slovem, o celou budovu ateismu –, nehodíme to vše přes palubu pouhým uvážením skutečnosti, jaký že nesmysl spočívá v myšlence, že celý viditelný svět nebo jakákoli jeho část, a to dokonce i ta nejhrubší a nejméně zformovaná existuje nezávisle na duchu?“ (II,213) Velký důraz klade Berkeley na fakt, že pro naši zkušenost existují věci trvajíc v čase, které tu jsou, aniž by byly vnímány. To poukazuje na existenci mimo (lidského) ducha, která ale nemůže být existencí hmotné věci. Spíše je třeba předpokládat, „že skutečný strom, který existuje mimo mou mysl, je pravdivě poznán a pojat nekonečnou myslí boží (tj. existuje v ní)“ (II,235). Berkeley považoval za mylné vycházet z boží existence a předpokládat, že Bůh všechny věci poznává; na boží existenci lze daleko spíš usuzovat z toho, že všechny smyslové věci musí být vnímány Bohem (II,212). Ve čtvrtém dialogu spisu *Alciphron* rozvinul jinou variantu svého důkazu boží existence, kde vychází z toho, že zrakové smyslové vjemy jsou „jazykem“, tj. systémem významových znaků, což předpokládá existenci bytosti, jíž za svůj význam vděčí.²²

Berkeleyho důkaz boží existence zjevně vychází z jeho metafyziky poznání, zejména z domněnky, že zakoušený svět věcí lze pojímat jako souhrn idejí. Úvaha, která vedla k imaterialismu přes destrukci epistemického realismu, je tedy pouze první fází rozsáhlé argumentace, jejímž výsledkem má být poznání, že předměty zkušenosti mohou existovat jen díky tomu, že existuje Bůh. Jinými slovy, věci našeho zkušenostního světa můžeme pojímat jen proto, že byly předem myšleny Bohem.

Berkeleymu je dnes často věnována pozornost především kvůli myšlenkám, které lze uvést do vztahu k myšlenkám lingvistické analytické filosofie. Nelze popřít, že tento aspekt jeho filosofie si zaslouží zájem; ostatně on sám si byl vědom např. originality svého

²² D. Berman, *Cognitive Theology and Emotive Mysteries in Berkeley's 'Alciphron'*, sect. C, VXXXI, Dublin 1981, str. 219 nn.

určení „existence“ (srv. 492; I,61 n.). Ale stejně nepopíratelný je fakt, že analytický aspekt jeho myšlení byl podřízen aspektu metafyzickému. Proto nesmíme přehlížet metafyzicko-náboženskou a morální orientaci jeho filosofie.²³ To vyjádřil již v dopisu z 1. března 1709, kde píše o svém prvním filosofickém díle: „Jeho cílem je dokázat existenci Boha a jeho vlastnosti, nesmrtelnost duše, slučitelnost boží prozřetelnosti s lidskou svobodou, a přivést tak lidi ke studiu náboženství a prospěšných věcí.“ (VIII,31) Tato motivace je důležitá, neboť nám odkrývá, že Berkeleymu nešlo o fenomenalistickou teorii poznání, vpsledku solipsistickou, a že předpoklad Boha nepotřeboval jen proto, aby unikl solipsistickým implikacím svého východiska. Jako metafyzik usiloval spíše o poznání podstaty skutečnosti. Zakoušené věci sice vykládal jako komplexy idejí, ale vztahoval je k něčemu objektivnímu, co sice není hmotné, ale je nezávislé na myšlení subjektu, totiž k vnímání boží mysli. Věci vnímané konečným subjektem jsou tedy, jak to odpovídá přirozenému vědomí, mimo našeho ducha, i když nikoli mimo ducha vůbec.

Předpokládá-li se, že smyslové ideje jsou afekce konečného subjektu způsobené Bohem, pak se vnucuje otázka po vztahu konečného ducha k nekonečnému duchu božímu. Jestliže Berkeley tvrdí: „Existuje mysl, která mne afikuje v každém okamžiku, se všemi smyslovými počitky, které vnímám.“ (II,215), pak se zdá, že relativizuje nejen spontaneitu lidského vědomí, nýbrž i substancialitu lidského ducha. Berkeley se skutečně musel bránit námitce, že zastává stejnou pozici jako Malebranche. V této souvislosti zdůrazňoval, že ideje nezříme v Bohu (jak se domníval Malebranche), nýbrž v naší vlastní mysli, i když jako výtvořiny boží (srv. II,214). Obáváme se však, že tento rozdíl zůstal nakonec jen verbální.²⁴

²³ A. C. Fraser zdůraznil v úvodu ke svému vydání Berkeleyho děl (1901), str. LXXXVI, že ho musíme chápat především jako anglikánského náboženského filosofa. Podobný názor zastával i G. Mende v úvodu k Berkeleyho *Třem dialogům*, str. 29. D. Berman, *Cognitive Theology and Emotive Mysteries in Berkeley's 'Alciphron'*, upozornil na antideistickou tendenci Berkeleyho myšlení.

²⁴ Na styčné body mezi Berkeleym a Malebranchem upozornil A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche*.

Odhlédneme-li od Berkeleyho nábožensko-morální motivace, pak se jeho teorie ukáže jako *epistemicko-metafyzická konstrukce*, jejímž cílem je vysvětlit zkušenost. Charakterizoval-li Berkeley realistic-kou pozici, kterou nazýval „materialismus“, jako teorii založenou na jistých předpokladech, pak byl zcela v právu. Legitimní byl rovněž jeho pokus kritizovat tuto koncepci tím, že upozornil na její důsledky. Kládl-li však svou vlastní teorii jako domněle nehypotetickou proti materialismu, jenž se opírá o metafyzické předpoklady, pak se mýlil. Jeho ujištění: „Nečiním si vůbec žádný nárok na vytváření jakýchkoli hypotéz; jsem vyřezán z obyčejného dřeva a dost jednoduchý na to, abych důvěřoval svým smyslům a nechal věci takové, jaké je najdu“ (II,229), jasně vyjadřuje jeho přesvědčení, že načrtnul neteoretický obraz světa. Věřit tomu, že jeho filosofie nechává věci takové, jaké je najde, mohl Berkeley zjevně pouze proto, že metafyzické předpoklady, z nichž jeho koncepce vychází, nechápal jako domněnky, nýbrž považoval je za evidentní. Ve skutečnosti ale nejde o protiklad mezi metafyzickou konstrukcí vybudovanou na základě hypotéz a domněle neteoretickým přirozeným porozuměním světu, nýbrž o dvě metafyzické konstrukce, z nichž jedna byla podle Berkeleyho neudržitelná kvůli svým náboženským a morálním důsledkům, takže se rozhodl pro druhou.

Berkeley neusiloval jen o přirozené porozumění světu, nýbrž také o přírodovědecký způsob myšlení. *Přírodovědecké teorie* podle něho neodkrývají žádné náhledy do podstaty věcí, nýbrž zjišťují pravidelnosti v průběhu událostí, s jejichž pomocí lze předpovídat události budoucí. To je důvod, proč jsou zaváděny pojmy, jako je „atom“, které ačkoli nevznikly na základě pozorování, jsou legitimní v tom smyslu, že umožňují formulovat přesné výpovědi o zákonitostech. U těchto pojmů se jedná o konstrukty, které plní svou funkci v rámci dané teorie, ale nesmíme je interpretovat realisticky. Berkeleyho instrumentalistický výklad přírodovědeckých teorií je jasně vyjádřen ve spisu *Siris*, kde se říká, že bez ohledu na skutečnost, že materiální věci nemohou být působícími příčinami, mají kauzální vysvětlení svou funkci v tom smyslu, že představují jakousi gramatiku, s jejíž pomocí lze číst text přírody. Samotné pozorování není poznání dříve než je interpretováno na základě obecných pravidel (V,119 nn.; srv. *De motu* § 38; IV,20). Věda nemá co dělat s nejvyšším agens, jemuž jedinému přínáleží působnost, nýbrž s pozorovatelnými skutečnost-

mi, které vysvětluje pomocí neempirických principů, jak se říká v *De motu*. Jestliže tedy Berkeley ve svém posledním díle, v *Siris*, označil rozum a rozvažování jako jisté ukazatele pravdy, přestože jejich předměty nejsou ani vnímatelné, ani názorově představitelné (V,124), pak to neznamena rozchod s jeho dřívějšími názory. Berkeley nebyl nikdy zastáncem takového empirismu, kde jsou skutečnosti jednoduše dány a kde lze všechny pojmy převádět na pojmy získané pozorováním.²⁵

Dokud se věda omezuje na rozvrhování teorií s cílem intepretovat text přírodních skutečností, nemohou se její věty dostat do konfliktu s principy metafyziky. K tomu by došlo pouze tehdy, kdyby byly teoretické konstrukty vědy vykládány realisticky, protože pak by uplatňovaly nárok na to, co platí pouze pro metafyzické pojmy, totiž na to, aby jim odpovídaly entity, jejichž bytí nespočívá v onom (moci) být vnímán.

8. Základní myšlenky praktické filosofie

V různých spisech a v korespondenci zaujímal Berkeley neustále stanovisko k otázkám morálky, práva a ekonomie. Například v pojednání o pasivní poslušnosti, jak jsme již zmínili, tvrdil, že každý občan státu je povinen bez odporu přijímat vládní nařízení. Imperativ: „Vůči nejvyšší moci neklad odpor“, měl pro Berkeleyho platnost přirozeného zákona, jehož překročení znamená porušení morálky (IV,25). Povinnost poslušnosti vůči právu je pro něho morální povinnost (VI,18).

Přirozenoprávní normy nejsou ani vrozené, ani se nezakládají na autoritě či na obecném konsensu, nýbrž na rozumových nahlédnutích. Berkeley byl přesvědčen o tom, že vztah mezi přirozeným prá-

²⁵ Novější bádání (Luce, Jessop, Bracken aj.) v rozporu s tradičním pojetím ukázalo, že Berkeley se k racionalismu přiblížil více než Locke. Tím také ztrácí na významu fenomenalistický výklad jeho nauky o poznání. Zpochybněn byl rovněž předpoklad, že Hume pokračoval ve směru vytyčeném právě Berkeleym. Srv. R. H. Popkin, *Did Hume Ever Read Berkeley?*, str. 535–545; týž, *So, Hume Did Read Berkeley*, str. 773–778; A. Flew, *Did Hume Ever Read Berkeley?*; R. Hall, *Yes, Hume Did Use Berkeley*, str. 152 n.

vem a rozumovým nahlédnutím není dosud uspokojivě vysvětlen, a proto se pokusil o zdůvodnění. To však nepřekročilo rámec náčrtu. Vycházel z toho, že přirozenoprávní normy musí být nepodmíněně všeobecně platné, tj. musí být závazné pro všechny lidi všech dob, protože pouze za tohoto předpokladu lze uskutečnit ideál všeobecného blaha, v němž Berkeley spatřoval nejvyšší cíl člověka. Všeobecnou platnost norem lze však očekávat pouze tehdy, chápeme-li je jako boží zákony. Jestliže Berkeley o přirozenoprávních normách prohlašoval, že je lze odvodit z přirozenosti věcí, pak „přirozeností“ zjevně chápal Bohem stvořenou přirozenost věcí (srv. VI,23). Přirozenoprávní normy mají všeobecnou a ničím nepodmíněnou platnost, a proto musí být subjektivní hodnocení vždy podřízeno objektivním normám přirozeného práva; pokud jim odporuje, musíme ho chápat jako nesprávné. Berkeley přitom značně racionalisticky předpokládal, že věty přirozeného práva mohou být pravdivé, a dokonce je v tomto ohledu srovnával s větami geometrie (VI,45). Speciální normy lze podle něho odvozovat z přirozenoprávních zásad (např. požadavky pravdomluvnosti, spravedlnosti, cudnosti atd.). Následování přirozenoprávních norem je nutnou podmínkou obecného blaha, a proto odpovídá přirozenosti a boží vůli. Přejít od vztahu, který tyto normy mají k obecnému blahu, k jejich vztahu k boží vůli považoval Berkeley za natolik samozřejmý, že se ani neobtěžoval s jeho zdůvodněním. Pravděpodobně považoval za samozřejmý předpoklad, že Bůh chce vždy blaho lidí, a proto také chce, aby lidé plnili nutné podmínky všeobecného blaha.

Při svém zkoumání *povinnosti poslušnosti* dospěl Berkeley k rozlišení, které lze podle něho zobecnit: tak jako nepodmíněně platí povinnost neklást odpor suverénní moci, aniž by existovala povinnost tuto suverénní moc aktivně podporovat, tak je třeba všeobecně rozlišovat mezi morálně-přirozenoprávními zákazy, které platí nepodmíněně, a příkazy, které platí pouze podmíněně. Podle tohoto pochybného rozlišení mezi pozitivními a negativními normami²⁶ neexistuje žádná nepodmíněná povinnost aktivní poslušnosti, když proti nějakému nařízení státní moci stojí rozumové nahlédnutí a svědomí.

²⁶ Srv. G. Pitcher, *George Berkeley*, str. 232 nn.

Závazek pasivní poslušnosti ovšem platí jen ve vztahu k vládě, která je skutečně suverénní, stejně jako věty o součtu úhlů v trojúhelníku lze aplikovat pouze tehdy, jestliže trojúhelníky skutečně existují (VI,45). Tím si Berkeley zajišťuje možnost vystoupit proti vládě s oprávněným odporem, nelze-li uplatnit suverénní moc. Uvádí případ, kdy je držitel nejvyšší moci šílený. O skutečné suverénní moci nelze mluvit ani tehdy, je-li suverenita získána násilím, a proto je odpor vůči ní legitimní. Kritériem legitimacy suverénní moci je zjevně její účinné provádění: „Kde je nejvyšší moc skutečně zajištěna, tam bychom neměli pochybovat o tom, že jí podléháme.“ (VI,45)

Ani přirozenoprávní principy, ani jejich důsledky nemají pro Berkeleyho onu jednoznačnost, jakou měly u Hobbese a Locka. Zdá se, že mu nešlo v první řadě o teoretickou analýzu právních problémů, nýbrž o ospravedlnění poslušnosti vůči stávající vládě. Přestože jeho pojetí muselo odpovídat zájmům politicky vlivných sil, byl neustále vystaven politickému podezírání, a dokonce nařčen, že je příznivcem katolické strany, jež si činí nároky na trůn. Do této pozice se mohl dostat i kvůli odstupu, který zaujal k nepřátelům stranám toryů a whigů. Berkeleyho zájem nebyl stranicko-politický, nýbrž světonázorový a – s tím úzce spjatý – zájem církevněpolitický. Usiloval o to, aby stát prostoupily ideje náboženství, k nimž se vztahuje také jeho teorie poznání a metafyzika.

Berkeleyho *ekonomické názory* najdeme ve spisu *Querist* (1735 až 1737), který se zabývá především hospodářskou situací Irska, a navíc obsahuje řadu obecných ekonomických názorů. Zubožení irského obyvatelstva zaviněné anglickou vládou ho vedlo k podněcování hospodářských aktivit, jež měly oživit domácí hospodářství. Za rozhodující považoval podporu práce, v níž spatřoval jediný samostatný zdroj bohatství, na rozdíl od peněz (jak se domnívali merkantilisté), či půdy (jak předpokládali fyziokraté). Peníze jsou podle něj pouhým prostředkem přepočtu bez vnitřní hodnoty (VI,106). Hospodářství se však neobejde bez kapitálu, a proto Berkeley navrhoval zřízení národní banky, která by na základě nutných potřeb a z hlediska veřejného hospodářského zájmu disponovala patřičným kapitálem. *Querist* ostatně není systematický traktát, nýbrž řada otázek, jak napovídá už jeho název. Nicméně podnětům, které jsou v nich obsažené, věnovali pozornost myslitelé jako Marx nebo Keynes.

V
BRITSKÁ MORÁLNÍ
A NÁBOŽENSKÁ FILOSOFIE
VE VĚKU OSVÍCENSTVÍ

1. Shaftesbury

a) Život a dílo

Anthony Ashley Cooper, hrabě ze Shaftesbury (1671–1713), pocházel z politicky vlivné rodiny a sám byl od roku 1695 politicky činný jako člen Dolní sněmovny a poté Horní sněmovny parlamentu.¹ Locke, jenž jako rodinný lékař a důvěrník v letech 1686–1689 vedl výchovu mladého Shaftesburyho, měl jistý vliv na jeho filosofický vývoj; důležitější byly ale vlivy antických filosofů, zejména platonismu a stoické filosofie, renesančního pantheismu (zejména Bruno-va)² a cambridgeské školy, která jeho myšlení poznamenala směrem ke spekulativnímu idealismu. Jeho první dílo *An Inquiry Concerning Virtue* (London 1699) uveřejnil Toland bez autorova vědomí. Z pozdějších spisů lze jmenovat především *A Letter Concerning Enthusiasm* (London 1708), *The Moralists* (London 1709) a *Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour* (London 1709).

¹ K biografii: R. L. Brett, *The Third Earl of Shaftesbury. A Study in 18th Century Literary Theory*.

² Brunův vliv na Shaftesburyho zdůraznil W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, str. 284 nn. Tento vliv a vliv ze strany cambridgeských platoniků naproti tomu odmítal E. Wolf, *Shaftesbury und seine Bedeutung für die englische Literatur des 18. Jhs.*

1. Shaftesbury

Tyto a další práce vyšly poprvé v roce 1711 ve třech svazcích pod titulem *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*.³ Shaftesbury zemřel v roce 1713 v Neapoli během cesty po Itálii, kterou začal již jako těžce nemocný.

Shaftesbury nebyl systematický filosof jako Descartes či Leibniz, ani nebyl metodický analytik jako například Locke. Měl rád rapsodický styl psaní, dialog, miscelanea. Snažil se čtenáře zaujmout spíše svým viděním věcí než si vynucovat jeho souhlas plně rozvinutými argumentacemi. Kritika etablovaného náboženství a jeho autoritářských nároků byla opatrná, nepřímá, ba dokonce skrytá a na první pohled nezřetelná, což samozřejmě nebránilo zastáncům deismu a volnomyšlenkářství přijímat kritická východiska jeho myšlení a dále je polemicky rozvíjet.⁴ Shaftesbury přitom nebyl žádným destruktivním teoretikem, nýbrž v určitých oblastech – zejména v etice – byl veskrze konstruktivní. Na rozdíl od dogmatismu Shaftesbury doporučoval „plain homespun philosophy of looking into ourselves“ (I,43),⁵ nejen proto, aby byly nalezeny základy morálky, nýbrž i proto, aby se rozptýlily iluze ohledně určitých (zejména náboženských) nauk, které jsou vydávány za jisté, aniž by takovými byly. Shaftesbury hájí právo na kritiku, které nesmí vrchnost omezovat. Vrchnost může za určitých okolností potírat zlořády a přehmaty; uvažují-li (reason) ale lidé špatně, pak může přijít náprava pouze ze strany rozumu (Reason) samého (I,10). Správnost

³ Citujeme podle 4. vydání z roku 1728 ve třech svazcích (I: *A Letter Concerning Enthusiasm*, str. 1–55; *Sensus Communis*, str. 57–150; *Soliloquy*, str. 151–364; II: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, str. 3–176; *The Moralists*, str. 177–443; III: *Miscellaneous Reflections on the Preceding Treatises, and Other Critical Subjects*, str. 1–344; *A Notion of the Tablature of the Judgement of Hercules*, str. 345–391). Od roku 1981 vychází *Standard Edition. Complete Works, selected Letters and posthumous Writings. Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften*, vyd., přel. G. Hemmerich – W. Benda, Stuttgart – Bad Cannstatt.

⁴ Srv. Dorothy B. Schlegel, *Shaftesbury and the French Deists*, Chapel Hill (N. C.) 1956, str. 3. V této práci je ukázán Shaftesburyho vliv na Voltaira, Diderota, Holbacha, Rousseaua aj.

⁵ „jednoduchou, prostou filosofii, která vhlíží do nás samých“ – Pozn. překl.

myšlení, dobré mravy, dobrá výchova a dobrý styl se nedají přikázat, nýbrž musí se rozvinout samostatně, prostřednictvím pokusů a zkušeností: „Let but the search go freely on, and the right measure of every thing will soon be found.“⁶ (I,10) A naopak názory a touhy nelze potlačovat prostřednictvím příkazů. Obzvláště náboženský entuziasmus není možné omezovat předpisy, nýbrž pouze tím, že se filosofii a vědě zajistí svobodný rozvoj, a vytvoří se tak protiváha vůči fantastickým spekulacím a jejich následkům, jako je fanatismus či strach (I,18). Shaftesbury pokládal za omyl chtít překonávat zlo, které spatřoval v oslabování přirozené humanity jednostranně orientovaným náboženstvím, zlem jiným, totiž uniformitou názorů („uniformity of opinion“: I,19). Kdybychom se vměšovali do filosofie, do logiky, do matematiky, nebylo by to s těmito disciplínami lepší než s theologií v těch zemích, v nichž i pravou víru definuje zákon (I,19). Pro Shaftesburyho základní pozici je charakteristické, že jako nejlepší prostředek proti entuziasmu a současně pro přiměřený náboženský postoj doporučuje „good humour“ (I,23 nn.; srv. III,95 nn.). Pouze ten, kdo disponuje živým a svobodným myšlením, dokáže pochopit, co je pravým dobrem a jaké pozitivní vlastnosti smíme připisovat Bohu, neboť Bůh je buď dokonale dobrý, nebo není vůbec (I,33). Všechny představy o Bohu, které jsou neslučitelné s jeho absolutní dobrotou – zejména představa trestajícího a mstícího se Boha –, musí být považovány za pověrečné. Rovněž domněnka, že by se Bohu mohla nelíbit svoboda při zkoumání (freedom of inquiry) otázky Boha, je mylná, protože je v rozporu s předpokládanou boží dobrotou.(I,33 n.)⁷ To již jasně poukazuje k deismu.

Pozoruhodný je Shaftesburyho postoj vůči dogmatismu jakéhokoli druhu. Zjevně považuje všechny spekulativní principy za hypotetické, jak je zřejmé zejména z toho, že „hypotézami“ nazývá jak theismus, tak také atheismus, mezi nimiž lze rozhodnout pouze vzhledem k jejich důsledkům (II,76). Přesvědčení, která jsou považována za absolutně pravdivá, zejména přesvědčení náboženského

⁶ „Nechte jen zkoumání svobodně probíhat a záhy naleznete míru všech věcí.“ – Pozn. překl.

⁷ K Shaftesburyho hodnocení entuziasmu srv. *Miscellaneous Reflections*, II, kap. 1–2.

druhu, vedou k zužování duchovního horizontu; vzniká jistá „narrowness of spirit, which (as some pretend) is peculiarly observable in the devout persons and zealots of almost every religious persuasions“⁸ (II,58). Nedogmatický postoj, který považuje Shaftesbury za správný, je tedy na jedné straně důsledkem předpokladu, že výsledky spekulace mají vždy pouze charakter hypotéz, na straně druhé jej lze obhájit vzhledem k jeho důsledkům, pokud vede k otevřenějšímu, a tím plodnějšímu myšlení. Shaftesbury se domníval, že filosofie přestala hrát v jeho době rozhodující roli, neboť byla „zazděna do kolejí a cel“. Aby opět získala na významu, a aby se uplatnila její pozitivní funkce, považoval Shaftesbury za nutné definovat ji primárně jako praktickou filosofii, tj. jako etiku a politickou filosofii (II,184 n.). Současně filosofie chápána jako praktická záležitost přestává být výlučnou záležitostí specialistů; určitým způsobem, metodicky či nemetodicky, musí filosofovat každý, pokud se snaží dosáhnout svých bytostných cílů (II,438).⁹ Takto pochopená filosofie vyžaduje adekvátní pochopení lidské přirozenosti, včetně bytostných společenských vztahů v rámci společnosti, státu, lidstva. Tento způsob myšlení je však podle Shaftesburyho možný pouze tehdy, poznáme-li formu a účel přirozenosti v celku, v jejímž rámci je třeba lidskou přirozenost vidět. Kvůli Shaftesburyem proklamovanému primátu metafyzického rámce jeho filosofie v celku musíme nejprve vysvětlit rozhodující metafyzická východiska jeho etického, estetického a společensko-filosofického myšlení.

b) Metafyzické základy

Shaftesbury chápal skutečnost jako uspořádaný celek, jehož části jsou opět uspořádanými celky, takže vzniká *hierarchický systém*,

⁸ „Omezenost ducha, kterou lze (jako určitou přetvářku) obzvláště dobře pozorovat na poslušných a horlivých vyznavačích téměř všech náboženství.“ – Pozn. překl.

⁹ Charakteristické je Shaftesburyho hodnocení *cogito ergo sum* v *Miscellaneous Reflections* jako neplodné tautologie, která nevysvětluje ani identitu Já, nemluvě o tom, že by nám umožnila poznat, jací máme být. Srv. H. Bohling, *Zur pathologischen kommunikativen Dimension im Konsensus-Gedanken. Ein humanistisches Thema bei Shaftesbury*.

v němž se zdá vše jednotlivé nakonec vztaženo k přirozenosti v celku. Celek může, jak o tom byl Shaftesbury přesvědčen, tvořit jednotu pouze tehdy, má-li v základu jednotící princip. Takový princip musíme předpokládat také pro celek skutečnosti, protože jinak by nemohla existovat harmonie jeho částí. Nelze snadno rozhodnout, zda je tento princip u Shaftesburyho něčím od celku odlišným, nebo zda Bůh není ničím jiným než formou tohoto celku. Jednou nazývá Shaftesbury samotný řád božským (např. II,75), jindy argumentuje tím, že za předpokladu universálního systému musí být uznán také universální duch (II,290), tak jako je ve vztahu k tělu třeba přijmout duchovní princip, který za tělo přemýšlí a rozhoduje, řídí jej a udržuje v řádu (II,405).

Tradiční důkazy boží existence Shaftesbury odmítal.¹⁰ Zejména předpoklad stvoření světa nepovažoval za nutný. Podle jeho názoru je problematický také argument, že duch nemohl vzejít z hmoty. Pokud tuto nemožnost vyvozujeme z bytostné rozdílnosti hmoty a vědomí, pak musíme vyvodit, že je rovněž tak nemožné, aby hmota vzešla z něčeho duchovního (II,296 n.). Zdá se, že Shaftesbury považuje každou možnou pozici v této oblasti za dogmatickou (II,297: „So let the *Dogmatists* make of this argument what they can“¹¹). Podle jeho názoru nejde vůbec o to, co bylo dřív, nýbrž o to, zda je božství nyní; neboť je-li nyní, pak muselo být vždy (II,298). Bůh a příroda musí být myšleni jako bytostně spojeni, takže předpoklad transcendentního Boha, který přenechává přírodu sobě samé, je třeba odmítnout.

Vztahy mezi částmi a celky, k nimž části náležejí, nejsou podle Shaftesburyho pouze vztahy ontologické nadřazenosti a podřazenosti, nýbrž jsou to současně *teleologické vztahy*, pokud každému individuu, které patří k nějakému systému, resp. k nějaké hierarchii systémů, je díky této příslušnosti přiřazen nějaký účel, resp. řada účelů. V jednotlivém případě mohlo být sporné, ke kterému partikulárnímu systému jednotlivina přináleží, avšak to, že vše jednotlivé přináleží k nějakému systému a vpsledku k systému skutečnosti

¹⁰ K nebezpečnosti víry v základy pro pravou víru v Boha srv. II,333 nn.

¹¹ „A tak nechte dogmatiky, ať s tímto argumentem dělají, co vedou.“ – Pozn. překl.

v celku a na tento systém jakožto účel je odkázáno, zpochybnit nelze. Tam, kde vládne řád, tam jsou také účely a spolupůsobení částí směrem k celku (jako u organismů či uměleckých děl) a vpsledku směrem k absolutnímu celku vesmíru, který stejně jako různé partikulární celky dává poznat nějaký plán (II,287 n.).

S teleologickým způsobem myšlení se u Shaftesburyho spojuje metafyzický *optimismus*, čímž se blíží Leibnizovi. Kdyby vesmír nebyl dokonale dobrý, pak by zde byl buď Bohem zamýšlený nedostatek; v tom případě by neexistoval žádný jednotný, absolutně dokonalý základ skutečnosti; nebo by se tento nedostatek zakládal na náhodě a pak by neexistoval žádný záměrně působící základ světa. Protože je podle Shaftesburyho obojí vyloučeno, musí být vše ve světovém celku dobré, tj. odpovídat dokonalému řádu. Aby se vypořádal se skutečností, že mnohé fakticky zakoušíme jako zlo, argumentoval Shaftesbury nejen známým způsobem, že to, co je v omezeném oboru zakoušeno jako zlo, nemusí mít tento charakter vzhledem k zahrnujícímu systému – Shaftesbury zejména tvrdil, že teprve ve vztahu k člověku a jeho sobectví se dostavuje zlo (II,201: „Here the calamity and ill arises“¹²) –, nýbrž použil následující pozoruhodnou argumentaci: To, co se jeví jako zlo, reprezentuje něco, co možná není zlem, co je tudíž dobré. Je tedy možné, že ve vztahu k všejednotě (Universal One) žádné reálné zlo neexistuje. Pokud tomu tak být může, pak tomu tak být *musí*, protože v absolutním celku je uskutečněno vše, co je možné (II,364). Jelikož je totiž základ skutečnosti bytostně aktivní, nemůže existovat nic, co by nebylo aktualizováno, pokud to jen aktualizovat lze.

Shaftesbury považoval za nepoznatelnou nejen podstatu materiálních věcí, nýbrž také princip vědomí, přesto však byl přesvědčen o tom, že skutečnost je ve své podstatě duchovní a že myšlení je tím jediným, čeho existence je jistá, zatímco vše ostatní může být stín a sen (II,368 n.). O absolutním duchu a jeho vztahu k individuálnímu vědomí mluví Shaftesbury v obrazech, jejichž náboženský tón je nepřeslechnutelný: „The assurance we have of the existence of beings above our sense, and of Thee (the great exemplar of Thy

¹² „Zde vzniká nouze a nemoc.“ – Pozn. překl.

works), comes from Thee, the ALL-TRUE, and Perfect, who hast thus communicated thyself more immediatly to us, so as in some manner *to inhabit* within our souls; Thou who art original soul, vital in all, inspiriting the whole."¹³ (II,369 nn.) Máme-li před očima toto pojetí, pak je zřejmé, proč Shaftesbury odmítal tradiční důkazy boží existence: zahrnující souvislost, k níž má patřit vše jednotlivé a která sama buď je božská, nebo se k božímu základu vztahuje, nelze uchopit diskursivně, nýbrž, pokud vůbec, pouze *intuitivně*.

Princip skutečnosti v celku je nejen důvodem dobra, nýbrž současně důvodem *krásy harmonického celku*. Pravá krása nepřínáleží tomu, co je učiněno krásným, nýbrž tomu, co činí krásným, a proto je krása mrtvých forem nejnižší krásou, krása formujících forem vyšší a krása původu těchto forem krásou nejvyšší (II,406 nn.). Veškerá krása, ať už krása přírody či krása umění, se nakonec převádí na tuto nejvyšší krásu, kterou Shaftesbury nazývá „původní krásou“ nebo „prazákladem“, resp. „pramenem veškeré krásy“ (II,408). Pojmy krásy, resp. dobra – neboť krása a dobro jsou totéž (II,399) – vznikají přirozeným způsobem, a lze je tedy v jistém smyslu označit za „vrozené“, ale lze je také vztahovat k instinktu, pokud „instinktem“ nazveme to, čemu nás učí příroda bez veškerého umění, kultury či výchovy (II,411). Výrazy, jimiž Shaftesbury poukazuje na intuíci universální harmonie jako základ dobra a krásy, se proměňují: jednou mluví o „smyslu“, podruhé o „pre-conceptions“ (v souladu se stoickým pojmem *prolépsis*), jindy o „pre-sensations“. V žádném případě se nejedná ani o empirické chápání, ani o pojmovou konstrukci, nýbrž o bezprostřední uchopení řádu, který lze pouze nazírat. Předpokladem možnosti takového zření, které má svůj vzor v Platónově nazírání idejí, je myšlenka bytostné souvislosti jednotlivého vědomí a absolutního myšlení, na niž jsme poukazovali výše. Tato myšlenka rovněž vysvětluje, proč mohl Shaftesbury prohláso-

¹³ „Jistota, kterou máme o existenci bytostí přesahujících naši smyslo-
vost a o Tvé existenci (velký příklad Tvého díla), pochází od Tebe, nejprav-
divějšího a nejdokonalejšího, který jsi nám tímto způsobem sdělil sebe sama
mnohem bezprostředněji, jako bys určitým způsobem *přebýval* v naší duši;
Ty, jenž jsi čistou duší, životem ve všem a který oživuješ celek.“ – Pozn.
překl.

vat, že všichni lidé vlastní míru (standard), pravidlo (rule), resp. měřítko (measure) krásy,¹⁴ i když se při jeho aplikaci podle okolností vzájemně odlišují. Analogicky to platí o měřítku dobra. Pochopení „božího řádu“ se neodehrává v neutrálním postoji, neboť není možné jej pochopit a nebýt naplněn pohnutím (II,75). Prožitek krásy je ale tím jediným pravým dobrem, stejně jako naopak neexistuje žádná pravá krása, která by nebyla dobrá (II,426). Shaftesburyho metafyzika tedy vede k apoteóze krásy identifikované s dobrem a s (ontologickou) pravdou.¹⁵

c) Etika

Pro Shaftesburyho etiku (stejně jako pro jeho estetiku) je charakteristické, že její základy již nehledá v racionálních nahlédnutích, jako tomu bylo u racionalistických morálních filosofů, nýbrž v *pocitech*, resp. v *pohnutkách*, konkrétně v jejich formách. Jelikož ale etické (stejně jako estetické) soudy může provádět pouze rozumová bytost, byť na základě prožitků, které nepocházejí z rozumu, bylo by nesprávné označovat Shaftesburyho etiku za iracionalistickou. Forma, která se projevuje jako dobro (resp. jako krásno), je podřízena objektivnímu principu řádu, *příhodné uzpůsobenosti věcí* (fitness of things), a nesmí tedy být interpretována subjektivisticky, přestože její pochopení vyžaduje, abychom přihlíželi k vnitřní zkušenosti ve smyslu psychologické analýzy.

Dobrym se u Shaftesburyho nazývá nejprve část celku, který se s tímto celkem harmonicky shoduje a má v tomto celku bytostnou funkci. Takto definované „dobro“ ještě není morálním pojmem. Aby se něco mohlo nazývat *morálně dobrým*, musí být splněna další (nutná) podmínka: část systému charakterizovaná v tomto smyslu jako „dobrá“ si musí být svého vztahu k tomuto systému vědoma a celek, k němuž patří, musí vědomě činit přímým předmětem svého tíhnutí (passion or affection) (II,21).

Systémy, které jsou eticky relevantní, jsou podle Shaftesburyho (1) celek lidské osobnosti, (2) celek společnosti, (3) celek světa, kte-

¹⁴ Tím je odmítnut estetický relativismus: „opinion“ nemůže poskytovat měřítko estetického posuzování (srv. II,422).

¹⁵ Srv. II,426: „Nic není tak božské jako krása.“

rý je nutně dobrý a účelně uspořádaný. Celek osobnosti má určitou přirozenost, které mohou odpovídat či odporovat určité pohnutky. Odtud vyplývá následující členění:

1 Pohnutky odpovídající lidské přirozenosti

2 směřující k prospěchu druhých

2' směřující k vlastnímu prospěchu

1' Pohnutky odporující lidské přirozenosti,

směřující k poškozování či ničení druhých (II,86 n.).

Shaftesbury nazýval (2) „přirozenými pohnutkami“, (2') „sobeckými pohnutkami“ a (1') „nepřirozenými pohnutkami“, přestože by jistě bylo přiměřenější označit všechny pohnutky spodající pod (1) jako „přirozené“, neboť přece mají odpovídat lidské přirozenosti. Omezení „přirozených pohnutek“ na (2) mohlo pocházet ze Shaftesburyho přání distancovat se od etického egoismu, jak jej zastávali Hobbes a Mandeville. Ostatně, členění pohnutek se zakládá na hodnotových předpokladech, které jsou zavedeny s pojmem lidské přirozenosti, resp. s pojmem adekvátnosti vzhledem k přirozenosti.

Pohnutky se nacházejí v harmonii, jestliže (a) jsou vyloučeny nepřirozené pohnutky a jestliže (b) přirozené a sobecké pohnutky jsou ve vzájemné rovnováze, tak aby se jedna neuplatňovala jednostranně na úkor druhé. Není tedy žádoucí, aby byl někdo veden výlučně altruistickými pohnutkami a zanedbával své vlastní oprávněné zájmy, neboť to by bylo nevýhodné i pro společnost (II,22 nn.). Shaftesbury vycházel ovšem z toho, že altruistické, resp. sociální pohnutky by měly převažovat nad egoistickými. Jak má tento vztah konkrétně vypadat, Shaftesbury nesdělil, takže použitelnost jeho teorie, jak kritika neustále zdůrazňovala, je malá.

Vědomý vztah k nadřazenému systému či k hierarchii systémů je pouze nutnou, nikoli dostatečnou podmínkou toho, aby mohla být část systému či hierarchie systémů označena jako „morálně dobrá“. K dokonalému morálnímu dobru je kromě toho třeba reflexe harmonického stavu dané části a afektivního souhlasu vyplývajícího na základě reflexe (II,28 nn.). K morálně pozitivnímu charakteru patří tedy kromě harmonicky uspořádaných primárních pohnutek rovněž *sekundární pohnutky*, které jakožto reflexivní afekty míří k pohnutkám prvního druhu. Rovněž ony dokážou motivovat, ba jsou vlastně tím, co vede k vítězství ctnosti nad protikladnými pohnutkami. Na-

stane-li tento případ, pak jednání přísluší větší hodnota než ctnostnému jednání bez překonávání odporu. Morální charakter dosahuje nejvyššího stupně tehdy, vzniká-li trvalá dispozice odpovídající reflexivním afektům.

Morální hodnocení nepochází z rozumu, nýbrž ze „srdce“, které nemůže zůstat neutrální k dobru či spravedlnosti a jejich protikladům. Dobro je stejně tak nazřeno či pociťováno jako krásno, ba je s krásnem bytostně příbuzné, neboť jako krásno je druhem harmonie. Duše má, jak to vyjadřuje Shaftesbury, jakoby oči a uši pro harmonii a disonanci v oboru pohnutek, tj. pro krásno a ošklivo nejen v estetickém, nýbrž také v morálním smyslu. Schopnost duše pociťovat harmonii nebo disharmonii svého stavu a zaujímat přitom postoj ve formě mravních rozhodnutí, nazýval Shaftesbury někdy *moral sense*. Tím razil klíčový pojem důležitého směru etiky 18. století, jímž se budeme zabývat v následujícím oddíle. I ten nejhorší tvor má tento smysl pro právo a bezpráví, zásluhy a prohřešky. Jedná se o fundamentální princip naší přirozenosti, a proto nelze morální smysl převádět na jednodušší způsoby prožívání. Zejména jej nesmíme pojímat jako výkon rozumu, a to ani ve smyslu bezprostředního nahlédnutí, ani ve smyslu racionální argumentace. V důsledku toho je také nezávislý na teoretických předpokladech takového rozumového uvažování, a zejména je nezávislý na předpokladech náboženských. Tak jako nelze vytvořit morální vědomí teoretickými prostředky, nelze jej ani potlačovat argumenty. I to, co se dnes nazývá ideologickým ovlivňováním, se vzhledem k původnosti morálního smyslu ukazuje jako bezmocné (srv. II,44).

Je-li dobro, podobně jako krásno, nazíráno v prožitcích zcela zvláštního druhu, pak to poukazuje k *etickému intuitivismu*,¹⁶ podle něhož se musí jevit jako chybné všechny pokusy převádět morální hodnocení na soudy o morálně indiferentních skutečnostech. Shaftesbury zejména rozhodně odmítal utilitaristické redukování soudů o morálním dobru na soudy o (individuální nebo společenské) užitečnosti. Podle jeho názoru je jednání mravně hodnotné pouze tehdy,

¹⁶ Jedná se o druh intuitivismu, který je odlišný o racionalistického intuitivismu R. Cudwortha, S. Clarka nebo R. Price (1723–1791). Srv. W. Hudson, *Ethical Intuitionism*, London 1967 (New Studies in Ethics), str. 5 n.

je-li realizováno kvůli dobru samému, nezávisle na výhledu na uspokojení, které s ním může být spojeno, a nezávisle na hledisku společenské užitečnosti. Rozhodující je smýšlení, na jehož základě dochází k rozhodnutí, a nikoli jeho důsledky (II,32).¹⁷ Proto může být mravně hodnotný i ten, kdo by v žádném případě nemohl jednat, ba dokonce i subjekt, před nímž by nestála žádná na myšlení nezávislá skutečnost.

Odmítnutí utilitarismu se týká také transcendentního utilitarismu, podle něhož jsou pro hodnocení jednání směrodatné jeho zásvětní důsledky. Hodnotíme-li morálně vždy pouze vzhledem k dobru a spravedlnosti, to znamená, vzhledem k jejich přirozené kráse a důstojnosti (II,42), pak takové hodnocení nelze podstatně ovlivnit myšlenkou na zásvětní sankce. Ctnost je, jak to řekl již Spinoza, sama sobě odměnou, stejně jako je samotný hřích trestem za nectnost. Jedním slovem, morálka musí být naprosto autonomní.

Nárok morálky na autonomii je namířen zejména proti nároku teologie, že může stanovovat měřítko morálních hodnocení. Shaftesbury chtěl ukázat, že theologické předpoklady netvoří v žádném případě základ morálních hodnocení, ale často jsou morálce na překážku.

Otázka, jaký vztah existuje mezi morálkou a možnými „hypotézami“ o Bohu, je jednou z hlavních otázek, jejichž zkoumání je věnováno *Inquiry* (srv. II,14). Shaftesbury dospívá k tomu, že vázat morálku na víru v zásvětní je na pováženou, neboť tato víra nemůže být nikdy jistá. Je-li víra otřesena, pak se spolu s ní hrouť také o ni se opírající morálka. Kromě toho způsobuje orientování mravně relevantních rozhodnutí na myšlenku zásvětních sankcí servilní postoj, v jehož rámci není jednání realizováno pro svou vnitřní morální hodnotu, nýbrž proto, že je považováno za takové jednání, které chtěl Bůh. V krajním případě vede tento postoj k ochotě realizovat rovněž nemravné jednání, pokud je pojato jako jednání, které se líbí Bohu. Proto je v každé nábožensky založené morálce snižována hodnota ctnosti (II,69), ba ruší se smysl slov „dobrý“ a „spravedlivý“ (II,50).

¹⁷ Proto zachází W. Hudson, *Ethical Intuitionism*, str. 43, asi příliš daleko, když Shaftesburymu připisuje „basic hobbism“.

Sekundárně může mít náboženství pozitivní význam pro morálku, pokud se jedná o „pravé“ náboženství, tj. o náboženství v Shaftesburyho smyslu jakožto víru v dokonalý řád celku skutečnosti. Tato víra sice nedokáže založit morálku, protože v důsledku své autonomie morálka něco takového principiálně nepřipouští; dokáže ji ale podpořit a završit tím, že posiluje setrávání v mravním jednání (II,76). To platí pouze o „pravé“ víře v Boha; falešné náboženství se svým pomýleným entusiasmem je morálce vždy na překážku, zatímco ateismus nemá pro morálku ani pozitivní, ani negativní důsledky (II,51). Tato myšlenka připouští radikální výklad, který si pozdější stoupení osvícenské filosofie skutečně zvolili: neexistuje-li kritérium, s jehož pomocí bychom mohli rozlišovat mezi pravým a falešným náboženstvím, pak je třeba dát z morálního stanoviska přednost ateismu. Jakmile bylo otřeseno deistické přesvědčení o možnosti rozumového náboženství, musel se jevit ateistický důsledek nejen jako přijatelný, nýbrž jako nutný.

Pravé náboženství v Shaftesburyho smyslu jakožto obdiv k řádu, kráse a harmonii skutečnosti v celku bytostně souvisí s ctností jakožto láskou k řádu a kráse. Přesto by bylo nedorozuměním, kdybychom se domnívali, že tím Shaftesbury zaujal výlučně individualistickou pozici s vyloučením společenských aspektů. Ctnost je, jak zdůrazňoval, spíše láskou k řádu a kráse *ve společnosti* (II,75: „Love of order and beauty in society“); společenská dimenze není tedy pro morálku nevýznamná.

d) Základní myšlenky společenské filosofie

V souladu se svou etikou se Shaftesbury rovněž ve společenské filosofii distancoval od všech pojetí, podle nichž se jednotlivci sloučili ve společnosti pouze na základě egoistických zájmů. Shaftesbury vyšel z toho, že lidské jednání není motivováno pouze sobectvím, nýbrž také velmi různorodými jinými afekty, mimo jiné také společenskými afekty, zejména afekty přátelství k lidem a velkorysosti, přátelství a ochotou pomáhat (I,115 n.). Společenská „mašinérie“ je mnohem komplikovanější, než jak si ji představují ti teoretici společnosti, kteří by chtěli vysvětlovat společenské chování z jednoho jedi-

ného pudu (I,115: „There are more wheels and counter-weights in this engine than are easily imagined.“¹⁸).¹⁹

S egoistickými společenskými teoriemi odmítá Shaftesbury také pro tyto teorie charakteristickou myšlenku zespolenštění prostřednictvím společenské smlouvy jako prostředku pro vyrovnávání konkurujících si egoismů. Shaftesbury objevil rozhodující slabinu smluvní konstrukce: za předpokladu absolutně bezprávního přirozeného stavu nelze o společenské smlouvě mluvit, protože smlouvy jsou možné pouze tam, kde platí odpovídající právní úpravy. Právo a bezpráví lze pojímat jako výsledek společenské smlouvy pouze tehdy, předpokládáme-li, že existovaly již před uzavřením této domnělé smlouvy, tj. v rámci nauky o společenské smlouvě je nelze vůbec vysvětlit (srv. I,109: „The civil union, or confederacy, could never make *Right* or *Wrong*, if they subsisted not before.“²⁰).

Není-li společnost výsledkem konvencí, pak musí být považována za přirozenou v tom smyslu, že se zakládá na přirozených vlohách a pudech. V tomto smyslu se Shaftesbury domníval, že k vytváření skupin jsou lidé podněcováni určitým druhem *stádního pudu* (*herding principle*), resp. tendencí ke spolčování (*associating inclination*). Tento pud je právě tak přirozený jako pud sebezáchovy či pud pohlavní a jiné přirozené pudy. Na rozdíl od pudu sebezáchovy slouží primárně zachování rodu a pouze nepřímo zachování jednotlivců. Podle Shaftesburyho skutečně existuje určitý vlastní „mysl“ pro to, co je v zájmu společnosti a koneckonců v zájmu lidského rodu jako nejobsáhlejšího společenství. Tento mysl se nazývá *sensus communis* a jakožto mysl pro blaho lidstva je nazýván „humanity“ či „Sense of the public good“. Je sice snazší rozpoznat zájem partikulárních společenství, jako například rodiny, než zájem státu či lidského rodu, přesto smíme podle Shaftesburyho předpokládat, že i zájem lidského rodu lze rozpoznat s dostatečnou jistotou. O společenském smyslu

¹⁸ „Je mnohem víc kol a převodů v tomto stroji, než jak by bylo možno si jednoduše představit.“ – Pozn. překl.

¹⁹ Srv. H. Bohling, *Zur pathologisch-kommunikativen Dimension*, který tuto myšlenku představuje.

²⁰ „Jednota společnosti, či konfederace, by nemohla nikdy vytvořit dobro a zlo, kdyby již neexistovaly.“ – Pozn. překl.

(public spirit) lze však mluvit pouze tam, kde se vyskytuje *pravé společenství* se zvláštním obecným blahem (public good). Tam, kde – jako v případě svazku udržovaného tyranskou mocí – tomu tak není, nelze ani předpokládat společenský smysl. Tyransky ovládané společnosti schází charakter pravého společenství, protože není harmonická. Pomocí principu harmonie lze podle Shaftesburyho posuzovat politické systémy: systémy, v nichž nevládne politická a společenská rovnováha, nemohou být považovány za pravé společenství, a proto je třeba je odmítnout. To se netýká jen politických systémů, které se zakládají na absolutním panství jednotlivce či skupiny, ale také systémů, které umožňují žít některým členům z práce jiných, aniž by odváděli výkon pro společnost. Nutná je tedy rovněž ekonomická rovnováha, aby byla společnost „v pořádku“. Společenskokritické implikace společensky, resp. politicky interpretovaného principu harmonie jsou nasnadě.

Výraz *sensus communis* (resp. synonymní výraz „common-sense“) znamená u Shaftesburyho nejen „společenský smysl“, nýbrž také „obecně lidský smysl pro dobro a spravedlnost“. Ve druhém významu je tento výraz synonymem pro *moral sense*. Morální obecný smysl je podle Shaftesburyho přesvědčení důvodem pro to, že všichni lidé, nezávisle na teoretických a zejména filosofických předpokladech, jsou schopni rozhodnout, co je přirozené a dobré (I,132). Význam obecného smyslu Shaftesbury zcela záměrně zdůrazňoval proti tehdejší racionalistické morální filosofii, neboť její intelektualismus považoval za mylný. Proti domněle bezmocnému rozumovému uvažování zdůrazňuje přirozenost, a tím je současně zásadním způsobem odnímán racionální kritice obor hodnot, které považuje za přirozené. Je třeba vzít v úvahu, že se tím již na počátku osvícenského věku ohlašuje onen *antiintelektualismus*, který bude vyznačovat jeho závěr (především u Rousseaua).

Kritiku víry ve zjevení a autoritářského nároku církví, kritiku absolutismu a nevyvážené společnosti Shaftesbury spíše naznačil než rozvedl. Kritických vyústění, která se u něj nacházejí v opatrných a zdrženlivých formulacích, se chopili pozdější osvícenci a radikalizovali je. V následujících oddílech budeme mluvit nejprve o dalším rozvíjení jeho etiky ve filosofii morálního smyslu, poté o dalším působení jeho kritiky náboženství v anglickém deismu. Rovněž francouzské osvícenství bylo Shaftesburym ovlivněno. Voltaire přejal

Shaftesburyho deistické vyústění a Diderot, který přeložil *Inquiry* do francouzštiny, byl Shaftesburyho idejemi nadšen nejen na počátku svého filosofického vývoje, nýbrž mnohé z nich podržel i po svém obratu k materialismu, byť s odpovídající interpretací. Rousseauova optimistická důvěra v dobrotu přírody je zřetelně natolik závislá na Shaftesburym, že v literatuře mohl být zastáván názor, že Rousseau v podstatě nebyl ničím jiným než popularizátorem Shaftesburyho idejí.²¹ V poetickém sentimentalismu byl Shaftesburyho vliv stejně účinný jako v deismu, například u Popa nebo u Herdera, který jej zprostředkoval německé klasické filosofii.

2. Etika morálního smyslu

a) Francis Hutcheson

Shaftesburyho etické pojetí přejal F. Hutcheson (1694–1746), profesor v Glasgow, a rozvinul je především ve spisech *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) a *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728), přičemž byl ovlivněn rovněž F. Butlerem. Rozsáhlé vypracování jeho etiky představuje spis *Philosophiae moralis institutio compendiaria*, vydaný v roce 1742. Posmrtně vyšly jeho přednášky o etice pod názvem *A System of Moral Philosophy* (London 1755).²²

Hutcheson se snažil o přesnější uchopení pojmu morálního smyslu, jak jej zavedl Shaftesbury. Stejně jako on považoval *moral sense* za něco původního, a proto musel odmítnout všechny pokusy o jeho redukci na zkušenostní data či na rozum nebo na chtění. Kromě dvou Lockem uváděných zdrojů všech obsahů vědomí, totiž smyslového čítí a reflexe, objevuje se u něj třetí, totiž právě morální smysl, je-

²¹ Dorothy B. Schlegel, *Shaftesbury and the French Deists*, passim.

²² S Hutchenonovou biografií vydal W. Leechman. Souborné vydání Hutchenonových děl: F. Hutcheson, *The Works*, I–V, Glasgow 1772. K Hutchenonovu životu a dílu srv. W. R. Scott, *Francis Hutcheson. His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy*, New York 1966.

muž vděčíme za ideje dobra a zla, spravedlnosti a nespravedlnosti. Lockovu nauku o idejích Hutcheson ovšem nejen rozšiřuje, nýbrž také v několika bodech modifikuje. Na rozdíl od Locka nebyl ochoten spatřovat v jednoduchých počitkových idejích zobrazení věcí (ve smyslu kvalitativní podobnosti); vykládal je spíše jako znaky, které jsou věcem přiřazeny, aniž by je zobrazovaly. Od rozumu, je- muž stejně jako Locke připsal funkce shrnovat jednoduché ideje v ideje komplexnější, odlišuje chtění, a to buď jako egoistické, nebo altruistické.

Morální smysl podněcuje k respektování altruistických motivů, resp. dispozic, a k nerespektování nedostatku altruismu či nepřirozených, tj. vůči lidem nepřátelských pohnutek. Altruismus je přejícíný postoj, který směřuje k největšímu možnému štěstí, resp. k největšímu možnému zdokonalení společenského celku. Pro nás je takovým nejrozsáhlejším celkem lidstvo. To samozřejmě neznamená, že bychom při všech svých rozhodnutích museli mít na mysli neustále blaho lidstva. Většinou se naše pozornost a naše chtění zaměřuje na omezené celky, protože celek lidstva nemáme před očima stále.

Aby dokázal postulovanou neredukovatelnost morálního smyslu, zkoumal Hutcheson jeho vztah k přirozeným pohnutkám na straně jedné a k rozumu na straně druhé. To, že morální smysl nelze odvodit ze smyslových počitků, je nasnadě. Pokud jde o jeho vztah k pohnutkám, lze říci, že pohnutky závisejí na blízkosti či vzdálenosti jejich objektu, zatímco morální hodnocení je na těchto okolnostech nezávislé. Platí to především pro sympatii, která se s blízkostí objektu zvětšuje, zatímco morální hodnocení toho, co je blízko, je stejné jako u toho, co je vzdálené. Kvůli tomuto bytostnému rozdílu nelze morální hodnocení převádět na sympatii. Analogicky to platí pro vztah morálního smyslu k přirozeným pohnutkám obecně, které směřují ke štěstí a výhodám, resp. k vyhýbání se neštěstí a nevýhodám, zatímco vůle, která je dobrá v morálním smyslu, je na těchto cílech přirozeného chtění nezávislá. Vyslovujeme svůj souhlas i tam, kde nemůžeme očekávat žádné uspokojování přirozených pudů. Stejně jako na utilitárních hlediscích je morální souhlas nezávislý i na estetických hlediscích.

Nezávislost morálního smyslu na intelektu vyplývá z toho, že intelekt má za úkol zjišťovat, co je a co není, zatímco morální smysl nám říká, co být má a co být nemá. Rozum má poznávací funkci,

morální smysl nikoli. Řečeno moderně, Hutcheson zaujímá nekognitivistické stanovisko, podle něhož nemá morální hodnocení charakter poznatků, ani je nelze z poznání odvodit. Jelikož není rozumovým nahlédnutím, není ani třeba předpokládat rozumový řád skutečnosti (reason of things) jakožto měřítko subjektivního nahlédnutí. Racionalistické pojetí, jak je zastávali například Clarke a Wolaston, je tímto způsobem odmítnuto.

Ve prospěch myšlenky zvláštního morálního smyslu uváděl Hutcheson zvláštní teleologický argument: u každého druhu živé bytosti existují zvláštní instinkty řídící způsoby chování, jež jsou pro ni specifické. Člověku je vlastní, že řídí své chování podle morálních hledisek, a musíme proto předpokládat, že existuje specificky lidský instinkt, který upravuje morální chování. Hutcheson ale zdůrazňoval, že výrazy „instinkt“ či „mysl“ nemají naznačovat, že morální mohutnost leží na téže úrovni jako mohutnosti fyzické; pokládal je spíše za funkci duše obecně. Přesto zůstává výraz „instinkt“ jako termín morální filosofie nevhodný, neboť instinktivně podmíněné chování je charakteristické jednoznačností přiřazení reakce a spouštěcího podnětu, zatímco morálním požadavkům nemusíme odpovídat, resp. jestliže jim odpovídáme, můžeme tak činit různými způsoby.

Bez ohledu na bytostný rozdíl mezi morálním smyslem a intelektem by podle Hutchesona bylo mylné zcela popírat *spolupůsobení intelektu* při vzniku morálního jednání. Rozum (reason) je vyžadován k tomu, aby určoval vhodnost prostředků vzhledem k daným účelům. Rovněž prostředky se mohou nazývat „dobrymi“, ale v jiném smyslu než účely, které samy už nejsou prostředkem k jiným účelům. Dobro prostředků lze racionálně nahlédnout, dobro posledních účelů naproti tomu nikoli.

Stejně jako Shaftsbury orientoval se i Hutcheson podle ideálu *harmonie* pohnutek, který dovoluje přiznat pozitivní význam rovněž egoistickým pohnutkám, pokud neovlivňují negativně vnitřní harmonii osobnosti. Nakonec o hodnotě mravní osobnosti rozhoduje podle Hutchesona rovněž konstantní dispozice, jednat určitým způsobem, totiž na základě obsáhlého chtění blaha či „dobré vůle“. Dobrá vůle ale morálně převyšuje vůli k mravní dokonalosti jako takové, která je opět předmětem morálního souhlasu – tedy hodnocení vyššího stupně. Bezprostřední morální souhlas je korelátem vůle, která se týká blaha bližních; zprostředkovaný souhlas, který odpovídá touze

po dokonalosti, směřuje k bezprostřední dobré vůli, pokud má být co možná nejvýraznější a nejstálejší.

Proti myšlence obecně lidského morálního smyslu se zdá mluvit to, že se morální hodnocení mění podle času a místa. Hutcheson se domníval, že s touto námitkou se může vyrovnat pomocí argumentu, že se nemění principy morálky, nýbrž pouze podmínky jejich konkretizace. Jádrem všech morálních hodnocení je podle něj možné spatřovat v požadavku, že má být ze všech sil podporováno štěstí bližních. Ovšem o tom, zda rozlišení obecných norem a konkretizujících podmínek stačí k oslabení námitky z relativity, lze pochybovat, neboť předpoklad morálního měřítka se zdá být nezávisle na podmínkách své aplikace bezobsažný. Požadavek, že se máme zasazovat o štěstí bližních, neříká nic dotud, dokud nebude možno předpokládat jednotný pojem „štěstí“, neboť jeho význam se mění v závislosti na daném hodnotovém základu. Hutcheson pochopil, že za takto proměnné musíme považovat rovněž soudy o prostředcích vhodných k realizaci štěstí bližních.

S Shaftesburym spojuje Hutchesona jeho morální *optimismus*, podle něhož to, co je mravně správné, můžeme přirozeným způsobem spolehlivě poznat. Přestože lze morální soud zatemňovat vnějšími vlivy, existuje v zásadě vždy možnost korektury. Optimistické je rovněž Hutchesonovo přesvědčení, že mezi egoistickými a altruistickými tendencemi naší přirozenosti neexistuje žádný nepřekonatelný protiklad. Neexistuje tedy podle jeho názoru žádný absolutně nepřekonatelný konflikt motivů. Nakonec se jeho optimismus projevuje ve víře v konvergenci ctnostného jednání a touhy po štěstí, resp. ve víře o shodě cílů etiky a náboženství.

Etika má podle Hutchesona tvořit základ filosofie společnosti. V tomto smyslu se pokusil ospravedlnit instituci soukromého vlastnictví pomocí morálních argumentů. Kromě myšlenky, že vlastnictví je původně získáváno okupací *res nullius*, nalezneme u Hutchesona také pokus legitimovat soukromé vlastnictví v rámci teorie práce. Vycházejí z předpokladu, že existuje přirozený pud pracovní, který jako takový nesmí být omezován, pokud neodporuje obecným zájmům, Hutcheson usuzoval, že nikomu nesmí být odpírán užitek z plodů práce. Domníval se, že jednání v souladu s přirozeností je nejen po právu, nýbrž právo propůjčuje. Proto mohl z myšlenky o přirozené vůli po práci přejít k tvrzení, že pracující má také *právo*

na výnos z práce. Jako doplněk se u něj uplatňuje také pragmatická úvaha: touha po soukromém vlastnictví motivuje lépe než všechny ostatní společensky prospěšné činnosti, a má být tedy podporována vhodnými zákonnými a hospodářskými opatřeními. Ve zřetelné závislosti na Lockovi se Hutcheson domníval, že hranice pro akumulaci vlastnictví by neměly být stanovovány individuální potřebou, nýbrž pouze zájmem jiných rovněž získávat vlastnictví.

b) Joseph Butler

Zatímco Hutcheson dále rozvíjel Shaftsburyho východisko tím, že je systematizoval, Butler prohloubil jeho theologické důsledky a současně potlačil jeho estetický aspekt.

J. Butler (1692–1752) byl duchovním a nakonec získal biskupský stolec. Svě morálně filosofické myšlenky rozvinul ve formě kázání (*Fifteen Sermons Upon Human Nature*, London 1726) a v pojednání *On the Nature of Virtue*, které je obsaženo v nábožensko-filosofickém díle *The Analogy of Religion, Natural and Revealed* (London 1736).²³

Butler zastával deistické stanovisko, podle něhož lze boží existenci dokázat na základě účelného uspořádání světa. Na rozdíl od radikálnějších zastánců deismu trval Butler na víře v boží zjevení: jsmeli přesvědčeni o existenci boží, musí rovněž připustit možnost, že se Bůh lidem zjevuje.

Rozhodující morální instance, která nás vede při morálním rozhodování, se nazývá u Butlera *svědomí*. Není to žádný afekt, nýbrž je všem afektům nadřazeno, protože neomylně naznačuje, zda lze nějaký afekt schválit, či nikoli, ačkoli ne vždy se svědomí proti afektům prosadí. Je praktickou schopností potud, že nejen naznačuje, co je dobré nebo špatné, nýbrž současně přikazuje konat dobro a nekonat zlo. Ve svědomí spatřoval Butler výraz božího rozumu, a tím rušil ostré vymezení etiky a teologie, které provedl Shaftesbury. Zatímco všeobecnou platnost *moral sense* bylo možno pouze postulovat, universální závaznost svědomí lze zdůvodnit, pokud je pojato jako výraz jednoho božího rozumu, jemuž jsou všichni lidé zavázáni. Butler výslovně zdůrazňoval

²³ Souborná edice Butlerových děl: J. Butler, *The Works*, I–II, vyd. Gladstone, London 1896 (1910²); vyd. Bernard, London 1900.

význam obecně platného morálního měřítka, jež se tím získává. Podle jeho názoru nestačí zdůrazňovat společenské pohnutky oproti pohnutkám egoistickým a požadovat odpovídající jednání, pokud nelze vyloučit použití nemorálních prostředků. Dokud zůstává myslitelnou možností, aby účelu, totiž štěstí lidstva, bylo dosahováno i nemorálními prostředky, dotud není dosaženo opravdové morálky a nebezpečí utilitarismu není zažehnáno. Teprve uznání přísně obecného kritéria toho, co je mravně dobré, umožňuje opravdovou morálku. Jelikož nemáme bezprostřední vhléd do podstaty božího rozumu, musíme se při své morálním hodnocení přidržovat Bohem stvořené lidské přirozenosti, kterou Butler (podobně jako Chr. Wolff) pojnal jako něco normativního. Proto mohl v požadavku jednat ve shodě s přirozeností spatřovat nejvyšší morální zákon.²⁴

V Butlerově etice se projevují stoické vlivy, jejichž výrazem je odmítání eudaimonismu a utilitarismu. Neznamenají však eliminaci úvah o užitečnosti vůbec. Podle Butlera je účinnost morálních norem závislá na tom, zda neodporují soukromým zájmům (rozumné sebelásce, kterou nelze zaměňovat s egoismem). Směr přikázaný svědomím se shoduje se zájmem o sebezáchovu, neboť nikdo neškodí sobě, když chce dobro druhých. Následování altruistických pohnutek je spojeno s uspokojením; z psychologického hlediska se dá dokonce říci, že vždy jednáme vzhledem k očekávanému uspokojení, protože všechny motivy se zakládají na podnětech, které vyžadují uspokojení. To ale neznamená, že by z etického hlediska mělo platit za dobré pouze to, co slouží uspokojování podnětů jednajícího subjektu. Z hlediska cílů jednání je třeba rozlišovat mezi egoistickými a altruistickým pohnutkami, resp. podněty, a altruistickému jednání je třeba přiznat samostatnou morální hodnotu. To, že člověk má kromě egoistických pohnutek také pohnutky altruistické, souvisí podle Butlera s tím, že je stvořen k životu ve společnosti, a je tudíž vybaven odpovídajícími pohnutkami. Z tohoto hlediska se jevílo Butlerovi jako oprávněné, že se nikdy zcela nevzdáváme altruistického chování odpovídajícího přirozenosti ve prospěch chování určeného výlučně egoisticky.

²⁴ Srv. předmluva k *Fifteen Sermons*.

Zastánci etiky morálního smyslu dovedou přesvědčovat tam, kde poukazují na jednostrannost etického racionalismu a kde jej kritizují. Myšlenka zvláštního morálního smyslu, která je pro jejich pozici bytostná, se oproti tomu jeví jako nedostatečně zdůvodněná. Jelikož o něm nemáme žádnou bezprostřední znalost, můžeme ho pouze postulovat. Předpoklad morálního smyslu je proveden pouze za tím účelem, aby vysvětloval, resp. opravňoval určité hodnocení, a proto se jedná o typický předpoklad *ad hoc*. K této formální výhradě přistupuje ještě výhrada obsahová: soudí-li různé osoby s odvoláním na předpokládaný morální smysl různým způsobem, je nasnadě, že existují individuální rozdíly morálních smyslů. Je-li ale morální smysl subjektivizován a relativizován, pak nelze zdůvodnit požadovanou obecnou platnost morálních zásad a základních morálních norem. Převědeme-li, abychom zachránili obecnou platnost morálky, všechny hodnotové diference na konkretizující podmínky, ztratí obecné normy svůj obsah, a stanou se bezvýznamnými. Pokusíme-li se zažehnat nebezpečí relativismu odvoláváním se na svědomí domněle inspirované Bohem, nebude již směrodatný nejen morální smysl, ale ani přijatý božský standard dobra a zla. Budeme-li toto východisko důsledně sledovat, dospějeme opět k racionalistické pozici, od níž se snažila morálka *common-sensu* odlišit.

Etika morálního smyslu ovlivnila mimo jiné D. Huma, jenž ji následoval v odmítání etického racionalismu, avšak rozpoznal problémy v myšlence zvláštního morálního smyslu. Tato myšlenka je skutečně stejně zpochybnitelná jako základní předpoklady etického racionalismu.

3. Deisté

Pojem „deismus“ není ostře vymezen, neboť byl nejprve vytvořen v protikladu k pojmu „atheismus“ a používán jako synonymum pojmu „theismus“ a teprve později se ustavil v běžném významu „rationalistické monotheistické nauky o Bohu“. Obdobně zastánci tohoto směru nemohou být považováni za jasně vymezenou skupinu, či dokonce školu. Již S. Clarke rozlišoval více významů „deismu“, vždy podle toho, jak je určen vztah Boha ke světu. Clarkovo dělení můžeme přiblížit následujícím způsobem:

1. Bůh je stvořitel světa, ale nepůsobí ve světě;
2. Bůh jako stvořitel světa ve stvoření rovněž působí; morální normy nestvořil Bůh, nýbrž zakládají se výlučně na lidském ustanovení;
3. Bůh jako stvořitel světa stvořil rovněž morální zákon, ale nespojil jej se zásvětními sankcemi;
4. morální zákon závislý na Bohu jakožto stvořiteli světa je spojen se zásvětními sankcemi.

Podle Clarka jsou zastánci pozice (4) „pravými“ deisty, nicméně také stoupence pozice (3) a (2), ba dokonce i zastánce pozice (1) lze označit ve smyslu historického jazykového úzu za „deisty“.²⁵ V tomto smyslu je výraz „deismus“ používán dnes.

Deismus byl připraven mysliteli, jako byl Descartes, kteří provedli ostré rozlišení mezi racionální oblastí, v níž je vyžadováno kritické přezkoumávání všech soudů, a oblastí náboženské víry, která nepodléhá kritice, a není tudíž uznávána za oblast jistého vědění. Omezení racionalistických nároků na filosofii a vědu bylo ale záhy pocíťováno jako nedůsledné a byl nastolen požadavek, aby byla kritice podrobena také náboženská oblast. Tímto směrem poukazuje již Lockova filosofie náboženství, v níž je sice pozitivní zjevení ještě uznáváno, ale otázka, co může být zjevením, již není zodpovídána ve smyslu fideismu. Zda lze něco považovat za zjevené, či nikoli, musíme rozhodnout na základě racionální zkoušky. Zatímco Locke ještě zastával názor, že zjevení lze racionálně oprávnit, dospěli deisté v tomto bodě k negativní odpovědi. Podle jejich názoru je sice boží existence dokazatelná, ale přímé boží zjevení je neudržitelné. Proto jsou podle nich mylné také všechny nároky církevních autorit, odvozené z úkolu tradovat domnělé zjevení. Deistický antiklerikalismus pravděpodobně vyjadřuje nespokojenost mnoha tehdejších současníků s politizací církví a s jejich zaplétáním do detailních theologických sporů.

Popírání pozitivního zjevení vyplývá pro deisty jako důsledek popření zázraků. Zázraky nejsou v jejich očích možné, neboť by muse-

²⁵ Používání slova „deismus“ nebylo zprvu vůbec jednotné; tento výraz byl často používán ve stejném významu jako výraz „theismus“, tj. v protikladu k „atheismu“.

ly platit jako výjimky z přírodních zákonů. Takové výjimky nemohou existovat, protože přírodní zákony jsou založeny v Bohu, který působí přísně obecným způsobem. Předpoklad zázraků, a s tím také předpoklad zjevení, odporuje tedy tomu pojmu Boha, který plyne z rozumu. Jako vše, co nelze ospravedlnit čistě racionálně, patří také víra ve zjevení do oblasti pověr.

Boj deistů s fideismem a jeho obhájci vyplynul z týchž racionalistických předpokladů, jež jsou charakteristické také pro racionalistickou nauku o přirozeném právu. Deisté se domnívali, že z přirozenosti věcí a přirozenosti lidské můžeme poznat Boha i obecně závazný přirozený zákon, a opírali se při tom o koncepci přírody, podle níž je tvořena souhrnem zákonů, tj. normativních principů; zároveň postulovali poznatelnost takto pochopeného přírodního řádu. Ruku v ruce s odvoláváním se na domněle čistě rozumové nahlédnutí jde také odmítání všech instancí, které nejsou považovány za racionální, tj. požadavek nepodmíněné autonomie rozumu, jak se prosadil v programu volnomyšlenkářů (freethinking). To odpovídá tendenci osvícenského myšlení stejně jako silný důraz na primát praxe, který se projevuje v deistických pokusech redukovat rozumové náboženství na rozumovou morálku.

Ani nesčetné spisy protivníků, v nichž se pokoušejí deismus vyvrátit či diskreditovat, nemohly zabránit jeho rozšíření. Záhy získal vliv na kritické duchy i mimo Anglii, zejména ve Francii, kde ale přišla ke slovu radikálnější kritika, která odmítala víru v Boha i v její deistické variantě a tíhla k naturalistickým, ba dokonce materialistickým pojetím.

Za významné představitelé deismu jsou považováni Ch. Blount (1654–1693), J. Toland (1670–1722), A. Collins (1676–1729), W. Wollaston (1660–1724), Henry St. John, Viscount Bolingbroke (1678–1751), M. Tindal (1657?–1733).²⁶ Jejich předchůdcem byl se

²⁶ K dějinám anglického deismu srv. G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart – Tübingen 1841; Cecilia Motzo Dentice di Accadia, *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, Napoli 1970; k charakteru anglického deismu srv. L. Stephen, *History of English Thought in 18th Century*, New York 1949³, kap. II: *The Starting-Point of Deism*, str. 74 nn. Jak ukázal Stephen, mohli se v Anglii na půli cesty setkat deisté a zastánci racio-

svými v podstatě deistickými tezemi E. Herbert z Cherbury (1582–1648). Velký význam měla pro deismus rovněž Lockova filosofie náboženství, a nejdůležitější zástupci tohoto směru se považovali za Lockovy žáky. V *Second Vindication* rozlišil Locke mezi „křesťany“ a „deisty“.²⁷ Jakožto lidé máme podle Lockova názoru Boha za krále a podléháme zákonu rozumu; jakožto křesťané spatřujeme svého krále v Ježíšovi a jsme podrobeni jím zjevenému zákonu evangelia. Každý křesťan je současně deista, ale neplatí to naopak, neboť můžeme naslouchat zákonu přírody, aniž bychom uznávali zjevený zákon. V rámci Lockova myšlení tedy neexistuje deisticky interpretované křesťanství, deismus Locke považoval za ne křesťanskou pozici. K zastáncům této pozice, kteří jsou z hlediska křesťanství nevěřícími a z kazatelen by byli označováni za „theisty“ či „deisty“, se Locke obrátil svým spisem o rozumnosti křesťanství, protože považoval za nutné zabraňovat šíření jejich názorů.²⁸ Z tohoto hlediska je paradoxní, že právě Locke poskytl rozhodující podnět k rozvoji deismu.

a) John Toland

Toland se narodil v roce 1670 v Severním Irsku. Studoval v Glasgow, v Edinburghu a v Leidenu, kde se seznámil s volnomyšlenkářstvím. Později studoval v Oxfordu, kde začal s prací na svém nejdůležitějším díle *Christianity not Mysterious* (London 1696; spis vyšel nejprve anonymně, ale ještě v témže roce vyšla dvě další vydání s autorovým jménem).²⁹ Dílo bylo odsouzeno v Dublinu, zatčení se

nálně argumentující teologie, když se zde v téže době vyskytovali rodilí kritici deismu. Ve Francii naproti tomu neexistovala ani možnost, ani původní kritika ze strany ortodoxní teologie.

²⁷ J. Locke, *Works*, nové vyd., London 1823 (repr. Aalen 1963), VII, str. 229.

²⁸ Tamt., str. 264 n.

²⁹ Přetisk prvního vydání (Stuttgart – Bad Cannstatt, vyd. G. Gawlick) s úvodem a textově kritickým dodatkem. Gawlick (podobně jako L. Zscharnack v úvodu ke svému vydání Tolandova spisu *Christentum ohne Geheimnis*) charakterizoval Tolandovu pozici jako „racionální supranaturalismus“. Toland se shodoval s racionální teologií a ve svém myšlení vykazoval podobnosti s volnomyšlenkáři.

Toland vyhnul pouze útekem. Jeho *Apology for Mr. Toland, in a Letter from Himself to a Member of the House of Commons in Ireland; Written the Day before his Book Was Resolved to be Burnt by the Committee of Religion* (1697) nedokázala jeho kritiky přesvědčit. Locke se od něj distancoval, zatímco Toland sám sebe považoval za Lockova přívržence. V letech 1701–1702 byl proti Tolandovi veden další proces před výbory Dolní a Horní sněmovny, jenž pro něj ale neměl žádné následky.³⁰ V roce 1698 vyvolal spis *The Life of John Milton* novou kritiku a Toland se opět pokusil hájit spisem *Amyntor, or a Defence of John Milton's Life* (1699), zanedlouho v roce 1702 uveřejnil další obhajovací spis *Vindicius Liberus, or Mr. Toland's Defence of Himself, against the late Lower House of Convocation and Others*. Poté následovaly mimo jiné spisy *Letters to Serena* (London 1704; Haag 1709), *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity* (London 1718), *Pantheisticon* (1720, anonymně). Některé Tolandovy práce se ztratily a plánované pokračování *Christianity not Mysterious* nebylo realizováno. Toland zemřel v roce 1722 v Londýně. Jeho vliv na racionalistickou filosofii náboženství, resp. na volnomyšlenkářství, a to i ve Francii, byl značný.³¹

V předmluvě ke spisu *Christianity not Mysterious* si Toland stěžuje, „že člověk nemůže otevřeně a jasně přiznat, co si ve věcech náboženství myslí“, zatímco ve vědách je racionální diskuse veskrze vítána. Zdůraznil přitom, že jeho záměrem není zpochybňovat zjevení. V tomto ohledu tedy nebyl typickým deistou. Naproti tomu chtěl odhlédnout od těch věroučných vět, kvůli nimž se jednotlivé církve a sekty vzájemně odlišují, aby se mohl soustředit výlučně na Ježíšovu nauku. Předpokládá božský původ evangelia, a právě proto je nutné jeho důkladné studium. Toland byl přesvědčen o tom, že nenalezne nic, co by odporovalo rozumu, neboť „pravé náboženství musí

³⁰ Podle G. V. Lechlera, *Geschichte des englischen Deismus*, str. 207, protestovala Dolní sněmovna proti následujícím větám: že ani Bůh, ani jeho vlastnosti nejsou tajemstvím; že tajuplné věty jsou znakem nekřesťanského smýšlení; že tajemství a rozpor jsou totéž; že všechna náboženská vyznání vytvořil klérus.

³¹ K Tolandovu životu a dílu srv. L. Zscharnackův úvod k německému vydání *Christianity not Mysterious*.

být rozumové a srozumitelné“. Stejně jako Locke sledoval apologetický záměr: zbavením všech iracionálních obsahů mělo být křesťanství přizpůsobeno duchu doby.

Toland posuzuje náboženskou víru ještě rozhodněji než Locke podle *racionálních kritérií*. Rozum pokládá za vlastní základ veškerého vědění, a proto nesmí být ani zjevení vyňato z racionálního zkoumání, ať už jde o formu či obsah. „Vědění“ přitom chápe jako „absolutně zajištěné vědění“, jak to odpovídá racionalistickému pojetí, takže soudy, které jsou pouze pravděpodobné, Toland za „vědění“ nepovažuje. Hypotézy je proto třeba z filosofie odstranit.

Jelikož *zjevením* je třeba chápat slovo boží a Bůh je samotná pravda, nemůže být zjevení v zásadě mylné, tj. nemůže obsahovat nic rozporuplného. Nauky a přikázání Nového zákona se musí, nakolik jsou slovem božím, shodovat s přirozeným rozumem a musí být principiálně srozumitelné. Křesťanství tedy, jak je obsaženo v evangeliu, nemůže být mysteriózní v tom smyslu, že by bylo principiálně nadrozumové, a tím nepochopitelné. Sama skutečnost, že si o obsahu zjevení nedovedeme vytvářet adekvátní ideje, nedostačuje k tomu, abychom obsah zjevení chápali jako tajuplný, neboť pak by bylo vše tajemstvím. Toland se stejně jako Locke domníval, že o pravé podstatě skutečnosti neexistuje žádné vědění v přísném slova smyslu. Tím, že hypotézy o reálné podstatě věcí postavil na stejnou úroveň jako hypotézy o Bohu a stejným způsobem je zavrhoval, naznačoval, jako kdyby mystérium ve vztahu k Bohu bylo stejného druhu jako „mystérium“ ve vztahu k věcem, resp. že podle jeho názoru spočívá v nemožnosti poznání podstat.

Jestliže křesťanství v evangeliích není mysteriózní, avšak pozdější křesťanství mystéria obsahuje, musela tato mystéria do křesťanské nauky proniknout dodatečně. Podle Tolanda se tak stalo převzetím židovských a pohanských představ. Toland rovněž naznačil motiv, který podle jeho názoru stál v pozadí této mystifikace, totiž zájem kněžstva, které jako ochránce mystérií mohlo vůči laikovi vystupovat s velkou autoritou. Tolandův výklad každopádně vede k závěru, že novější oficiální křesťanství není opravdovým křesťanstvím; k opravdovému křesťanství dospějeme jen tehdy, odstraníme-li theologická zkreslení. Myšlenka, že původně nemysteriózní křesťanství bylo dodatečně zkresleno, ovládá také jeho úvahy ve spisu *Nazarenus*. „Nazaretští“, tj. původní židovsko-křesťanské společenství, byli

pro Tolanda zajímaví, neboť se domníval, že v jejich myšlení rozpoznává původní křesťanství, které nebylo ještě žádným způsobem mysteriózní: „nothing is more intelligible or conceivable, as nothing is more amiable or interesting, than the truth and genuin Christianity,“³² jak Toland prohlašoval.³³

Jestliže ve svém hlavním díle – jak se praví v jeho podtitulu – argumentoval Toland ještě obecně tím, „že v evangeliu není nic protirozumného a nic nadrozumového, a že tedy žádnou křesťanskou nauku nelze nazvat ve vlastním smyslu mystériem“, pak později se snažil ukázat, jak určité iracionální představy vznikly. Tak například v *Dopisech Sereně* líčí dějiny nauky o nesmrtnosti (Dopis II) – a to výslovně pouze v pohanství, nicméně jistě s tajnou myšlenkou o odpovídajících křesťanských představách. Pohanským filosofům se nepovedlo dokázat nesmrtnost duše a novější filosofové nebyli o nic úspěšnější než oni, jak se Toland domníval. Vzhledem k jeho racionalistickému programu je zvláštní, když z neúspěchu všech těchto pokusů vyvozuje důsledek, že se musíme pokorně sklonit před autoritou vykupitelovou, jenž nesmrtnost duše zjevil.³⁴ Podobně sleduje vznik *uctívání obrazů* a ukazuje, že k němu došlo teprve poté, co byly nastoleny despotické režimy a lidé se naučili představovat si bohy po vzoru svých vládců, jejichž náklonnost si bylo třeba získat. Rovněž zde je patrný vztah k uctívání svatých, přestože se výslovně mluví o uctívání obrazů v antickém světě (Dopis III).

Toland byl přesvědčen o tom, že Nazaretští byli velmi tolerantní k pohanům obráceným ke křesťanství, zatímco pohané odmítali křesťany pocházející ze židovství stejně jako Mojžíšovy zákony. Jejich víra byla křesťanská spíše podle jména, ve skutečnosti to byl „pohanský polytheismus a uctívačství obrazů, zbožný podvod a pověrečné předstírání, sofistické hádky a nesrozumitelné tajemství...“, absolutní autorita nad svědomím a používání pozemských odměn a trestů jako prostředku k udržení náboženství“.³⁵ Je zjevné, že zde Toland mluví

³² „Nic není nahlédnutelnějšího či pochopitelnějšího, a stejně tak není nic pozoruhodnějšího či zajímavějšího než opravdové a původní křesťanství.“ – Pozn. překl.

³³ J. Toland, *Nazarenus*, str. 33.

³⁴ J. Toland, *Letters to Serena*, str. 56.

vlastně o směrech křesťanství své doby a že chce deistické názory identifikovat s názory „Nazaretských“, aby se ukázalo, že jsou vlastním jádrem křesťanské nauky.³⁶

Zcela v duchu osvícenství bojuje Toland s tím, co považuje za předsudky. Ty vznikají podle jeho názoru částečně na základě vloh, částečně na základě výchovy, částečně se zakládají na vlivu náboženství a společnosti. To se velmi dobře shoduje s Baconovou naukou o idolech. Typické pro postoj osvícenských filosofů je Tolandovo vysvětlení moci předsudků tím, že poukazuje na církevní a společenské sankce, jimiž jsou potlačovány pokusy zbavit se předsudků. Přesto je nutné se jich zbavovat, co nejvíc to jde, a to nikoli proto, že to přináší vnější výhody, nýbrž proto, že je to důležité pro rozvíjení rozumu (cultivating of ... reason).³⁷ Rozumnost celkové osobnosti má praktický význam potud, že přináší vnitřní klid a radost a osvobozuje od všech fantómů způsobených vlivem autorit nebo vášněmi.

Tolandova metafyzika vychází najevo nejzřetelněji, když se vyrovnává se Spinozou. Ve čtvrtém a pátém dopise Sereně Toland Spinozovi sice namítá, že jeho systém postrádá opravdové zdůvodnění, protože substanci charakterizuje pouze atributy vědomí a rozlehlosti, nikoli však pohybem, a v rámci takto vytvořené statické koncepce není s to vysvětlit skutečnost změn; tato kritika však neznamená odmítnutí, nýbrž pouze poopravení spinozismu. Podle Tolanda musíme materii chápat jako něco bytostně aktivního. Materie bez vlastností by nebyla ničím. Všechny vlastnosti se ale vposledku zakládají na pohybových vztazích. Pohyb tkví v aktivitě, resp. v aktivní síle, a tato tvoří podstatu materie.³⁸ Materialismus, který určuje materii

³⁵ Tamt., str. 71.

³⁶ Ve spisu *Adeisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus* (s *Origines Judaicae sive Strabonis de Moyse et religione judaica historia*) se Toland snažil ukázat, že Livius odmítal pověřivé představy stejně jako ateismus, protože obojí je škodlivé pro stát. Za pověru považoval Livius představy o státním náboženství, které byly prostředkem, jak přimět občany k plnění jejich politických povinností.

³⁷ J. Toland, *Letters to Serena*, str. 16.

³⁸ Tamt., str. 202.

výlučně pomocí fyzikálních predikátů, považoval Toland za neuspokojivý. Ve spisu *Pantheisticon* připsal materii spontaneitu (panspermia) vytvářející život, což ukazuje, že pod „Bohem“ nerozuměl žádnou transcendentní příčinu (oživeného) světa.³⁹

b) Anthony Collins

Collins nebyl theologem, nýbrž právníkem – avšak bez ukončeného studia – a jakožto zámožný muž se mohl zcela věnovat svému bádání a přijímání čestných úřadů. Svým spisem *Discourse of Free-Thinking* (London 1713, anonymně) dal nejúčinnější výraz požadavku myšlenkové svobody ve světonázorových záležitostech.⁴⁰ Tomuto spisu předcházely práce: *Essay concerning the Use of Reason in Propositions, the Evidence whereof depends upon Human Testimony* (London 1707), *Priestcraft in Perfection, or A Detection of the Fraud of Inserting and Continuing this Clause The Church hath Power to Decree Rites and Cerimonys, and Authority in Controversys of Faith* (London 1709) a *Vindication of the Divine Attributes* (1710). V roce 1715 publikoval Collins spis *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, kterým se zapojil do diskuse o svobodě lidské vůle, v níž předtím zaujali stanovisko Hobbes a Bramhall, R. Cudworth a H. More, Bayle a Leibniz. Collins popíral možnost nezávislosti na motivech a pohnutkách (*libertas indifferentiae*) a „svobodu“ prohlásil za přípustnou, pouze pokud je tímto výrazem označována možnost, že člověk může činit bez přinucení, co chce (*libertas a coactione*).⁴¹ Vědomí svobody, na které se odvolávají za-

³⁹ M. Iofrida, *Per una rilettura delle Lettere a Serena*, str. 228–256, vřadil Tolandovo spojení mechanistických a vitalistických myšlenek do dějin ducha. Protože byl Toland otevřený vůči vědeckým otázkám, stal se jeho pantheismus, který se zakládal na rozšíření pojmu materie nad fyzikální rámec (zřetelně v „panspermii“ ve spisu *Pantheisticon*), významným pro jeden důležitý obor osvícenské filosofie a působil až po Diderota a Holbacha.

⁴⁰ K biografii: U. G. Thorschmid, *Critische Lebensgeschichte Anthony Collins'*; G. Gawlick, *Einleitung*, str. 17–26; J. O'Higgins, *Anthony Collins. The Man and His Works*.

⁴¹ A. Collins, *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, pře-
tištěno u J. O'Higgins, *Determinism and Freewill*.

stánci opačné pozice, má svůj důvod v neschopnosti prohlédnout všechny motivy nějakého rozhodnutí. Myšlenka svobody vůle je podle Collinse v rozporu s božím předvzděním. Navíc znemožňuje právní a morální zodpovědnost za jednání. V důsledku toho Collins zastával preventivní pojetí trestu.⁴²

Na půdu theologie se Collins odvážil vykročit spisem *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (London 1724), v němž podrobil zkoumání domnělé předpovědi o příchodu mesiáše ve Starém zákonu a dospěl k závěru, že nejsou v žádném případě jednoznačné. Ke sporům, vyvolaným tímto spisem, zaujal Collins stanovisko v pojednání *The Scheme of Literal Prophecy Considered; In a View of the Controversy, occasioned by a later Book, intituled A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (London 1727).

Collins zemřel v roce 1729 v Londýně.

Ve spisu *Discourse of Free-Thinking*⁴³ určil jako jedinou cestu k pravdě svobodné používání rozumu. Svobodné myšlení je také rozhodující pro vědecký pokrok, což dokládá krátkým pohledem na situaci před renesancí a vývoj, který mezitím nastal. Že se ani theologie nemůže obejít bez výsledků svobodného myšlení, lze ukázat na příkladech: vzdáme-li se svobodného myšlení, podstupujeme nebezpečí, že propadneme absurditám, jak nás učí pohled na nauku o neomylnosti, uctívání svatých a posuzování heliocentrického systému. K absurditám, které nám hrozí, když se vzdáme svobodného myšlení, patří mj. i zákaz úročení půjček. Zde se ukazuje, jak samozřejmým se mezitím stal kapitalistický postoj. Svobodné myšlení pomáhá také překonávat víru v čarodějnice a v ďábla; ty jsou na ústupu všude tam, kde se může myšlení svobodně rozvíjet. Ale ve prospěch svobody myšlení lze argumentovat nejen pragmaticky. Nelze totiž oprávnit požadavek na omezení svobody myšlení rozumovými důvody, neboť každé racionální oprávnění předpokládá svobodné myšlení, jehož omezení se zvažuje. Protivníci svobody myšlení se tedy nemohou opřít rozumným způsobem o žádný argument.

⁴² Tamt., str. 92 nn.

⁴³ Nové vydání tohoto spisu s překladem, úvodem a doprovodným slo-
vem od J. Ebbinghause, pořídil G. Gawlick, Stuttgart – Bad Cannstatt 1965.

V náboženských otázkách můžeme svobodné myšlení považovat nejen za přípustné, nýbrž nutné, jsou-li určité pravdy o Bohu předpokládány jako nutné ke spáse. Přiměřenou cestou k pravdě je přece svobodné myšlení, které je tudíž třeba chápat jako chtěné Bohem (25 n.). „For by free-thinking alone men are capable of knowing, that a perfectly good, just, wise and powerful being made and governs the world“.⁴⁴ (29). Taková bytost nemůže od člověka požadovat nic, o čem by nemohl být přesvědčen na základě „evidence“ a „reason“, – tedy ani víru v iracionální dogmata, ani provádění nesmyslných jednání (jako jsou určité zvyky při obřadech). (Nauky a zvyky při obřadech, které jsou tím odmítány, nejsou podle Collinse ty, které učí anglikánská církev; srv. str. 30). Vzhledem ke skutečnosti, že v podstatných náboženských otázkách zaujímají theologové různé názory a zastávají nauky, které nelze sloučit, jeví se požadavek na vzdání se samostatného zkoumání jako nesnesitelný – ani nemluví o případech, kdy kněží používají zbožný podvod –, zejména při výkladu míst z bible.

Collins se zabývá také námitkou, že svoboda myšlení musí vést k největší různosti názorů, a v důsledku toho ke společenským zlořádům. Na to odpovídá, že různost názorů nikdy nevedla ke společenským konfliktům, ale vedlo k nim potlačování názorů: „So that it is evident matter of fact, that a *restraint upon thinking* is the cause of all the confusion which is pretended to arise from diversity of opinions.“⁴⁵ (86) Nebezpečí ateismu, které je domněle se svobodným myšlením spojeno, pokládal Collins za malé. Skutečnost mluví podle něj spíše pro to, že většinu ateistů lze nalézt v zemích s velkou kontrolou názorů (jako v Itálii). I když jsme toho názoru, že svoboda myšlení umožňuje ateismus, musíme připustit, že tlak dogmat vede k pověrám a hloupostem, tedy k jevům, které jsou v Collinsových očích mnohem nebezpečnější než případný ateismus. Potlačování názorů – lhostejno, zda ve prospěch pravdivých či mylných názorů – je v každém pří-

⁴⁴ „Neboť jedině svobodným myšlením jsou lidé schopni poznat, že dokonale dobrá, spravedlivá, moudrá a mocná bytost stvořila a řídí svět.“ – Pozn. překl.

⁴⁵ „Takže je evidentní skutečností, že *potlačování myšlení* je příčinou všech zmatků, o nichž se předpokládá, že pocházejí z různosti názorů.“ – Pozn. překl.

padě negativní. Collins poukazuje na takové důsledky, jako byla válka s hugenoty či náboženské pronásledování v Irsku. Domnívá se však, že potlačování mínění je třeba odmítnout i bez ohledu na takové důsledky: podle jeho názoru – a to je charakteristické pro osvícenskou filosofii náboženství obecně – je podstatné morální chování, a nikoli spekulativní názory; jejich šíření je tudíž třeba se vzdát, zejména když pokusy o jejich uskutečnění škodí morálce.

Kdybychom chtěli zdůvodnit odmítnutí myšlenkové svobody v náboženských záležitostech tak, že laik se zde, stejně jako ve všech oborech, v nichž lze získat zvláštní odbornou kompetenci, má podřídit soudu kompetentních, pak bychom se dopouštěli analogie, která ve skutečnosti neexistuje. V lékařství například tomu může být tak, že laik je odkázán na lékařův soud; avšak v žádném případě ne všichni lidé musí či i jen mohou být lékaři. V náboženství se naproti tomu od každého požaduje, aby zastával určitý názor. Je-li ale povinností vytvořit si nějaký názor, musí být rovněž uznáno právo o dané záležitosti svobodně přemýšlet (srv. str. 83).

c) Matthew Tindal

Tindal se narodil kolem roku 1653 a zemřel v roce 1733 v Oxfordu. Pocházel z vysoce církevně postavené rodiny. V roce 1685 konvertoval na přechodnou dobu ke katolicismu a později zaujal vůči církevnímu křesťanství obecně kritický postoj. Jeho právnícká studia předznamenala zájem o otázky práva a spravedlnosti týkající se vztahu jednotlivce a náboženských společenstev. Uveřejnil *Essay of Obedience to the Supreme Power* (1694), *Essay on the Power of the Magistrate and the Rights of Mankind in Matters of Religion* (1697), spis *The Liberty of the Press* (1698) a pojednání *The Rights of the Christian Church Asserted against the Romish and all other Priests who claim an Independent Power over it* (1706, anonymně). V tomto spisu zdůraznil nutnost soustředit veškerou moc v rukou státu a vyřadit konkurující moci. „To imagine two such powers ruling the body politic, is as absurd as to suppose two souls independent of one another to govern the body natural.“⁴⁶

⁴⁶ „Představit si dvě moci řídící politické tělo je stejně absurdní jako

Nejvýznamnější je jeho dílo *Christianity as Old as Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* (London 1730),⁴⁷ které bylo považováno za „bibli deismu“. Jak naznačuje titul, Tindal byl přesvědčen o tom, že v evangeliu je vyjádřeno pouze jedno přirozené náboženství, vyskytující se od samého počátku, přičemž toto náboženství je vnitřním zjevením na rozdíl od evangelia, které je vnějším zjevením. Bytostným obsahem přirozeného náboženství je boží vůle, tedy praktická nauka, takže se zdá, že i u Tindala je náboženství redukováno na morálku. Z předpokladu, že Bůh člověku uložil zákon, plyne, že tento zákon musí také být poznatelný, a to (kvůli jeho obecné závaznosti) všemi lidmi: je-li účel obecný, musí být obecné také prostředky (5).

Přesvědčení, že existuje pouze jedno pravé náboženství, totiž náboženství přirozené, se u Tindala zakládá na racionalistickém předpokladu, že existuje jeden obecně lidský rozum, tj. „jasné a zřetelné světlo, které osvětluje všechny lidi a které, jakmile ho zpozorují, jim umožňuje uchopovat ony věčné pravdy, které tvoří základ veškerého našeho vědění“ (11). Bytostný obsah morálky zjevené přirozeným světlem se týká lásky, kterou má každý člověk přinášet svým bližním a realizovat v aktech štědrosti, soucitu, dobré vůle atd. (19). Tyto povinnosti jsou všude totožné, a proto také pravé náboženství znamená vždy a všude totéž. Protože Bůh nemůže sledovat žádný jiný záměr než blaho jím ovládaných bytostí, plní svou povinnost ten, kdo koná to, co je pro něj nejlepší (20 n.). Když rozumná bytost jedná tak, jak to odpovídá její přirozenosti, dosahuje dokonalosti, která je jí přístupná. Co nepatří k (přirozenoprávním) základům přirozeného náboženství a ke stavbě samé (superstructure), která je na nich vybudována, musí být podle Tindala považováno za pověru (85 nn.).

Tindal přehlédl, že onen obecný zákon, založený domněle v přirozenosti, vyžaduje konkretizaci. Jde o přizpůsobení obecné normy měnícím se podmínkám, avšak Bůh je absolutně neproměnný, a proto může tuto konkretizaci provést jen člověk (104 n.). To platí také

předpokládat dvě duše, které jsou nezávislé jedna na druhé a které řídí fyzické tělo.“ – Pozn. překl.

⁴⁷ Edici z roku 1730 nově vydal a úvodem opatřil G. Gawlick, Stuttgart – Bad Cannstatt 1967.

pro pozitivní náboženství. Pokud se konkrétní normy neshodují s přirozeným zákonem, nemohou ovšem platit za rozumové; jsou libovolné a časově podmíněné, stejně jako mnohé v římském katolicismu (Tindal zmiňuje uctívání svatých, zpovědní praxi, poslední pomazání atd.).

Pravé náboženství je identické s rozumovým vzhledem do přirozeného zákona, a proto podle Tindala každé zanedbávání rozumového náboženství oslabuje náboženství vůbec: „To suppose anything in revelation inconsistent with reason, and, at the same time, pretend it to be the will of God, is not only to destroy that proof, on which we conclude it to be the will of God, but even the proof of the being of a God; since if our reasoning faculties duly attended to can deceive us, we can't be sure of the truth of any one proposition, but everything would be uncertain, and we should forever fluctuate in a state of universal scepticism.“ (179)⁴⁸

Ten kdo tvrdí, že něco může být zjevenou pravdou, avšak ve světle rozumu neuchopitelnou, nepodporuje zjevení, nýbrž ničí je, protože se základy se otřásá také stavba sama (superstructure) (170).

Nejrozsáhlejší kapitola knihy (kap. XIII) je věnována problému rozlišení mezi náboženstvím a pověrou. Tindal argumentuje tak, že pokud se zřekneme racionálních kritérií, zůstane jen odvolání se na tradici, a protože se všechna pozitivní náboženství opírají o tradici, byla by formálně všechna na stejné úrovni. Žádný zastánce určitého pozitivního náboženství by tedy nemohl legitimně tvrdit, že jeho víra má větší oprávnění.

d) Henry Saint John Viscount Bolingbroke

Bolingbroke (1678–1751) byl jakožto toryovec členem parlamentu a vlády. V této funkci se podílel na jednáních, která vedla k utrecht-

⁴⁸ „Předpokládat, že cokoli ve zjevení se neshoduje s rozumem, a současně se domnívat, že je to vůle boží, neznamená pouze zrušit důkaz, díky němuž usuzujeme, že je to vůle boží, ale i důkaz boží existence; neboť jelikož nás naše rozumové schopnosti mohou klamat, i když se na ně správně zaměříme, nemohli bychom si být jisti pravdivostí žádného výroku, nýbrž všechno by bylo nejisté a my bychom se navždy zmítali ve stavu obecné skepse.“ – Pozn. překl.

skému míru (1712). Po smrti královny Anny (1714) se dostali k moci whigové, Bolingbroke upadnul v nemilost a byl obviněn, že se zasažoval o nástupnická práva Stuartovců. Uprchl do Francie (1715) a pronikl do tamních literárních kruhů. Po smrti Jiřího I. se snažil zalíbit jeho následníkovi, avšak teprve později byl jeho návrat do vlasti mlčky trpěn. V posledních letech svého života byl velmi osamělý. Filosoficky důležité jsou především jeho *Letters or Essays adressed to Alexander Pope, Esq.*, v nichž pojednává (1) o povaze, šíři a realitě lidského vědění, (2) o bláznovství a domýšlivosti filosofů, zejména v oboru první filosofie, (3) o vzniku a vývoji monotheismu a (4) o autoritě v náboženských záležitostech.⁴⁹

První filosofie (First Philosophy) má podle Bolingbroka ústřední postavení v rámci filosofie v širším smyslu. Podle jeho terminologie není první filosofie ani ontologií (která je scholastickou pavučinou, o níž pečují již jen ostrovtipní Leibnizovi žáci), ani naukou o domnělých duchovních substancích (pneumatikou), nýbrž přirozenou teorií ve spojení s etikou (III,325). Takto definovaná první filosofie je podle něj matkou všech věd, resp. kmenem stromu věd.

V *teorii poznání* se Bolingbroke přihlásil k empirismu: každé poznání se zakládá na zkušenosti a experimentu, a to nejen poznání věcí, ale i poznání ducha. Empirické poznání přírody tvoří základnu všeho poznání, a to i poznání v oboru teologie a etiky, k němuž můžeme postupně z této základny dospět. Poznání souvislostí, s nimiž má co činit první filosofie, je tedy možné pouze jako poznání *a posteriori*.

Bolingbroke se nepřihlásil k radikálnímu *volnomyšlenkářství*. Vzhledem k alternativě náboženské tyranie či domýšlivosti ve jménu svobody doporučoval střední cestu: uznával právo na svobodné myšlení, ba za určitých okolností dokonce povinnost takového myšlení, avšak toto právo je podmíněno splněním určitých nutných předpokladů. V opačném případě se musíme podrobit autoritě: kdo nemůže vědět, musí věřit. Víra, resp. přizpůsobení se tradicím, je rozumná pro toho, kdo nedovede proniknout ke kritickému poznání. Dokonce

⁴⁹ Bolingbrokova díla vyšla v pěti svazcích v roce 1754 (vyd. D. Mallet); přetisk Hildesheim 1968 (Anglistica & Ameristica, 13). Filosoficky nejdůležitější eseje se nacházejí ve svazcích III a IV.

ani tam, kde pro sebe smíme nárokovat právo na samostatné myšlení, to neimplikuje podle Bolingbroka právo na svobodné hlásání názorů a na svobodné konání, neboť praktické chování podléhá společenským ohledům.

Podobně opatrný byl Bolingbrokův postoj k náboženské autoritě: ta existuje právem tam, kde jde o otázky náboženství zjeveného v evangeliích, neoprávněná je ale, pokud jsou ve hře theologické otázky. Theologie koncilů a církevních otců je umělá, ba znamená dokonce perverzi původního křesťanství. V tomto případě nemáme jen právo na kritickou analýzu, nýbrž dokonce povinnost rozlišovat mezi božským a lidským; je to však privátní úkol, který může mít veřejné důsledky pouze nepřímé. Na nějakou přímou náboženskou reformu Bolingbroke nepomýšlel. Stejně jako všichni deisté věřil i on v možnost čistě rozumového přirozeného náboženství, které je podle jeho názoru třeba opřít o racionální výklad bible. Rozum není omezen na nějaký určitý stav, a proto nemůže ani ve vztahu k přirozeným základům náboženství existovat privilegovanost kléru vybaiveného nepodmíněnou autoritou. V jistém ohledu se projevuje dokonce převaha laiků nad theology, neboť laici jsou nezaujatí a nevykazují tendenci klamat sebe a jiné. Bolingbroke souhlasil s Popem, který řekl: „Where mystery begins, religion ends“⁵⁰ (srv. III,344).

Zdá se, že otázky pozitivního náboženství byly v Bolingbrokových očích druhotné. Jeho pozornost patřila v první řadě politickým a společenským cílům, jimž podřizoval morálku a náboženství.⁵¹ Co u něj někdy vypadá jako pokrytectví, můžeme vyložit jako ochotu přizpůsobovat teorie a abstraktní normy konkrétním podmínkám, v jejichž rámci mohou být tyto teorie a normy jedině uplatňovány.

e) Ostatní zástupci anglického deismu

Ideál rozumového přirozeného náboženství sledoval také William Wollaston (1660–1724). Předložil jej ve svém díle *The Religion of Nature Delineated* (1724). Jako zastánce racionalistické kritiky bible

⁵⁰ „Kde začíná mystérium, tam končí náboženství.“ – Pozn. překl.

⁵¹ K tomu srv. Motzo Dentice di Accadia, *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, str. 225.

se představil Thomas Woolston (1670–1731). Jeho spis *Discourses on the Miracles of Our Saviour* (1727–1729) mu vynesl věznění, které nepřežil. Thomas Chubb (1679–1746) následoval Locka, Tolanda a Wollastona, když biblické zjevení podrobil racionálním kritériím. Pocházel z drobných měšťanských poměrů a ve svých spisech se snažil oslovovat široké, méně vzdělané čtenářstvo. Právě evangelium (srv. *The True Gospel of Jesus Christ*, London, 1741²) chápal typicky deistickým způsobem jako bytostně etickou nauku, která se zakládá na rozumových poznacích.

Deisté vycházeli z racionalistických předpokladů, a proto se jich musela dotknout kritika racionalismu, jak ji obzvláště účinně provedl Hume.

V deismu se jasně manifestuje odcizení racionální theologie a theologie zjevení, resp. protiklad mezi přesvědčením o existenci rozumově poznatelné nejvyšší bytosti a mezi vírou v Boha Abraháмова, Izákova a Jákobova – odcizení, které bylo připraveno již racionalismem, např. u Descarta. Zatímco zjevenému náboženství nebylo zpočátku odpíráno právo na existenci, přešli deisté do útoku proti všem náboženským naukám a praktikám, které neodpovídaly jejich racionálním kritériím. Ještě účinněji než v Anglii se tak dělo ze strany francouzských deistů, kteří byli ale záhy překonáni ateistickými kritiky náboženství v každé, a tedy i v domněle racionalistické podobě. Konfrontace theologie a filosofie, která tím byla zahájena, určovala další vývoj filosofie po delší dobu. Zastánci tradicionalismu na konci 18. a na začátku 19. století se sice pokoušeli zapojit filosofii opět do služeb zjeveného náboženství, ale jejich pokus, stejně jako podobné další pokusy, zůstal epizodou. I u těch filosofů, kteří trvali na možnosti filosofické nauky o Bohu – jako u Kanta, Fichta či Hegela –, zůstal rozdíl racionální theologie a theologie zjevení nepřehlédnutelný. V souvislosti s rozvojem vztahu filosofie a náboženství se tedy deismus představuje jako jev, v němž byla poprvé zdůrazněna divergence filosofie a theologie, připravená již dlouho předtím. Z toho též vyplývá nesmiřitelnost, s níž proti deismu bojovala tradiční theologie.

VI „PHILOSOPHES“ OD MONTESQUIEUA PO HOLBACHA

Francouzská filosofie ve věku osvícenství byla významně ovlivněna anglickou filosofií a vědou. Zejména myšlenky Lockovy a Newtonovy měly mocný vliv poté, co jim ve Francii připravili cestu Montesquieu a Voltaire. Významný pro francouzskou filosofii této doby byl rovněž Shaftesbury a deismus. Oproti tomu ustupoval do pozadí vliv Descartův a racionalismus obecně, nezmizel však zcela; podprahově působily racionalistické motivy také u vyhlášených zastánců empirismu, stejně jako hrál jistou roli spinozismus, přestože je Spinozovo jméno jen zřídka zmínováno.

V rámci francouzské osvícenské filosofie lze rozlišit přibližně dva směry, totiž směr *reformistický*, reprezentovaný především první osvícenskou generací, které šlo o překonání náboženských pověr a fanatismu rozumovým náboženstvím ve smyslu deismu a o nahrazení absolutistické monarchie monarchií konstituční, a *revoluční* směr, jehož přívrženci zastávali materialismus a politicky se zasazovali o republiku. Tento druhý směr zastávali příslušníci druhé generace osvícenského věku. K prvnímu směru patřili Montesquieu a Voltaire, k druhému Holbach, La Mettrie a jiní. Zvláštní postavení zaujímá Diderot, který nejprve zastával deistické názory, později se ale přiblížil k materialismu, aniž by akceptoval radikálně mechanistický materialismus Holbacha či La Mettrieho. Ke třetí generaci patřili teoretici, kteří uplatňovali východiska osvícenské filosofie v psychologii (jako Destutt de Tracy či Cabanis), nebo v biologii (jako Buffon), nebo v politice, včetně politiky vzdělání (jako Condorcet).

Přestože u francouzských osvícenských filosofů téměř nenalezneme filosoficky originální ideje, byl jejich vliv v oborech filosofie náboženství, etiky, politiky, filosofie práva, filosofie společnosti a politické ekonomie značný. Za svůj velký vliv vděčí osvícenské ideje mimo jiné okolnosti, že v *Encyklopedii* zpřístupnila souhrn základních myšlenek osvícenství k různým aspektům tehdejší kultury.¹

V následujících řádcích představíme nejdůležitější zástupce osvícenství ve Francii, aniž bychom usilovali o úplnost.

1. Montesquieu

a) Život a dílo

Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu, se narodil v roce 1689 na zámku La Brède u Bordeaux.² Pocházel z významné a politicky vlivné rodiny, stal se členem „parlamentu“ v Bordeaux a převzal, jsa k tomu kvalifikován svými právníckými studii, od svého strýce prezidentství gremia (které na rozdíl od anglického parlamentu mělo především právnícké a administrativní funkce). Jako šestatřicetiletý se rozhodl, že se bude zabývat výlučně vědeckou činností; proto prodal prezidentství a věnoval se zcela svým studiím, aby mohl pokračovat důkladnějším způsobem v analýze politických, společenských a náboženských poměrů své doby, které započal již v roce 1721 v *Lettres Persanes* (Perských listech). V letech 1728–1729 procestoval Německo, Rakousko, Itálii, Švýcarsko a Nizozemsko; v letech 1729–1731 pobýval v Anglii, aby se seznámil s tamějšími politickými poměry. V roce 1734 uveřejnil *Pojednání o příčinách velikosti a zániku Říma* (*Considérations sur la causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*) a v roce

¹ Shrnující charakteristiku nabízí Ira O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*; srv. H. Lauener, *Französische Aufklärer*, str. 405–433.

² K biografii: J. Dedieu, *Montesquieu, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1943; P. Barière, *Un grand provincial: Ch.-L. Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu*, Bordeaux 1946.

1748 vyšlo anonymně dílo, které obsahuje sumu jeho filosofie společnosti a státu: *De l'esprit des lois*. Kromě toho sepsal kratší pojednání, jako jsou fragmentární *Essai sur le goût*.³ Zemřel v roce 1755 v Paříži.

V *Lettres Persanes* (*Œuvres*, I,3) použil literární fikci, která nebyla zcela originální, ale poskytla mu možnost přednést kritiku politických, morálních a náboženských poměrů v Evropě se zdánlivou neutralitou a nezaujatostí: přenesl se do pozice zahraničního pozorovatele s optikou odlišnou od evropské. Autor ja tak jakoby mimo hru, když kritizuje a vysmívá se křesťanským dogmatům, theologickým rozepřím, církevní organizaci s papežstvím, celibátu, mnišství, všude pronikající morální korupci, politické zvlí a finačnickému dobrodružství jistých podnikatelů. Proti vnějškovosti dogmatického a ceremoniálního náboženství staví zbožnost, jejíž podstata spočívá v lásce k lidem a bližním a v dodržování občanských ctností (I,3,88). Cílem takto pochopeného náboženství je zalíbit se Bohu správným jednáním, nikoli slepým přejímáním tradice a provozováním rituálů. Pouze takto se uskutečňuje boží záměr učinit člověka šťastným skrze náboženství. Pro zahraničního pozorovatele je velmi matoucí, je-li konfrontován s nárokem na absolutnost u většího počtu křesťanských konfesí, připouští však, že konkurence více náboženství může mít pozitivní politické důsledky (I,3,173). Nátlak na jinověrce ale za všech okolností odmítá. U Montesquieua se jasně projevuje tendence k redukování náboženství na morálku, která je charakteristická pro deismus.

V politickém ohledu nepatří Montesquieuovy sympatie v *Perských listech* monarchii, nýbrž *republice*, onomu „chrámu cti a ctnosti“, kde se navzájem vyvažují ctižádost a svoboda (I,3,179). V republice se jednotlivec cítí zavázán společenskému celku, zatímco v monarchii je bytostná distance mezi vládcem a ovládanými

³ Citujeme podle *Œuvres complètes*, I–III, vyd. A. Masson, Paris 1950–1955; I obsahuje 3. svazky vydání *Œuvres* z roku 1758; II: *Pensées, Spicilège, Geographica, Voyages*; III: *Œuvres diverses, morceaux rejetés, Correspondance*. Jiné souborné vydání v Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1950 n., vyd. R. Caillouis. K bibliografii: D. C. Dabeen, *Montesquieu. A Bibliography*, New York 1947.

(I,3,203). Rozhodující rozdíl spočívá v tom, že v republice se jednotlivec identifikuje se státním celkem, v monarchii nikoli. Pozitivní vztah k republice je zřejmý, když Montesquieu říká: „Každý člověk je s to druhému činit dobro; ale to znamená být podobný Bohu, když přispívá ke štěstí společnosti jako celku.“ (I,3,180 n.) V souvislosti s tehdejší politickou ekonomikou spatřoval Montesquieu důležitý pozitivní moment v růstu obyvatelstva, a kladl si proto otázky, jak na tento růst působí náboženství. Z tohoto hlediska mluví proti křesťanství to, že v důsledku svého pojetí manželství, zejména kvůli zákazu rozvodu, a v důsledku celibátu způsobuje snižování stavu obyvatelstva. Křesťanství odmítá manželství jednu část jeho přitažlivosti a zpochybňuje jeho účel; místo aby posilovalo manželský svazek, uvolňuje jej; místo aby srdce spojovalo, často je navždy odděluje (I,3,231). Proti křesťanství nestaví Montesquieu islámské pojetí manželství, nýbrž pojetí římské.

Principiální oprávnění k paralelám mezi moderními a antickými poměry se nachází v *Pojednání o velikosti Římanů*, díky němuž se Montesquieu stal jedním z nejdůležitějších průkopníků *moderního dějepiscetví*. Montesquieu překonává jak theologicko-teleologický způsob chápání dějin, tak také popis dějin omezující se na skutečnosti a (velké) události a současně si klade úkol zkoumat obecné příčiny historických procesů. Stává se tak jedním z prvních představitelů moderního dějepiscetví, které nechce být ani dějinami spásy, ani pouhou kronikou. Protože jisté faktory působí vždy stejně, lze starší dějiny použít k pochopení dějin novějších, stejně jako naopak lze souvislosti minulosti osvětlovat pomocí souvislostí přítomných. „Protože lidé ve všech dobách mají stejné vášně, jsou sice příležitosti, které vedou k velkým změnám, odlišné, ale příčiny jsou vždy tytéž.“ (I,3,354)

Montesquieuovo hlavní dílo mělo velký úspěch, přestože kritika na sebe nenechala dlouho čekat. Toto dílo spojilo myšlenky Aristotelovy a Lockovy filosofie státu s bohatstvím faktů, především srovnávací sociologie, takže Montesquieua můžeme chápat jako důležitého předchůdce této disciplíny.⁴ Jeho hlavní dílo ovlivnilo osvícenský

⁴ Srv. E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*.

absolutismus, a to i v Rusku, kde z něj Kateřina Veliká učinila základ nikdy nerealizovaného reformního plánu.

b) Duch zákonů

Montesquieuův záměr se jen zčásti vztahuje k hodnotově neutrálnímu popisu faktorů, na nichž se zakládají politické a společenské poměry; zčásti je jeho záměr hodnotově orientován, a to tam, kde mu jde o uskutečnění osobní a politické svobody. Montesquieu se snaží převádět ústavní systémy na „ducha“, na němž se tyto systémy zakládají, a kromě toho rovněž na jisté materiální, zejména geografické a klimatické faktory. Tato závislost však nemůže podle něj být absolutní, protože by jinak nemohl požadovat, aby byly politickými prostředky vyrovnávány nevýhody daných podmínek a posilovány jejich výhody.

Požadavkem, aby byly brány v potaz přirozené a tradiční faktory, je potlačována přirozenoprávní argumentace, která u Montesquieua hraje určitou úlohu. Státní zřízení nelze hodnotit na základě ideálního měřítko, nýbrž na základě určitých okolností, společenských cílů a způsobu, jak lze v rámci daného zřízení těchto cílů dosahovat. Z tohoto hlediska uvažoval Montesquieu aristotelovsky, neboť v konkrétních státních útvarech nespatořoval více či méně dokonalé přiblížení se ideji státu, nýbrž v existujících státech viděl to základní, z čeho vycházíme při vytváření pojmů různých typů státních zřízení. Otázka, do jaké míry byl Montesquieu konkrétně závislý na Aristotelovi, je sporná; avšak to, že obecně myslel spíše aristotelovsky než platónsky, zpochybnit nelze.

Máme-li mluvit o duchu zákonů, je nejprve třeba definovat pojem *zákona*. Montesquieu vycházel z tak širokého pojmu zákona, že pod něj spadaly jak přirozené, tak konvenční zákony. Zcela ve smyslu racionalistické přirozenoprávní tradice vykládal přirozený zákon jako nutný vztah, který je založen v přirozenosti věcí. Pokud „přirozenost věcí“ závisí na Bohu, nepostihuje přirozený zákon jen vzájemné vztahy podstat, ale i vztah těchto podstat k původnímu rozumu, tj. k Bohu (I,1,2). Pozitivní zákony se mají pohybovat v rámci přirozených zákonů a respektovat nadpozitivní normu spravedlnosti, která se v základních přirozených zákonech projevuje, totiž (1) v zákonu, který v zájmu sebezachování nařizuje mír, (2) v zákonu, který požaduje obstarávání potravy, (3) v zákonu, který nás nutí obracet se

k bližním a vytvářet společnost (I,1,5 n.). Montesquieu formuloval tyto „zákony“ takovým způsobem, že není snadné poznat, zda měl na mysli normy nebo původní pohnutky lidské přirozenosti.

Proti Hobbesovi namířil Montesquieu námitku, že Hobbes předstíral absolutně nespolečenský přirozený stav a přitom tento stav zároveň definoval pomocí určení, která jsou vzata ze společenského řádu (I,1,6). Při obhajobě svého díla (*Défense de L'esprit des lois, a laquelle on a joint quelques Eclaircissements*) Montesquieu zdůraznil, že mu šlo v první řadě o kritiku Hobbesovy koncepce přirozeného stavu. V tomto smyslu pak tvrdil, „že zákony spravedlnosti a správnosti existovaly před ustavením pozitivních zákonů.“ (I,2,436) Podle Montesquieuova přesvědčení dochází k válkám teprve tehdy, překonal-li společenský svazek pocit slabosti a bezbrannosti, který lidi zprvu naplňoval. Nejen jednotlivci získávají v rámci společenství určitý pocit moci, ale i samotná společenství se cítí mocná, takže může docházet k válce jednotlivců, stejně jako k válce společenství.

Toto metafyzické a přirozenoprávní východisko neznamena, že by Montesquieu psal primárně jako metafyzik. Spíše byl analytikem a historikem společnosti, jenž chtěl zohledňovat konkrétní poměry národů, pro které mají zákony platit, totiž přirozené *teritoriální podmínky*, jako jsou vlastnosti půdy, klima, velikost, dále *způsob života* příslušníků daného národa, jejich *mravy*, *zvyky*, formu jejich *hospodářství*, a konečně *cíle zákonodárce*, jenž zamýšlí uskutečnit určitý právní řád. „Budu se zabývat všemi těmito vztahy,“ píše Montesquieu; „dohromady tvoří to, co nazýváme ‚duch zákonů‘“ (I,1,9). Empirickou pozici, která je tím dána, Montesquieu neustále vyjadřuje, tak když například říká: „Lidé jsou ovládáni několika věcmi: podnebím, náboženstvím, zákony, zásadami vlády, příklady minulých činů, zvyky a mravy; toto všechno vytváří ducha národa.“ (I,1,412) Jeden z těchto faktorů je vždy dominantní: u domorodců příroda a klima, u Číňanů zvyky (*les manières*), v Japonsku zákony, v Lakedeimonii mravy, v Římě zákon spolu s mravy. O tomto obecném duchu (*esprit général*) Montesquieu pravil, že bychom se jej neměli pokoušet měnit, pokud to není nutné: „Zákonodárce má sledovat ducha národa, pokud není v rozporu s principy vlády; vždyť nečiníme nic lépe než to, co činíme svobodně, podle naší přirozené povahy.“ (I,1,413)

Montesquieu vycházel z *dělení státních forem* na republiky, monarchie a despotie, které přechází v aristotelské členění, vezmeme-li v úvahu, že republika je buď demokracií nebo aristokracií a despotie je upadlou monarchií. V *demokracii* je veškerá moc v rukou lidu, který je na základě volebního práva takřkajíc monarchou: „Vůle suveréna je sama suverénem.“ (I,1,11) V *aristokracii* je moc v rukou malého počtu jednotlivců, v *monarchii* v rukou jedinice, jenž je ovšem podřízen ústavě. Jinak se vládní systém nazývá *despotie* a musí být považován za upadlou formu monarchie. V podstatě se u Montesquieuova pokusu o typizaci jedná o dichotomii: zřízení buď jsou, nebo nejsou republikánská. V prvním případě mohou být demokratická nebo aristokratická, ve druhém monarchická nebo despotická.

Velkou pozornost věnoval Montesquieu otázce *principů vládní formy*, přičemž princip znamená důvod účinnosti různých zřízení. Principem demokracie je ctnost, která v aristokracii působí pouze v oslabené formě a v monarchii nehraje vůbec žádnou roli. V monarchii je vládnoucím principem čest (*l'honneur*), která by v demokracii představovala nebezpečí (I,1,26 nn.). Principem despotie je strach. Zákony států je podle Montesquieua nutné vztahovat k danému ústavnímu principu, stejně jako na něm musí být závislá i výchova.

Ctnost, která tvoří princip republikánského zřízení, nesmí být zaměňována se ctností ve smyslu křesťanské morálky. Jedná se – jak Montesquieu zdůraznil v jednom poukazu v úvodu ke spisu (I,1,LVII) – o politickou ctnost, tj. o lásku k vlasti a k občanské rovnosti. Republikánská ctnost není výsledkem poznání, nýbrž *pocitem* (I,1,54).

Význam principů vládních forem se projevuje v různých oblastech. V zákonodárství způsobují rozdíly principů, že právo je nejvíce zajištěno v republikách, zatímco v despotii neexistuje žádné nezaměnitelné právo. Naopak právo v despotii je nejjednodušší, v republice nejsložitější, neboť v republice nejvíce závisí na soudnictví a na úřadech obecně. Zánik nějaké vládní formy začíná téměř vždy u principů (I,1,149). Demokracie upadá buď tehdy, začne-li vládnout duch nerovnosti, který vede k aristokracii a monarchii, nebo tehdy, prosadí-li se duch extrémní rovnosti, který přivolává despotii. Aristokracie upadá, zasahuje-li do všeho duch libovůle a aristokraté uží-

vají své moci libovolně. Monarchie upadá, chce-li monarcha uplatňovat přímo veškerou moc.

Extrémy tedy Montesquieua odmítal jako projevy úpadku, tj. požadoval umírněné formy vlády, protože podle jeho názoru lze jen v nich uskutečňovat politickou svobodu (I,1,206: „La liberté ne se trouve que dans les gouvernements modérés“⁵). Umírněný charakter zřízení je nutnou, avšak nikoli dostatečnou podmínkou uskutečnění svobody, neboť žádné zřízení samo o sobě nezaručuje svobodu – a to ani demokracie. Je nutné zabránit zneužívání moci tím, že se moc stane omezením moci (le pouvoir arrête le pouvoir) a zajistí tak jistou míru svobody. Jinými slovy, *moc* [Macht] musí být *rozdělená* a takto vzniklé moci [Gewalten] – legislativní moc, exekutivní moc v záležitostech práva lidu a exekutivní moc v záležitostech občanského práva – musí být vyvážené tak, aby nebylo jejich zneužití možné (I,1,207). Soudní moc je opět třeba oddělit od legislativy a exekutivy. *Politická svoboda*, o kterou zde jde, nespočívá v tom, že můžeme činit, co chceme, nýbrž v tom, že můžeme činit, co máme chtít, resp. že nemusíme činit, co nemáme chtít (I,1,205).

Montesquieuovu závislost na Lockovi bychom nezpochybňovali ani tehdy, kdyby Montesquieua sám nepoukázal na to, že ideu *rozdělení moci* převzal z (druhého) *Pojednání o vládě* (kap. 6, XI. kn.), a kdyby anglický národ neoznačil za jediný národ, jehož zřízení je výslovně zaměřeno na uskutečnění svobody. Montesquieua následoval Locka i v jednotlivostech: tak například se zastával dvoukomorového systému a chtěl, aby jedna komora byla složena z příslušníků šlechty, přičemž členství v komoře by jim připadlo na základě jejich původu (I,1,213 n.). Požadavek rozdělení moci vztahuje Montesquieua i na monarchii a zdůrazňuje, že splněním tohoto požadavku se stane stabilnější. Smyslem tohoto požadavku není úplné oddělení moci, nýbrž zajištění souhry jejích částí. Legislativa plní vůči exekutivě kontrolní funkci a exekutiva může svým vetem blokovat rozhodnutí legislativy. Podobně omezil Montesquieua roli horní komory (corps des nobles) na kontrolu zákonů, které vydává výlučně dolní komora. V žádném případě ale nesmí být legislativě přiznána mož-

⁵ „Svoboda existuje pouze za umírněných vlád.“ – Pozn. překl.

nost přebírat pravomoci exekutivy. Montesquieua důrazně požadoval nezávislost soudcovské moci. V soudnictví doporučoval stavovské soudnictví a pomýšlel na zřízení porot (aniž by tento výraz použil). Pokud nemá mít obžalovaný právo na volbu svého soudce, pak má mít alespoň právo na odmítnutí části soudcovského sboru (I,1,211). Se svobodou a jistotou v objektivním smyslu, jež jsou zajištěné těmito opatřeními, se má spojovat svoboda v subjektivním smyslu, totiž vědomí či přesvědčení (opinion), které jednotlivci mají o tom, že žijí v jistotě (I,1,250; srv. 208). Objektivní svoboda nezpůsobuje sama o sobě svobodu subjektivní, takže jednotlivci by mohli být svobodní de jure, ale nemuseli by být svobodní de facto, nebo by mohli být svobodní de facto, ale nemohli by být svobodní de jure. Vědomí svobody závisí sice na zřízení a na právu obecně, avšak také na různých jiných podmínkách.⁶

Montesquieua se domníval, že právo a jeho konkrétní podoba závisí podstatně také na geografických faktorech, zejména na *klimatu*.⁷ Pvní vliv klimatu je fyziologický. V chladném klimatu je činnost srdce povzbuzována, krevní oběh je vyrovnaný, svalstvo rozvinuté. Počítky jsou méně intenzivní. (Montesquieua zkoumal pod mikroskopem chuťové pohárky a zjistil, že při nižších teplotách jsou menší. I,1,307.) V teplém klimatu jsou naproti tomu organické funkce pomalejší, ale počítky, a tím také emoce silnější.

S fyzickými rozdíly souvisejí jisté psychické rozdíly: pomalosti fyziologických procesů odpovídá jistá psychická těžkopádnost. Proto se v teplejších klimatech, např. v Orientu, projevuje jistá stálost

⁶ L. Althusser, *La politique et l'histoire*, zdůrazňuje spolu s Ch. Eisenmannem, *L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, str. 190 n., že Montesquieua neměl na mysli příkré rozdělení moci. Montesquieua požadovaná rovnováha moci mohla být jen v zájmu šlechty, která se snažila upevnit své postavení vůči monarchovi a vůči masám. Zajištění postavení šlechty mělo současně prospívat také monarchii (104 nn.). – Je na povážení, jestliže je Montesquieua interpretován tímto způsobem z hlediska určitého třídního zájmu, protože tím ustupuje do pozadí jeho primární zájem o stabilní stát. To, že šlechtě přiznává zvláštní funkce v rámci vyvážené společnosti, neopravňuje tezi, že chtěl prosazovat především její zájmy.

⁷ V náznaku se teorie klimatu nachází již u W. Templa, *Essay upon the Original and Nature of Government* (1672).

mravů, náboženských vyznání a zřízení (I,1,311). Za těchto podmínek mohla vzniknout monarchie, ba i despotie; monarchie je pasivitou lidí na jedné straně podmíněna, na druhé straně ji ještě posiluje. Naopak aktivita se v podmínkách chladného klimatu zvětšuje. Například anglické klima dělá lidi netrpělivými a bojovnými; ztěžuje tedy nastolení tyranské vlády. Kromě klimatu je třeba zohlednit ještě jiné geografické faktory, jako je například velikost a územní členění. Lze souhlasit, když Montesquieu tvrdí, že velké státy s malým územním rozčleněním usnadňují zřizování monarchií, zatímco republika se může rozvinout spíše na malém prostoru. Rovněž agrární poměry hrají roli: zemědělci dávají přednost míru, a to i za cenu svobody; obyvatelé oblastí, které nejsou vhodné k zemědělskému využití (horské národy, nomádi), jsou ochotnější bojovat za svou svobodu. (Úvahy týkající se vlivu geografických podmínek, které sice nejsou vždy zcela originální, ale nikdy předtím nebyly provedeny s takovou rozhodností jako u Montesquieua, se nacházejí v knihách XIV až XVIII.) Závislost politických poměrů na geografických podmínkách není ale natolik jednoznačná, aby vylučovala možnost jejich ovlivňování politickými rozhodnutími, a zejména ústavními a zákonodárnými prostředky. Montesquieu se domníval, že špatný zákonodárce může klimaticky podmíněné nevýhody ještě posilovat, zatímco dobrý zákonodárce je může vyrovnávat (I,1,311).

Montesquieuovo hodnocení hlavních typů státních zřízení se v průběhu jeho života měnilo: v *Lettres Persanes* jsou jeho sympatie zřetelně na straně republiky, v *Esprit des lois* považuje za nejlepší konstituční monarchii, protože je to umírněné státní zřízení. Jako kritérium mu slouží princip střední cesty přejatý od Aristotela: politické a morální dobro spočívá vždy mezi dvěma extrémy; zákonodárcův postoj má tedy být určen odstupem od všech extrémů.

2. François Marie Voltaire

a) Život a dílo

Žádný filosof osvícenství neměl takový vliv v širokých kruzích vzdělanců jako Voltaire, který působil nejen jako filosof, autor diva-

delních her, beletrie a dopisů, ale nakonec se stal morální instancí, jejíž projevy nešlo přeslechnout a přejít.

Voltaire, vlastním jménem François Marie Arouet, se narodil v roce 1694 v Paříži a vzdělání získal v jezuitské koleji Louis-le-Grand.⁸ Po skončení studia se velmi rychle prosadil ve velkém světě, kde byl ceněn částečně pro svého ducha a částečně vzbuzoval pohoršení svým sžíravým humorem. V roce 1717 strávil kvůli politickým satírám, které mu byly (asi oprávněně) připisovány, jedenáct měsíců ve vězení. V Bastile dokončil tragédii *Oedipe*,⁹ kterou věnoval regentovi a která měla velký úspěch. Do této doby spadá začátek práce na *Henriadě*, eposu ve verších o Jindřichu IV. Konflikt s jedním šlechticem skončil Voltairovým dalším vězněním. V roce 1726 byl propuštěn pod podmínkou, že opustí Francii. Odešel do Anglie a nadchnul se zde pro anglickou ústavu, anglickou filosofii, anglickou vědu

⁸ K Biografii: Th. Besterman, *Voltaire*, München 1971 (pův. London 1969). Besterman je Voltaiem natolik nadšený, že se jej snaží hájit i tam, kde je to sotva možné, např. v souvislosti s Hirschelovou aférou; J. Orioux, *Das Leben des Voltaire*, Frankfurt a. M. 1978 (pův. *Voltaire ou la royauté de l'esprit*, Paris 1966). Na negativní rysy Voltairovy povahy poukázal A. Delattre, *Der ungestüme Voltaire*, (pův. *Voltaire. L'impétueux*, 1957), in: H. Baader (vyd.), *Voltaire*, Darmstadt 1980, str. 35–48.

⁹ Voltairova díla citujeme podle vydání Molandova, *Œuvres complètes de Voltaire, Nouv. édit., conforme pour le texte à l'édition de Beuchot*, Paris 1877–1882. Beuchotovo vydání, 1828–1840, se zakládá na Kehlově vydání, 1784–1787. Kromě toho jsou k dispozici kritická vydání jednotlivých děl. Všechna starší vydání budou překonána, jakmile bude dokončeno vydání, na němž začal pracovat Th. Besterman, *Œuvres complètes*, Geneve 1968 nn. (po Bestermanově smrti v něm pokračuje W. H. Barber, Oxford). O editor-ských problémech informuje S. Taylor, *The definitive Text of Voltaire's Works*, in: *Studies on Voltaire and the 18. th. Century*, 124, 1974, str. 7–135. V korespondenci, vyd. Th. Besterman, jsou obsaženy všechny Voltairovy dopisy (*Œuvres complètes*, str. 85 nn.). Tím jsou překonána všechna starší vydání korespondence. – K Bibliografii: G. Bengesco, I–IV, Paris 1882–1890; k bibliografii literatury o Voltairovi: Mary M. Barr, *A Bibliography of Writings on Voltaire* (1825–1925); pokračování v *Modern Languages Notes*, 48, 1933, str. 292–307; 65, 1941, str. 563–582. – Hlavním časopisem bádání o Voltairovi jsou *Studies on Voltaire and the 18th. Century* (nejprve *Travaux sur Voltaire et le 18e siècle*), 1955 nn. Institucionálním centrem bádání o Voltairovi bylo nejprve *Musée Voltaire* v Ženevě, nyní je to *The Voltaire Foundation at the Taylor Institution*, St. Giles, Oxford.

a (relativní) anglickou toleranci ve světonázorových otázkách.¹⁰ Tento exil byl mimořádně důležitý pro další vývoj osvícenského myšlení. V roce 1729 se Voltaire vrátil do Paříže a v *Lettres sur les Anglais* (nebo *Lettres philosophiques*, nejprve 1733 anglicky, pak 1734 francouzsky) postavil anglické poměry do protikladu k poměrům francouzským: anglická filosofie, anglická věda, anglické zřízení mají velkou převahu nad francouzskou filosofií, vědou a zřízením. Pařížský parlament tuto knihu odsoudil, ale nemohl zabránit jejímu šíření. Voltaire ale raději hlavní město opustil. Přijetí se mu dostalo u madame de Châtelet na zámku Cirey v kraji Champagne, kde zůstal patnáct let. V této plodné době vznikly mj. *Traité de métaphysique* (z větší části napsaný již v roce 1734, ale za Voltairova života nevydaný) a *Eléments de la philosophie de Newton* (vydané v roce 1734 v Amsterdamu, neboť ve Francii nebylo jejich vydání povoleno). Tímto druhým dílem přispěl Voltaire rozhodující měrou k tomu, že se ve francouzském duchovním klimatu, široce poznamenaném kartesianismem, pomalu prosazovala newtonovská fyzika.

V letech 1750 až 1753 pobýval Voltaire jako host Bedřicha Velikého v Postupimi, kde se věnoval především historickým pracem. Zde také pojal plán „filosofického slovníku“.¹¹ Pobyt v Prusku skončil prudkou rozepří, která rázně ukončila přátelství mezi filosofem a králem, protože Voltaire nejen že proti královi vůli ostře napadl prezidenta Berlínské akademie Maupertia, ale pustil se také do zakázaných finálních spekulací. Současně se Voltaire cítil králem intelektuálně zneužíván. Voltaire se usadil u Ženevy v sídle, které nazval

¹⁰ K Voltairovu vztahu k Anglii srv. *Voltaire and the English*, Oxford 1979 (Studies on Voltaire, 179), referáty z kolokvia o Voltairovi, konaného v Oxfordu 26.–28. 5. 1978, mj. od R. Pomeau o *Lettres philosophiques*, od W. Barbera o Voltairově vztahu ke Clarkovi a od P. Casiniho o Voltairovi a Newtonovi. Dále A. M. Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire*, in: *Studies on Voltaire*, 1976, str. 145–147.

¹¹ *Filosofický slovník* vyšel v roce 1764 pod názvem *Dictionnaire philosophique portatif*; další vydání 1764, 1765, 1767 a 1796 vyšla pod názvem *La raison par alphabet*, v roce 1770 pod názvem *Dictionnaire philosophique ou la raison par alphabet*. V Kehlově vydání k tomu přibyly *Questions sur l'Encyclopedie* (1770–1772), *L'opinion par alphabet*, článek pro *Encyklopedii* a různé jiné.

Les Délices, ale v roce 1758 přesídlil do Ferney, jež leží nedaleko Ženevy, ale již na francouzském území, protože měl problémy s ženevskými úředníky. Ferney se stalo místem, v němž se setkávaly nesčetné duchovní tendence tehdejší doby. Odsud Voltaire sledoval filosofické, literární a politické dění v Evropě a opakovaně se zasažoval o nespravedlivě pronásledované. Snažil se zlepšovat postavení lidí, kteří na něm byli závislí, ale za určitých okolností se bral energicky za práva, která mu příslušela jakožto feudálnímu pánovi. V náboženských věcech se choval mimořádně konformisticky. Zatímco ve svých spisech ostře napadal církev jako „l'infâme“ (nestoudníci), nechal na svém pozemku vystavět kostel.

Zlom v jeho myšlenkovém vývoji znamenal rok 1755, ve kterém byl Lisabon postižen těžkým zemětřesením. V básni pojednávající o této katastrofě, která udělala velký negativní dojem na jeho současníky, odmítl metafyzický optimismus, podle něhož je všechno uspořádáno nejlepším možným způsobem. Toto odmítnutí zopakoval v ironické formě v románu *Candide* (1759). Kromě velkého množství bojovných spisů vyšla další literární díla jako *La Pucelle*, *L'ingénu* atd, a filosofické spisy, zejména *Le philosophie ignorant* (1766) a *Réponse au Système de la nature* (1777), kde se vyrovnával s Holbachem.

Voltairovu osobnost nelze adekvátně popsat, nevezmeme-li v úvahu napětí a rozpory, jež pro ni byly charakteristické.¹² Voltaire byl nepochybně obhájce práva, nebojácný bojovník s pověrou a fanatismem; ale uměl také být neúprosným osobním nepřítelem a bezohledným obhájcem svých vlastních zájmů, a především také velmi agresivním kritikem ve světonázorových záležitostech. Byl velkorysý, a bažil po majetku, zasazoval se o spravedlnost, a nestyděl se pomlouvat, zasazoval se o pronásledované, a sám pronásledoval tuláky, kteří se odvážili vstoupit na jeho pozemky, útočil na církev, a podro-

¹² A. Delattre, *Der ungestüme Voltaire*, zdůraznil na Voltairově charakteru to, co na něm bylo nemírného, nenávislného a malicherného, ale uznával jeho příležitostnou dobrotu, bojovné odhodlání a uměleckou sílu; k Voltairově duchovní povaze srv. Y. Belaval, *L'esprit de Voltaire*, str. 139–154, který dal do souvislosti Voltairovu agresivitu s živostí jeho temperamentu, praktičnost jeho myšlení s jeho intelektuální poctivostí.

boval se náboženské tradici způsobem, který mu ze strany věřících vynesl námitku z pokrytectví a ze strany volnomyšlenkářů ze zbabělosti a oportunistu.

Voltaire byl v prvé řadě filosofický autor, a nikoli tvůrčí filosof na úrovni Leibnize, Descarta či Spinozy, jejichž myšlenky posuzoval často příkře. Za své filosofické ideje vděčil především Lockovi a Newtonovi, Shaftesburymu a anglickým deistům. Ale způsob, jak tyto ideje formuloval, zvětšoval jejich průbojnost. Význam čisté filosofie sice uznával – tak například když prohlašoval, že „opravdoví učenci“, kteří se uchýlili do svých pracoven, konají pro lidstvo tu největší službu (XIX,575 n.) –, ale on sám zcela jistě nepředstavoval typ čistého filosofa. V jeho očích platil především úspěch, lhotejno zda jej bylo dosaženo v užším smyslu filosofickými či literárními prostředky.¹³ Koneckonců mu šlo o prosazení práva na svobodné myšlení a na jednání podle tohoto myšlení, tedy o praktické cíle.

Pro *primát praxe*, který charakterizuje Voltairovo myšlení, je význačný jeho pokus redukovat náboženství na morálku, pokus podmíněný anglickým deismem. V tomto smyslu říká v jednom fiktivním dialogu začínající farář: „Budu mluvit vždy o morálce a ne o věroučných sporech (controverses)“ ... „Budu se snažit vychovávat dobré lidi a sám být dobrým člověkem“ (XVIII,78). S moralistním směrem jeho myšlení je bytostně spojen boj proti tomu, co nazýval „pověrou“, resp. proti pověrečnému fanatismu. „Pověrou“ je pro něj především „náboženská pověra“. V tomto smyslu píše v *Dictionnaire* pod heslem „pověra“: „Téměř vše, co sahá za hranice uctívání Nejvyšší bytosti a podřízení se jejímu věčnému řádu, jest pověra.“¹⁴ (XX,453) Přitom si byl vědom obtíže, jak definitivně stanovit, co „pověrou“ je. V tomto bodu sice sázel na rozum, který provede vždy to správné rozhodnutí, ale současně viděl, že vymezení špatné a správné víry je primárně podstatně závislé na vládnoucích mocenských poměrech. Překonání pověry pro něj bylo příkazem nikoli

¹³ H. Taine spatřoval ve Voltairovi především propagátora již existujících idejí a jeho vliv vysvětloval mistrovským zvládnutím stylových prostředků; srv. *Œuvres complètes*, I, str. LXVIII nn.

¹⁴ F. M. Voltaire, *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*, str. 206. – Pozn. překl.

z teoretických důvodů, nýbrž z důvodů morálních, neboť vycházel z toho, že „v dobách, kdy panovala největší pověrčivost, daly se též nejhorší zločiny“¹⁵ (XX,454). Pověra nezpůsobuje nikdy nic dobrého, nýbrž přivolává vždy jen zlo; musí tedy být překonána (XX,447), – a to filosofií, která je kvůli neslučitelnosti filosofického vhledu a pověry vhodným prostředkem k tomu, jak nad pověrou zvíťazí (XX,452).

Jak účinně se uměl Voltaire zasazovat o prosazování svých ideálů i v jednotlivých případech, ukazuje to, jak se zastal rodiny Calasových – což je jen jeden z více případů, v nichž se postavil na stranu nespravedlivě pronásledovaných. Jean Calas z Toulouse byl obviněn z vraždy svého syna, jenž se – zjevně ve stavu deprese, způsobeném problémy v povolání, s nimiž se jako protestant setkal – oběsil. Otcí byly podsouvány náboženské motivy, protože se tvrdilo, že syn zamýšlel konvertovat ke katolicismu. V pochybném procesu byl otec odsouzen k smrti a popraven. Druhý syn byl nucen přestoupit ke katolicismu, dcery byly odebrány matce, jež zůstala bez prostředků. Díky intervenci několika vážených osobností se případ dostal až na ministerstvo do Paříže a rodina Calasových byla i přes odpor úředníků v Toulouse rehabilitována (srv. XXV,18 nn.).¹⁶

Ve svém spisu *Traité sur la tolérance* (1763) rozpoznal Voltaire náboženský fanatismus jako rozhodující motiv porušení práva, které vedlo ke Calasově popravě a k pronásledování jeho rodiny, a vzal tento případ jako podnět k tomu, aby zkoumal důsledky náboženství obecně (XXV,26: „Il est donc de l'intérêt du genre humain d'examiner si la religion doit étre charitable ou barbare“¹⁷). Voltaire sledoval

¹⁵ Tamt., str. 208. – Pozn. překl.

¹⁶ Dokumenty Calasova případu v XXIV,365 nn.; srv. *Histoire d'Elisabeth Canning et des Calas*, XXIV,399 nn.; *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven*, XXV,517 nn. Vzhledem k tehdejší praxi trestního stíhání se Voltaire zasazoval o lidštější justici; srv. *Commentaire sur le livre Des délits et des peines* (1776), XXV,539 nn., kde Voltaire navazuje na Beccariu, průkopníka moderního trestního práva. K Voltairovu zasazování se o oběti justice a k jeho úsilí o humanizaci práva srv. P. Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*.

¹⁷ „Je tedy v zájmu lidského rodu zkoumat, zda náboženství koná prospěšnou, či špatnou službu.“ – Pozn. překl.

dějiny ideje tolerance u různých národů, resp. v různých náboženstvích, a ukázal zejména, že intolerance byla křesťanství původně cizí. Obecně konstatoval, že nejnebezpečnější ze všech pověr je ta, která pokládá bližního za hodna nenávisti kvůli jeho přesvědčení (XXV,102). Kořeny intolerance spatřoval v dogmatismu: „Méně dogmat, méně sporů; méně sporů, méně zla,“ napsal Voltaire v *Traité sur la l'intolerance* (XXV,102). Proti intoleranci postavil ducha bratrství, jenž má vyrůstat z vědomí, že všichni lidé jsou stvoření Bohem.¹⁸

b) Základní myšlenky teorie poznání

Odmítání dogmatismu, jež má za důsledek odmítání netolerance, vyplývá z Voltairova *základního empirického postoje*, za který vděčí „moudré a skromné filosofii Lockově“ (*Lettres phil.* XIII; XXII,126). Souhlasí s Lockem v požadavku, že je třeba filosofii a vědu postavit na empirický základ a vzdát se veškerého poznání, které nesouvisí výlučně se vztahy mezi pozorováními. Spolu s Lockem kritizuje předpoklad vrozených idejí (*Traité de mét.* III; XXII,203) a zavrhuje tezi, že duše neustále myslí (*Lettres phil.* XIII; XXII,123). A dokonce ani nepokládá za zvláštní uvažovat spolu s Lockem o tom, jestli vědomí není funkcí matérie (XXII,124 n.; srv. *Traité de mét.* V; XXII,211 n.). Lockův empirismus nemá podle Voltaira důsledky, které by mohly být neblahé pro náboženství, protože tento empirismus tvrdí pouze to, co lze jasně pochopit, a protože Boha nelze klamat (*Lettres phil.* XIII; XXII,126; srv. *Le philosophie ignorant*, XXVI,74 n.). V Descartově filosofii spatřoval pouze duchaplnou beletrii (*Lettres phil.* XIV; XXII,131), ačkoli uznával, že Descartes vykonal mnohé nejen v oboru geometrie a optiky, ale především svou metodou podporoval racionální, kritické postoje, jež se však nakonec obrátily proti němu.

¹⁸ Srv. XX,518: „Všichni jsme plni slabostí a omylů; odpouštějme si navzájem své hlouposti“; XXII,99 n.: „Kdyby bylo v Anglii jen jedno náboženství, bylo by třeba se obávat despotismu; kdyby byla jen dvě, podřízla by si navzájem hrdla; jsou ale tři a žijí šťastně v míru.“ Relativní toleranci v Anglii vysvětloval tedy Voltaire veskrze realisticky.

V Newtonovi spatřoval význačného ducha své doby (srv. *Lettres phil.* XV, XVI a XVII). V celku dopadá srovnání anglické a francouzské filosofie a vědy jasně ve prospěch té první – výsledek, který ve Francii, kde kartesianismus, několik desetiletí předtím zneuznávaný, mezitím začal převládat, musel působit velmi znepokojivě. Ve spisu *Eléments de la philosophie de Newton* a ve spisu *Métaphysique de Newton* se Voltaire snažil ukázat převahu Newtonovy filosofie a vědy nad odpovídajícími myšlenkami Descarta, kartesiánů, Leibnize, ale i Clarka a Locka.

Voltairovo hodnocení metafyziky vyplývá z jeho agnosticizmu, pokud jde o poznání podstat. O podstatě věcí nevíme nic, tj. nedokážeme poznávat ani podstatu ducha, ani podstatu matérie. Proto je marné přít se o to, zda je matérie věčná, nebo ne, zda byla stvořena Bohem, nebo zda ji Bůh pouze uspořádal atd. Podle jeho názoru ani není nutné dávat odpovědi na takové otázky, neboť jsou morálně irrelevantní a teze bez praktických důsledků jsou v jeho očích bezvýznamné: „Ani jedna z těchto metafyzických otázek nemá vliv na způsob vedení života.“ (XX,53) Skepsi rozšířil Voltaire i na problémy metafyziky poznání: nedovedeme vysvětlit, jak dochází k zobrazování objektů v mozku a v jakém vzájemném vztahu je psychické a fyzické. Nemáme žádný jasný pojem o spirituální substanci, takže nedovedeme pochopit, jak se vytvářejí počítky a myšlenky. Jeho kritika míří obzvláště na *předpoklad vrozených idejí*, jenž – vtipně, ale povrchně – srovnává s představou, že se Homér narodil s *Iliadou* v hlavě (*Le philosophie ignorant*; XXVI,50). Jak málo Voltaire pochopil podstatu tohoto problému, můžeme vidět na tom, že sám zastával pojetí, které je v podstatě variantou innatismu. Podle jeho názoru zařídil totiž Bůh lidský rozum tak, aby v průběhu svého rozvoje dospíval nutně k určitým morálním zásadám, jež jsou tudíž u všech lidí stejné (XXVI,79). Příležitostně Voltaire prohlašoval: „Předpokládám, že jsme se všichni narodili s rozvinutým morálním principem, že nikoho nesmíme pronásledovat kvůli jeho způsobu myšlení ... Předpokládám, že každý člověk v sobě nese evidentní zákon, jenž prikazuje být věren své přísaze...“ Toto přesvědčení je ve zcela jasném protikladu k Lockovu odmítání vrozených morálních zásad (XXVI,83). Voltaire sice odmítal „chimérické vrozené ideje“, ale když se domníval, že nám Bůh dal rozum, který nás učí, že máme být spravedliví atd. (tamt.), pak to zcela odpovídá Descartovu a Le-

ibnizovu innatizmu. Když Voltaire bojuje proti innatizmu, jedná se tedy pouze o určitou variantu této teorie, stejně tak má na mysli pouze určitý druh metafyziky, když tvrdí, že ztroskotaly všechny metafyzické snahy a že to má za důsledek skepsi (XXVI,47 nn.), nebo když požaduje: „Dosaďme na závěr téměř každé kapitoly metafyziky dvě písmenka římských soudců, když nechápali nějakou věc: N. L., *non liquet*, nejasné.“ (XVII,586)

Za Voltairovou kritikou toho, co pokládal za metafyziku, se skrývají myšlenky, která samy mají metafyzický ráz, zejména jisté předpoklady empiristické teorie poznání. Tak prohlašoval existenci vnějšího materiálního světa nezávislého na myšlení za bezprostředně smyslově jistou a tuto jistotu vztahoval především ke hmatu. Není třeba ji dokazovat, protože je silnější než každá demonstrativní jistota. Přesto se pokoušel dokázat předpoklad vnějšího světa nezávislého na myšlení a domníval se, že jej našel v následující úvaze: „Nemohu v ní [ve společnosti] žít, neexistuje-li společnost, a to mimo nás. Pyrrhonští skeptikové mi proto musí dovolit začít s tím, že pevně věřím, že existují tělesa, neboť jinak bych musel popřít existenci těchto pánů.“ (*Traité de mét.* XXII,208)¹⁹ Voltaire se dále domníval, že objekty poznání jsou zobrazovány ve vědomí pomocí smyslových orgánů a centrální nervové soustavy, a nakonec suspendoval onu s takovým důrazem požadovanou metafyzickou skepsi, pokud jde o předpoklad boží existence. Věty tohoto – zjevně metafyzického – typu proto nemají podléhat pochybnostem, neboť mají ve Voltairových očích platit za evidentní. Vzhledem k této naivní metafyzice zaznívá podivně, když se Voltaire domnívá, že velké zástupce racionalistické metafyziky dokáže „vyřídít levou rukou“. Tak napsal v článku „Všechno je dobré“ v *Dictionnaire* o Leibnizovi, že on, Leibniz, cítil, že na problém theodiceie není žádná odpověď, a proto psal tlusté knihy, ve kterých nerozuměl sám sobě (XVII,582). Podobně tvrdil o Spinozovi a Descartovi, že nepochopili to, o čem mluvili (XVII,367, resp. XXVI,50).²⁰

¹⁹ F. M. Voltaire, *Výbor z díla*, str. 181. – Pozn. překl.

²⁰ Voltaira přesně vystihuje to, co napsal L. G. Crocker, *An Age of Crisis*, str. 3, o francouzských autorech tohoto období, totiž že se „často stavěli k metafyzickým otázkám snadným, ‚common-sense‘ způsobem, či kavalír-

Bez ohledu na svá antimetafyzická vyjádření byl tedy Voltaire v dostatečné míře metafyzikem na to, aby mohl být jako takový také hodnocen.

c) *Metafyzické myšlenky*

V centru Voltairovy metafyziky je přesvědčení o *existenci boží*.²¹ Protože se člověk nerodí s poznáním Boha, musí se toto poznání zakládat na úvaze. Voltaire se zabýval dvěma *důkazy boží existence*, teleologickým důkazem a důkazem kauzálním, který se zakládá na pohybu (srv. *Traité de mét.* XXII,194 n.).²² Principiální námitku, která se však shoduje s jeho agnosticizmem, že totiž předpoklad stvoření světa je třeba odmítnout kvůli jeho nepochopitelnosti, nepovažoval Voltaire za platnou, protože něco nemusíme nahlížet jako nemožné jen proto, že to nedovedeme pochopit. Rovněž na problém, že bychom Bohu museli připisovat materialitu, kdybychom na jeho existenci usuzovali na základě materiální skutečnosti, odpověděl Voltaire poukazem na to, že nejsme s to prohlédnout podstatu Boha, stejně jako nejsme s to prohlédnout podstatu skutečnosti obecně. „Nevyznám se sice v uspořádání problému, kterému se říká *quomodo*,“²³ přiznává Voltaire v *Traité de métaphysique*. „Raději se zastavím, než abych se dostal na scestí.“²⁴ (XXII,199) – Tento postoj, který má v podstatě za důsledek akceptování hypotetického charakteru vět speciální metafyziky, by byl hodný uznání, kdyby Voltaire jiným metafyzikům opakovaně nevyčítal, že

ským způsobem – i když ve skutečnosti konstruovali své vlastní racionalistické systémy“.

²¹ O Voltairově deistickém naladění není pochyb, byl se jedná o deismus značně redukováný. To, že občas vzniká dojem, že se Voltaire vzdal této pozice, vysvětloval J. L. Curtis, *La Providence. Vicissitudes du dieu voltairien*, str. 7–114, tím, že se Voltaire tak soustředil na možné protiargumenty, že bychom se mohli domnívat, že se s nimi identifikuje. Voltairův vztah k socianismu zkoumal R. E. Fiorida, *Voltaire and the Socinians*, přičemž rozlišoval mezi Voltairovým pojetím Boha před a po anglickém exilu.

²² Voltaire příležitostně usuzuje z přírodního dění na nutný, jednotný princip pohybu (Il faut prendre un parti; XXXVIII,518 nn.).

²³ F. M. Voltaire, *Výbor z díla*, str. 170. – Pozn. překl.

²⁴ Tamt. – Pozn. překl.

nerozumí tomu, o čem mluví. Kde Voltaire naráží na problémy, tam se skrývá za nepochopitelnost probíraného předmětu a dělá klad z toho, co přičítá jako zápor těm, které kritizuje.

Voltaire chce koneckonců uznat důkazy boží existence pouze jako argumenty zdůvodňující existenci a nechce již dál mluvit o podstatě Boha, tedy o božích atributech (tamt.; srv. XXXVIII,452, a *Eléments de la phil. de Newton*, I, I; XXII,407: filosofie ukazuje, že Bůh existuje, ale neukazuje, co dělá a jak a proč to dělá). Zde je třeba poznamenat, že Voltaire vypovídá o boží podstatě, mluví-li o Bohu jako stvořiteli světa, a nelze ani zamlčovat, že Voltaire, který pojímá svět většinou jako stvoření, příležitostně tvrdí, že je věčný („Il faut prendre un parti“; XXXVIII,522 n.). Pantheistickému pojetí byl Voltaire ovšem velmi vzdálen, stejně jako rozhodně odmítal materialismus. Právě problémy, které se domníval spatřovat v materialismu a pantheismu, mluvily v jeho očích ve prospěch deistické koncepce. Materialismus nedokáže ani vysvětlit skutečnost vědomí, ani uniknout fatalistickým důsledkům svého východiska, jež je třeba odmítnout především vzhledem k společenské odpovědnosti každého jednotlivce. Voltairův deismus je zároveň humanismus, tj. bytostně k němu patří praktické důsledky rozumové víry v Boha: „Chceme náboženství, ale náboženství prosté, moudré a vznešené, jež je méně nehodno Boha a více uzpůsobeno nám; jedním slovem, chceme sloužit Bohu a lidem.“ (*Dieu et les hommes*; XXVIII,243)

S Voltairovým pojmem Boha velmi úzce souvisí jeho *teleologické pojetí přírody*. Zdá se, že existence přírodní účelnosti byla pro Voltaira zřejmá (srv. XVIII,102: „Toutes les pieces de la machine de ce monde semblent pourtant faites l'une pour l'autre“²⁵). To platí ovšem pouze o funkcionálních souvislostech, s nimiž se lze setkat vždy a všude, tj. o účelnosti lze mluvit pouze tam, kde jsou s nějakým procesem spojeny vždy a všude tytéž účinky (XVIII,103; srv. 105: „une cause finale est universelle et invariable en tout temps et en tout lieu“²⁶). Tudíž nelze říci, že nos je tu proto, aby nosil brýle, neboť je

²⁵ „Všechny části stroje, z nichž se svět skládá, pracují stále jedna pro druhou.“ – Pozn. překl.

²⁶ „Finální příčina je obecná a neproměnná ve veškerém čase a prostoru.“ – Pozn. překl.

zde přirozeně spíše proto, aby vnímal vůně (XVIII,103). V *Candido* vi však podsouvá Voltaire zastáncům optimismu právě názor, že nosy jsou stvořeny k tomu, abychom si mohli nasazovat brýle, a nohy k tomu, abychom si mohli obouvat holínky (XXI,139), přestože byl sám natolik pevně přesvědčen o existenci přírodní teleologie, že zastánce opačného mínění vystavoval nejsžiravější kritice. Tak stojí protivník teleologie, jako je Lucretius, v jeho očích níže než nevzdělaný klášterní vrátný či kostelník (XVIII,368); Rousseauovi vytknul, že v Bohu neviděl odměňujícího a trestajícího stvořitele lidí (*Lettre au Docteur Jean-Jacques Pansophe*; XXVI,27).²⁷ Spinozovi namítal, že byl nedůsledný, když Bohu upřel působení podle účelových hledisek poté, co mu připsal myšlení (XVIII,367 n.). Jelikož podle Spinozy neexistuje předvědění, nelze absolutní nekonečnou substancí nazvat „Bohem“ (XXVI,67). Voltaire tvrdí, že Spinoza málo zkoumal, zda oči přece jen nejsou stvořeny k vidění a uši k slyšení atd. (tamt.). Klíčovým svědkem je Voltairovi opět Newton; pro jeho uznávání teleologie jej vychvaluje jako „pravého filosofa“.

Víru v zázraky Voltaire naproti tomu nechtěl akceptovat, neboť považoval boží působení za nepodmíněně nutné a neproměnné. Domněnka, že by Bůh mohl v určitých případech rušit přírodní zákony, které vycházejí z jeho podstaty, obsahuje spor. (*Questions sur les miracles*; XXV,357 nn., kde Voltaire v roli naivního budoucího kněze ironicky bouří proti filosofickým pochybnostem o biblických a jiných svědectvích o zázracích.) Bůh nevydává žádné zvláštní zákony, a proto je římskokatolická nauka o milosti mylná (čl. „Miracles“ v *Dictionnaire*, XX,77 n.). Ani zjevení, jehož se mělo dostat jednotlivcům, nelze přijmout, protože příkazy, jejichž všeobecné plnění je jeho přáním, by Bůh všem také zprostředkoval (XXVIII,244).

V otázce *svobody vůle* byl Voltaire zastáncem podobného pojetí jako Collins, tj. popíral *liberum arbitrium* a vztahoval „svobodu“ výlučně k jednání, nikoli ke chtění (XIX,578 nn., zejm. 582). Voltaire zastává názor, že v této otázce rozhoduje bezprostřední vědomí, takže tomu, kdo hledá odpověď, se stačí zaposlouchat do vlastního nitra, a navíc dospívá k závěru, že nás vědomí svobody nemůže klamat,

²⁷ Voltaire popíral, že by byl autorem tohoto dopisu; Moland naproti tomu považoval dopis za pravý.

protože jsme Bohem nemohli být stvořeni k tomu, abychom podléhali omylům (*Traité de met.* VII; XXII,216 n.). Voltaire zde nemá na mysli svobodu vůle v metafyzickém smyslu, nýbrž schopnost rozhodnout se pro to, co se nám zdá být nejlepší (srv. XXII,219: „l'homme se détermine à ce qui semble le meilleur“). Jádrem problému svobody vystupuje v otázce, zda člověk má „pouvoir primitif de se déterminer“,²⁸ či nikoli).

d) Kritika náboženství

Rovněž při posuzování náboženství se projevuje primát praxe, charakteristický pro Voltairovo myšlení. Náboženství je podle Voltaira akceptovatelné pouze potud, pokud je ve shodě s morálkou a pokud je stejně obecné jako ona; náboženské představy, které odporují morálce, je tedy třeba odmítnout (*Sermon des Cinquante*, XXIV,439).²⁹ Zkoumá-li se z tohoto hlediska Starý a Nový zákon, nebo pozdější křesťanství, pak se zde nalezne nejen množství neuvěřitelných, ba rozporuplných zpráv, ale i nespočetné množství věcí, které nejsou s morálkou slučitelné. Voltaire zůstal přesvědčen o tom, že pravé náboženství je tajemným hlasem božím, který mluví ke všem lidem (XXIV,438). Tudiž něco, co se vydává za zjevení pouze pro určitou skupinu lidí či pro nějaký národ, nemůže být považováno za skutečné zjevení. Stejně jako angličtí deisté, stavěl Voltaire náboženství ježíšovské (*Dieu et les hommes*, XXVIII,204 nn.) proti pozdějšímu křesťanství, které po propojení raného, v zákraky věřícího, eschatologicky naladěného křesťanství s platonismem a po rozvinutí dogmatických systémů nemá s Ježíšovou naukou již mnoho společného. Rozpad křesťanství na větší množství náboženských systémů s rozdílnými nároky na víru – žádné jiné náboženství nezná tolik rozdílných směrů, které se potírají všemi prostředky (XXVIII,226) – je in-

²⁸ „člověk se rozhoduje podle toho, co se mu zdá nejlepším“ ... „prvotní moc se rozhodovat“. – Pozn. překl.

²⁹ Spis *Sermon des Cinquante* je jedním z Voltairových nejostřejších útoků proti „l'infâme“. Po vydání *Emila* s „Profession de foi“ odhazuje Voltaire svou dosavadní relativní zdrženlivost, snad proto, aby nebyl předstížen ve svém kritickém naladění.

dicií jeho nesprávnosti neboť pravé náboženství (jakožto rozumové náboženství) nemůže být jiné než obecné.

Alternativou ke zjevenému náboženství nebyl ve Voltairových očích v žádném případě *atheismus*, který s rozhodností popíral. Z hlediska morálky se mu ale jevil *atheismus* méně nebezpečný než fanatismus, vyrůstající z víry ve zjevení: „Fanatismus je rozhodně tisíckrát zhoubnější, protože *atheismus* nepodněcuje vražedné vášně, kdežto fanatismus ano; *atheismus* nezabraňuje zločinům, ale fanatismus se jich dopouští.“³⁰ (*Dictionnaire*, čl. „Atheisme“, XVII,474; srv. 457) Rozhodnutí mezi *atheismem* a rozumovou vírou v nejvyšší bytost, která stvořila svět a řídí jej, která odměňuje a trestá, provádí Voltaire opět z praktického hlediska: v zájmu morálky, spravedlnosti a státního řádu je nutné vštípit lidem tuto víru co nejhlouběji (XVII,475).³¹ V této souvislosti zaměštnává Voltaira opakovaně otázka, zda může existovat společnost *atheistů*. Kdyby byla taková společnost složená z filosofů, kteří dbají zákonů z důvodu rozumového nahlédnutí, pak by musela být považována za možnou; v každém jiném případě je k účinnému dodržování řádu potřeba víry v trestajícího Boha (XVII,456). I kdyby existovaly národy bez víry v Boha, nedisponovaly by žádným společenským řádem v užším slova smyslu, a tvořily by svazek *barbarských lidojedů*. Příležitostně zacházel Voltaire tak daleko, že prohlašoval, že vzhledem k slabosti a zkaženosti lidí je lépe následovat pověru než nemít vůbec žádnou víru (*Tr. sur la tolérance*, XXV,100) – ovšem pouze za předpokladu, že lidé neznají čisté (rozumové) náboženství. (Na jiném místě Voltaire rozhodně odmítá tvrzení, že za určitých okolností je třeba lid klamat. Srv. *Sermon des Cinquante*, XXIV,453.)

Voltairovo pojetí funkce rozumové víry ve společenské oblasti je vyjádřeno stručnou formulací ve spisu *Dieu et les hommes* (1769): „Žádná společnost nemůže existovat bez spravedlnosti; hlásejme proto spravedlivého Boha. Zatímco zákon státu trestá známé zločiny, hlásejme Boha, který bude trestat neznámé zločiny. Filosof může být *spinozistou*, když chce – ale státník nechť je *theistou*.“ (XXVIII,243;

³⁰ F. M. Voltaire, *Výbor z díla*, str. 49. – Pozn. překl.

³¹ Podobně *Homélie sur l'athéisme* (1765), XXVI,322, 329; srv. *Enfer*, XVIII,544, kde je zkoumán morální význam představy o peklu.

srv. 132 n.). Ve smyslu této myšlenky mohl Voltaire prohlásit: „Kdyby Bůh neexistoval, museli bychom jej vymyslet.“ (srv. XXIX,10; X,403)

Ortodoxie neustále tvrdila, a v 18. století to tvrdila se zvláštním důrazem, že ateismus je filosofickým myšlením vytvářen či přinejmenším podporován. Voltaire naproti tomu činí za ateismus odpovědné ty, kdo Bohu připisují „nepochopitelné hlouposti“, a nutí tak spoustu lidí k tomu, aby víru v takového Boha odmítali (XVII,476).

S deismem, jak jej Voltaire vždy zastával, se velmi dobře snáší metafyzický *optimismus*, jak jej zastávali Malebranche, Leibniz a Shaftesbury. A skutečně byl Voltaire nejprve nadšený optimistickým postojem, s nímž se poprvé setkal u Shaftesburyho. Ve spisu *Il faut prendre un parti* Voltaire označil Shaftesburyho za toho, kdo optimismus učinil populárním. V *Traité de métaphysique* je patrné působení Shaftesburyho ideje harmonie vesmíru, byť se zde již příležitostně ohlašuje nedůvěra vůči této ideji. Ještě v *Eléments de la philosophie de Newton* (1738) se Voltaire shodoval se Shaftesburym v předpokladu vrozeného smyslu pro spravedlnost.³² Když se ale Voltaire pod dojmem zemětřesení v Lisabonu definitivně odvrátil od optimismu, jenž byl mezitím zpochybněn, směřovala jeho kritika v první řadě proti Leibnizovi,³³ s jehož filosofií nemohl být srozuměn, protože již stál s rozhodností na Newtonově straně. Jeho *Poème sur la desastre de Lisbonne* udělala z geofyzikální události událost morální,³⁴ jež znamenala zlom v dějinách osvícenství, a to právě proto, že je zde zpochybněna víra v dokonalost světového uspořádání a naděje ve stálý pokrok. Proti optimismu se Voltaire později obrátil i v článku *Tout est bien* (Vše je dobré) v *Dictionnaire*, v *Candidovi*, v *Philosophie ignorant* (XXVI,71 n.) a jinde. Odmítnutí optimismu má důležitý praktický důsledek: není-li svět nejlepším ze všech možných světů, musí být považován za takový svět, který lze

³² Srv. Dorothy B. Schlegel, *Shaftesbury and the French Deists*, str. 14 nn.

³³ V *Homélie prononcées à Londres* (1765) je však za původce „smutného systému“ optimismu označen Shaftesbury (XXVI,319).

³⁴ Srv. Th. Besterman, *Voltaire et le désastre de Lisbonne*, str. 2–24.

a je třeba zlepšovat. Odtud plyne ona výzva k činnosti, kterou končí *Candide*: „Il faut cultiver notre jardin!“^{35,36}

e) Filosofie společnosti

U Voltaira lze nalézt dvě pojetí přirozeného práva. Na jedné straně tvrdil stejně jako Locke, že morální a právní vztahy lze nahlédnout, a prohlašoval, že rozhodnutí o dobru a zlu, právu a bezpráví provádí rozum. Podle jeho názoru je toto nahlédnutí na stejné úrovni jako nahlédnutí, že $2 \times 2 = 4$. Tohoto nahlédnutí lze dosáhnout, jakmile je rozum rozvinut do té míry, aby byl schopen provádět soudy dotyčného druhu (srv. *Le philosophie ignorant*, XXVI,85). Na druhé straně rozuměl „přirozeným právem“ souhrn pravidel, která jsou nutná pro existenci společnosti, tak jak ji měl před očima, jako např. normy smluvního a majetkového práva. Podle tohoto pojetí neplatí přirozenoprávní (a morální) normy absolutně, ale je třeba je vztahovat k člověku, konkrétně k podmínkám jeho společenské existence. Jelikož byl přesvědčen o tom, že jediným objektivním hodnotovým měřítkem je obecné blaho, dospěl k závěru, že změny společenských podmínek musí způsobovat změny představ o právu a bezpráví (*Traité de mét.* IX; XXII,226). Proto je na základě lidských pudů a při zohlednění reálných podmínek nutné prokázat, co má konkrétně platit jako správné (XXII,227 n.). V *Metafyzickém pojednání* řekl Voltaire výslovně, že základní zákony společnosti se zakládají na pocitech. Předpokládal ovšem, že se přitom jedná o takové pocity, které dal člověku Bůh. V *Nevědoucím filosofovi* vysvětloval *ideu spravedlnosti* jako rozvinutí rozumu daného Bohem (XXVI,82), zároveň ji ale určil jako vztah mezi jednáním a společenskými cíli, takže za „spravedlivé“ má platit to, co tyto cíle podporuje, nebo je alespoň neruší.³⁷

³⁵ „Pečujme o naši zahrádku!“ – Pozn. překl.

³⁶ K tomuto spisu srv. Ira O. Wade, *Voltaire and Candide. A Study in the Fusion of History, Art, and Philosophy*.

³⁷ Ke společenskému pozadí Voltairovy nauky o rozumovém právu srv. W. P. Wolgin, *Die Gessellschaftstheorie der französischen Aufklärung*, str. 14 nn., kde je rozumové právo popsáno jako prostředek kritiky feudalismu a jeho ideologických základů, zejména práva a morálky.

Kromě hlediska spravedlnosti je třeba společenské poměry vidět také z hlediska rovnosti a svobody.³⁸ Idea rovnosti se týká u Voltaira pouze přirozenosti člověka, nikoli společenských nároků individuí. Ačkoli Voltaire na jedné straně zdůrazňoval, „že jsou si všichni lidé rovni, protože mají tytéž schopnosti, související s jejich přirozeností“ (*Dictionnaire*, čl. „Egalité“, XVIII,473) – zde myslel v prvé řadě na rozum –, měl na druhé straně za to, že „na naší neblahé zeměkouli to není jinak možno, než že pospolitě žijící lidé musí být rozděleni ve dvě třídy“³⁹ (XVIII,475) – totiž na třídu bohatých, kteří poroučejí, a na třídu chudých, kteří slouží. Lidé by si byli fakticky, a ne jen principiálně, rovni pouze tehdy, kdyby měli stejné potřeby a stejné schopnosti k uspokojování těchto potřeb, což zjevně neodpovídá skutečnosti: „Ti, kteří tvrdí, že jsou si všichni lidé rovni, vyslovují tu největší pravdu, pokud tím míní to, že všichni lidé mají stejné právo na svobodu, na majetky na svých statečích, na ochranu ze zákona. Velmi by se ale mylili, kdyby se domnívali, že si lidé musí být rovni také v tom, co vykonávají, neboť takovými nejsou již kvůli svým vlohám.“ (*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, XII,134) Příslušníky nižší vrstvy nelze litovat v každém případě. Většina chudých se v tomto stavu narodila a svou situaci nepociťují, protože jim stálá práce brání reflektovat jejich stav (XVIII,476). Jakmile si ale svou situaci uvědomí, dochází k válkám, které samozřejmě vedou jen k novému útlaku, jak Voltaire prohlašuje v jasně vyostřené narážce proti revoluční ideologii. Kromě toho potřeba vládnout jiným je podle Voltaira přirozená, takže ideál rovnosti lze stěží realizovat; z hlediska existence lidstva je dokonce nutné, aby existoval větší počet využívaných lidí, kteří nemají žádný majetek (XVIII,476), a jsou tudíž odkázáni na to, vydělávat si na živobytí prací. Rovnost je tudíž na jedné straně tou nejpřirozenější, ale na druhé straně tou nejchimérickější věcí na světě (XVIII,477). Na pozadí těchto myšlenek je po-

³⁸ K ideji přirozeného práva: *Dialogues entre A, B, C* (1762); ke svobodě, soukromému vlastnictví a rovnosti před právem: *Pensées sur la administration publique* (1752). Typické je konstatování: „La liberte consiste a ne dependre que des lois.“ (XXIII,526)

³⁹ F. M. Voltaire, *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*, str. 121 – Pozn. překl.

chopitelné, že Voltaire nepomyslel na to, že by byl nositelem osvícenství masám. Tak prohlašuje v článku „Fertilisation“ v *Dictionnaire*: „Pokládám za správné, aby někteří učili děti číst, psát a počítat; ale velká masa, zejména děti lidí pracujících rukama, by měla umět jen obdělávat pole, protože na dvě stě až tři sta chudých stačí jen jeden písař.“ (XIX,111)⁴⁰

Nakonec se Voltaire přihlásil k ideálu politické a světonázorové svobody. Bojoval tudíž proti despotismu, ať už v politické či světonázorové oblasti. Politický despota je zločinec a zároveň je despotie zaslouženým trestem za politické selhání lidu. Nejabsurdnější despotismus je ale despotismus kněží (*Idees républicains* [1761], XXIV,413 n.). Pojetí církve jako státu svého druhu je mylné. Místo abychom mluvili o „občanské a církevní vládě“, museli bychom mluvit o „občanské vládě“ a „církevních nařízeních“ (XXIV,415), přičemž i v této oblasti by měl stát být nejvyšší instancí. Voltaire zde jde ve stopách názorů Hobbesových, který pojímal každou moc nezávislou na státu jako ohrožení státní jednoty, a tedy existence státu. Stejně jako Rousseau spatřuje Voltaire ve vládě tu instanci, která má realizovat vůli všech, i když Rousseauovi v mnoha jednotlivostech odporuje.

Voltaire sice odmítal despotismus, ale neodmítal monarchii, když se orientoval podle přirozeného práva občanů, zejména podle práva na svobodné vyjadřování názorů, a ke světonázorovým a politickým otázkám se stavěl tolerantně. Věřil v možnost plodné spolupráce osvícených duchů a vlastníků politické moci – a to je víra, kterou zastánci radikálního osvícenského křídla, prosazujícího revoluční změny, nesdíleli.

f) Charakter Voltairových historických spisů

Voltairovy práce k dějinám si zaslouží naši pozornost v tom smyslu, že jde o příklady v podstatě kritického typu historiografie.⁴¹ Kon-

⁴⁰ K omezením, jimž Voltaire podroboval program osvícenství pro prosté lidi, srv. M. Naumann, *Einleitung*. Zde také další doklady.

⁴¹ Srv. J. H. Brumfitt, *Voltaire Historian*, kde se Voltairovi upírá filosofie dějin ve vlastním smyslu, protože v jeho pojetí dějin není překonán dualismus „mechanismu“ a „moralismu“.

krétně je třeba zmínit spis *Abrégé d'histoire universelle* (první neautorizované vydání 1753, autentické první vydání 1756 pod titulem *Essai sur l'histoire générale*, od vydání z roku 1769 pod titulem *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*. *Œuvres*, XI–XIII), který Voltaire sice napsal pro madame de Châtelet, ale který psal od samého počátku pro jeho pozdějšího publikování; dále popisy *Siècle de Louis XIV* (*Œuvres*, XIV–XV), *Precis du Siècle de Louis XIV* (*Œuvres*, XV), a spisy *Histoire du Parlement* (*Œuvres*, XV–XVI), *Histoire de Charles XII* a *Histoire de Russie* (*Œuvres*, XVI).

Pro Voltairův způsob pojednání je charakteristické, že zkoumání dochovaných textů se děje z hlediska důvěryhodnosti svědectví, přičemž za důvěryhodná platí zejména osvícenská svědectví. Zprávy jsou tím věrohodnější, čím pravděpodobnější jsou události, o nichž zpravují. Proto je třeba vyřadit ty historické zprávy, jimiž zatížil dochované texty fanatismus či fantasie ve spojení s lehkověrností. Úkol poopravit dochované zprávy, deformované staletými omyly, lze ovšem, jak Voltaire viděl, jen velmi těžce zvládnout (srv. XIII,174). Stejně jako Montesquieu zohledňoval i Voltaire klimatické, politické a náboženské okolnosti: především tyto okolnosti jsou v jeho očích těmi faktory, jejichž pomocí lze pochopit dějiny (XII,178: „c'est la seule maniere d'expliquer l'enigme de ce monde“⁴²). Vzhledem k obecným faktorům musí singulární příčiny, totiž činy několika málo význačných osobností, ustoupit do pozadí. V zájmu takového způsobu pojednávání se Voltaire vždy snažil dávat lidský rozměr historickým osobnostem, které stojí při obvyklém způsobu pojímání dějin v popředí. Na otázku po užitku historického poznání Voltaire odpovídal, že nás dějiny mohou učit, jak se neustále měnily názory a mravy, jak umění sice přispívalo k tomu, aby byli lidé osvíceni, ale jak pověra neustále zatemňovala jejich ducha (XIII,175). Dějiny ale také ukazují, jakou roli sehrávalo násilí ve vývoji národů a států, zejména násilí ve spojení s náboženskými nároky. „Proto je třeba přiznat,“ konstatoval Voltaire souhrnně, „že celá historie je kupou zločinů, bláznovství a pohrom, mezi nimiž lze zahlédnout několik ctností, několik šťastných období“⁴³ (XIII,177)⁴⁴

⁴² „To je jediný způsob, jak vysvětlit záhadu našeho světa.“ – Pozn. překl.

Tím že Voltaire kritickou historiografii nejen požadoval, ale sám poskytl příklady takové historiografie, stal se spolu s Humem, Montesquieuem, Condillakem, Robertsonem a Gibbonem průkopníkem moderní sekularizované historiografie, která v 18. století vystřídala teleologickou dějinnou spekulaci. Tento protiklad se jasně ukazuje, když Voltaire ve spisu *Le pyrrhonisme de l'histoire* (kolem r. 1768) kritizuje Bossuetův spis *Histoire universelle* s poznámkou, že se v podstatě nejedná o universální dějiny, ale o popis dějin pěti národů, mezi nimiž je význačné místo přiznáno židovskému národu jakožto národu zjevení; jde o popis, psaný z hlediska božského zjevení. Výklad dějin ve smyslu dějin spásy má svůj úběžník v zásvětí, zatímco Voltaire připouští pouze imanentní vysvětlování.

Jak napsal Th. Besterman, ve Voltairově myšlení nacházejí svou ozvěnu činy mnoha generací. Protože je Voltaire nejen popsal s největší racionální jasností, ale se o ně také vášnivě zasazoval, byl v pozitivním a negativním ohledu vlivný jako žádný z jeho současníků; v negativním ohledu tím, že hájil metafyzický agnosticismus, morální relativismus a náboženskou indiferentnost; v pozitivním ohledu tím, že se zasazoval o myšlenkovou a politickou svobodu, toleranci a spravedlnost. Pro předracionální mystické zkušenosti a tušení, pro emocionálně zabarvenou intuici neměl Voltaire smysl. To, že kritika ideálu racionality, která jej iritovala u Pascala a o níž se domníval, že ji v zásadě překonal, bude opět provozována v jeho století, v *siècle des lumières*, by byl sotva považoval za myslitelné.

⁴³ F. M. Voltaire, *Výbor z díla*, str. 230. – Pozn. překl.

⁴⁴ Suzanne Gearhartová, *Rationality and the Text. A Study of Voltaire's historiography*, str. 21–43, poznamenala, že Voltaira nezajímaly skutečnosti jako takové, ale propagace pozitivisticko-teleologické ideologie, která se nevztahuje k určitým státům či státním formám, nýbrž k lidstvu. Voltaire, tvrdí Gaerhartová, nedostál vždy standardu racionality, který si sám zvolil.

3. Denis Diderot

a) Život a dílo

Diderot, narozený v roce 1713 v Langres,⁴⁵ byl nejprve žákem jezuitů ve svém rodném městě a poté navštěvoval Collège d'Harcourt v Paříži. Protože mu bylo studium pro obživu, jak si to přála jeho rodina, proti mysli, musel se, aby mohl sledovat své vědecké a filosofické zájmy, s velkou námahou držet nad vodou tím, že dával hodiny, když již nebyl více podporován otcem. Charakteristická je jeho tehdejší odpověď na otázku, čím by se vlastně chtěl stát: „Věren sám sobě, ničím, vůbec ničím. Miluji studium, jsem velmi šťasten, velmi spokojen, nepožaduji ničeho jiného.“ Po dobu deseti let žil nuzně na úrovni existenciálního minima. V okamžiku nejvyšší nouze slavnostně slíbil, že neodmítne pomoc žádnému potřebnému, pokud bude mít jednoho dne možnost pomáhat. Tuto slavnostní přísahu později svědomitě dodržel. Když se v roce 1744 oženil, byl přinucen vydělávat peníze. Protože si jako samouk osvojil dostatečnou znalost angličtiny, pustil se odvážně do překládání různých anglických děl, mimo jiné Shaftesburyho *Inquiry concerning Virtue and Merit*.⁴⁶ Francouz-

⁴⁵ K biografii: *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Diderot, par Mme. de Vandeul, sa fille*, in: *Œuvres complètes*, I, 9–38; a. M. Wilson, *Diderot*, New York – Oxford 1972; O. Fellows, *Diderot*, Boston 1977; K. Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke*, I–II, Leipzig 1866 (repr. Aalen 1964); A. Billy, *Vie de Diderot*, Paris 1943.

⁴⁶ Dále citujeme podle *Œuvres complètes*, vyd. J. Varloot, Paris 1975. Toto vydání není ještě uzavřené; zásady tohoto vydání kritizoval Th. Besterman in: *Studies on Voltaire*, 143, 1975, str. 189–195; a obhajoval J. Varloot in: H. Dieckmann (vyd.), *Diderot und die Aufklärung*, München 1980 (Wolfenbütteler Forschungen 10), str. 25–33. Poslední ukončené vydání *Œuvres* od J. Assézat – M. Tourneux, Paris 1875–1879. Získáním pozůstatosti po Vandeulové skrze Bibliothèque nationale a zpřístupněním leningradských sbírek se stalo nové vydání nezbytností. Velmi praktické studentské vydání (především kvůli svým poznámkám) pořídil P. Vernière v *Classiques Garnier*, Paris 1958 nn. Diderotovy rané spisy vydal J. Th. de Booy in: *Studies on Voltaire*, 119, 1974; 150, 1979. Pod Diderotovým jménem byly v oběhu i spisy jiných autorů, např. Morellyho *Code de la nature*, nebo Mme. d'Arconvilleové *De l'amitié a Des Passions*, Frankfurt a. M. 1770. Diderotovu korespondenci vydal G. Roth (později G. Roth – J. Var-

ské vydání vyšlo v roce 1745 pod titulem *Essai sur le mérite et la vertu*. Kontakt se Shaftesburyho myšlením byl pro Diderotův filosofický vývoj rozhodující: nejprve se obrátil k deismu a později interpretoval ideu universálního řádu, kterou přejal od Shaftesburyho, materialisticky, či přinejmenším spinozovsky.

Své první samostatné literární plány uskutečňoval pod tlakem omezených finančních poměrů. Z původního plánu přeložit do francouzštiny Chambersovu *Cyclopaedia* vznikl nakladatelstvím velmi příznivě přijatý projekt encyklopedie, jemuž měl Diderot věnovat velkou část svého času a svých sil. Aby získal peníze pro pobyt své milenky, která jej utěšovala v bezduchosti jeho manželského svazku, napsal Diderot v roce 1746 údajně během pouhých čtrnácti dní román *Les Bijoux indiscrets*. V témže roce vyšly *Pensées philosophiques*, které odsoudil a spálil pařížský parlament.⁴⁷ V tomto díle pozorujeme velmi jasně vliv Shaftesburyho deismu, přestože zde již zaznívají skeptické pochybnosti vůči deistické koncepci Boha.⁴⁸ V *Lettre sur les aveugles*, který vyšel v roce 1749, vložil do úst slepému anglickému matematikovi Saundersonovi vyznání z pantheismu, které se v tehdejších podmínkách dalo číst velmi snadno jako vyznání z materialismu. Již v roce 1747 vznikla satira *La promenade du sceptique ou Les allées*, v níž jsou zesměšňovány různé světové názory, zejména ale křesťanství. Údajně kvůli tomuto rukopisu, ale ve skutečnosti nejspíše kvůli encyklopedii, která byla tenkrát již samostatným projektem, a nikoli jen rozšířeným překladem Chamber-

loot), *Correspondance*, I–XVI, Paris 1955–1970. K bibliografii: H. Dieckmann – N. L. Torrey, *Diderot*, in: D. C. Cabeen – J. Brody (vyd.), *A Critical Bibliography of French Literature*, IV, Syracuse (N.Y.) 1961; J. Chouillet, *Diderot*, Paris 1977 (s bibliografií). Ke stavu bádání: Jacques et Anne-Marie Chouillet, *Etat actuel des recherches sur Diderot*, in: *Dix-huitième siècle*, 12, 1980, str. 443–470.

⁴⁷ Dodatky k *Pensées* obsahují již modifikace. Doba jejich vzniku je však nejistá. Srv. Y. Belaval, *Sur l'Addition aux Pensées philosophiques*, str. 57 nn., kde se uvažuje o rozmezí let 1746–1762.

⁴⁸ Ve spisu (pravděpodobně v roce 1747; II, 181–195), na jehož ranou dobu vzniku poukazuje, jak se zdá, aprioristická argumentace, je přirozené náboženství, závislé na zjevení, líčeno jako dostatečné; je pravdou, která je obsažena ve všech pozitivních náboženstvích.

sovy *Cyclopaedie* a o jejíž světonázorové pozici se dalo zvažovat, že je stejná jako v *Lettre sur les aveugles*, byl Diderot po domovní prohlídce zatčen a držen tři měsíce v Donjon. V roce 1751 uveřejnil *Lettre sur les sourds et muets* a metodologicko-epistemologické pojednání *Interpretation de la nature*, z něhož lze poznat, jak velmi byl Diderot ovlivněn Fr. Baconem, a kromě toho také Newtonem, Condillakem a d'Alembertem. Tento spis lze považovat za Diderotovu nejfilosofičtější práci. Jiná díla, jako je zejména *Le rêve de d'Alembert* (1769), patří stejně tak k literatuře jako k filosofii. Z Diderotových literárních děl jmenujme *Le fils naturel* (1757), *Le père de famille* (1758), *Le neveu de Rameau* (1761), *Jacques le fataliste a La religieuse*.⁴⁹

Kateřina Veliká se pokusila přilákat Diderota do Ruska. Když musel prodat svou knihovnu, aby zajistil dceři věno, získala carevna jeho knihy, ale dovolila mu je používat a kromě toho z něj udělala dobře placeného knihovníka. Při jedné cestě do Petrohradu se Diderot osobně seznámil s carevnou, s níž vedl během svého pobytu téměř denně hovory. Snášel ale těžce petrohradské klima a na podzim 1774 se vrátil zpátky do Francie. Na začátku roku 1784 se zhoršil jeho zdravotní stav a 30. července téhož roku zemřel; pár měsíců poté, co zemřela jeho dlouholetá přítelkyně, Louise-Henriette Vollandová.

Největší část jeho pracovního úsilí zabrala nepochybně *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, kterou – po předčasném odchodu abého J.-B. de Gua de Malves z redakčního kolegia – vydával až do roku 1757 spolu s d'Alembertem. Poté ji vydával sám – samozřejmě s velkým počtem spolupracovníků – přes velký odpor ze strany státu a církve a přes omezení daná dočasnými zákazy.⁵⁰ V roce 1765 vyšel poslední svazek. Později přibyly ještě svazky s tabulkami, s dodatky a dva přehledové svazky.

⁴⁹ Poprvé vyšlo v M. Grimm, *Correspondance litteraire, philosophique et critique*, v pokračováních 1778–1780 a 1780–1782. Grimm (1723–1807), který se ve věku pětadvaceti let přestěhoval do Paříže, přispěl s *Correspondance*, vycházející každých 14 dní, rozhodující měrou k rozšíření osvícenských myšlenek.

⁵⁰ Srv. J. Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie*.

Mezi spolupracovníky nacházíme Voltaira, Rousseaua, Holbacha, Grimma, Quesnaie, Turgota a mnohé další. Nejdůležitějším předobrazem *Encyklopedie* byl Baylův *Dictionnaire historique et critique*; a naopak *Encyklopedie* se stala předobrazem podobných děl v jiných zemích. Pro své ideologické zaměření se stala důležitým faktorem ve světonázorových sporech doby. Významně ovlivnila myšlení vzdělaného měšťanstva, a to jak v politickém, tak také v ekonomickém ohledu. Legenda vzniklá po revoluci, že Diderot patřil k tajné revoluční skupině spiklenců,⁵¹ je sice historicky mylná, ale obsahuje pravdivé jádro potud, že Diderot svým dílem a zejména *Encyklopedií* přispěl k radikalizaci jistých kruhů. Přestože nelze Diderota považovat za zastávce mechanistického materialismu, otevřel některým současníkům cestu k materialismu, který našel v Holbachovi, Helvetiovi a La Mettrievi zastávce stejně tak radikální, jako metafyziky naivní. Jejich dogmatismus je v příkrém protikladu k Diderotově nedogmatickému a tolerantnímu postoji, který se projevoval například v jeho chování k Rousseauovi. Diderotovo přátelství s Rousseauem se nezhroutilo kvůli nějakým rozdílnostem v názorech na filosofické otázky, ale kvůli Rousseauově chorobné přecitlivělosti. V Diderotově soudu o Rousseauovi se projevuje typický rys jeho charakteru. Poté co pařížský parlament odsoudil v roce 1762 *Emila* a podobná opatření přijali také ženevští radní, byl Diderot dotázán, zda se má pro pravdu nasazovat život. Diderot odpověděl, že vzhledem k tomu, jak lidé pravdu používají, neví, zda existuje taková pravda, která by byla hodna i jen kapky krve. Nasazení života by se prý spíše vyplatilo při překonávání omylů. „Snad bych i obětoval život, kdybych mohl provždy odstranit například ideu Boha z představitosti a paměti lidí.“ (IX,384 n.)

b) Teorie poznání a metodologie

Stejně jako jiní významní zastávci francouzského osvícenství je také Diderot součástí *empiristické tradice*, pocházející od Bacona, Locka a Newtona. To se projevuje nejen tím, že sympatizuje s Condillako-

⁵¹ Srv. Fr. X. Feller, *Dictionnaire historique*, III, čl. „Diderot“. K tomu srv. příspěvek a. M. Wilsonové in: J. Lappas (vyd.), *Essays on Diderot and the Enlightenment*.

vým senzualismem, ale především tím, že odmítá racionalistický apriorismus a požaduje, aby byla posedlost dohady (fureur des conjectures) konstruktérů systémů mírněna prostředky empiristické filosofie (philosophie expérimentale) (IX,45). V protikladu „philosophie rationelle“ a „philosophie expérimentale“ mu jde stále o zdůrazňování nutnosti vztahovat teoretické konstrukce ke zkušenosti. Přesto by bylo mylné, kdybychom chtěli v Diderotovi spatřovat čistého empirika baconovského typu. Ačkoli spis *Interpretation de la nature* navazuje již svým názvem na Bacona, Diderot byl velmi vzdálen onomu induktivismu, jak jej požadovali, ale nepraktikovali Bacon či Newton. Podle jeho názoru nestačí pozorování jako základ poznání skutečnosti. Pozorování musí být doplněno interpretací, tj. vysvětlováním pomocí vhodných teoretických předpokladů. Interpretace přírody začíná tam, kde končí pozorování přírody, a to tak, že formuluje hypotézy o souvislostech, které jdou nad to, co je dané, a nakonec tvoří hypotézy o podstatě přírodního řádu (IX,88). V tomto smyslu rozlišuje Diderot mezi „pozorováním“ a „zkušeností“, přičemž zkušenost vzniká společným působením pozorování a uvažování (IX,33). Abychom dospěli ke zkušenosti v přísném smyslu, je třeba přejít od pozorování („sens“) k reflexi a od reflexe se vrátit k pozorování, tj. neustále vycházet ze sebe sama a opět se k sobě vracet. K tomu prvnímu nás nutí instinkt, to druhé je funkcí rozumu (IX,34). Přesněji je třeba rozlišovat tři aspekty interpretace přírody: shromažďování skutečností pozorováním, vytváření souvislostí mezi skutečnostmi reflexí, resp. rozumem, a verifikaci těchto souvislostí zkušeností (IX,39). Ačkoli Diderot stále mluví o verifikaci teorií (Diderot říká: „systèmes“), zdá se, že měl na mysli přezkoumávání v širším smyslu, který zahrnuje pokusy o vyvrácení. Tak doporučoval provádět zkoušku opakem takovým způsobem, aby se vzaly v potaz už dříve učiněné opačné zkušenosti (IX,71). Jiný prostředek, jak provést zkoušku teorie, spočívá podle Diderota v tom, že jsou odvozeny pokud možno všechny její důsledky (IX,77: „la pousser aussi loin qu'elle peut aller“). V této souvislosti používá výraz „ébranler une hypothese“ (otřást hypotézou) (tamt.), který, jak se zdá, odkazuje k falsifikacionismu. Diderot jasně viděl, že shodu mezi důsledky hypotézy a skutečnostmi nelze pojímat jako verifikaci této hypotézy.

Nevede-li k cíli samotné trpělivé pozorování, jak Diderot viděl, a je-li spíše třeba spojení pozorovaných dat, abychom dospěli k vysvětlení, pak se lze ptát, jak dochází ke spojování skutečností (IX,35). Diderotova odpověď jde ve směru protikladném induktivistickému pojetí: souvislosti uhodneme, resp. vytušíme (Diderot mluví o „divination“, srv. IX,50), přičemž badatel je veden určitým druhem instinktu (IX,48). Diderotovo hodnotí nízko pouhý popis skutečnosti: „Jeden z nich [badatelů] stráví celý život pozorováním hmyzu a neobjeví nic nového. Jiný na něj zběžně pohlédne a spatří polypa nebo hermafroditní mšici.“⁵² (IX,70; nářážka na Bonnetovy úvahy o partenogenezi mšic a regeneraci polypů)

Věda má za úkol podrobovat přírodu lidským cílům, či Diderotovými slovy: překonávat odpor přírody (IX,28). „Kdyby byli lidé moudří, oddali by se konečně zkoumáním vztahujícím se k jejich blahobytu“⁵³ (IX,98), tj. nenamáhal by se řešením spekulativních problémů, říká Diderot na závěr pojednání. Diderotovi ovšem nejde o užitek plynoucí z vědy, jež má na mysli dav a s nímž se filosofie doporučuje obecnému lidu, který neví, „že to, co osvětluje filosofa, a to, co slouží jemu, jsou dvě velice různé věci“⁵⁴ (IX,41). Prohlašuje-li Diderot, že rozvoj věd končí tam, kde vědy přestávají být užitečné (IX,33), nesmíme myslet na bezprostřední užitek v úzkém slova smyslu. Pokrok věd hodnotí Diderot pozitivně bez ohledu na kritérium bezprostřední aplikovatelnosti a doporučuje otevřenost vědeckých výzkumů a pokud možno co nejjobecnější diskusi o jejich výsledcích jakožto prostředek k urychlení tohoto pokroku. Do vědecké diskuse je třeba zapojovat nejen učence, ale také interesované laiky (IX,69: „Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes“⁵⁵). Máme usilovat o co nejjasnější formulace podstatných myšlenkových postupů, protože pak je usnadněno jejich přijetí či jejich kriti-

⁵² D. Diderot, *Výbor z díla*, str. 66. – Pozn. překl.

⁵³ Tamt., str. 106. – Pozn. překl.

⁵⁴ Tamt., str. 67. – Pozn. překl.

⁵⁵ „Chceme-li, aby filosofové postupovali kupředu, přibližme lid bodu, k němuž dospěli filosofové.“ Tamt., str. 86. – Pozn. překl.

ka, a získává se tak čas pro další bádání. Příležitostně se Diderot zabývá vhodností hypotéz k urychlování vědeckého pokroku, a to dokonce jako kritériem volby konkurujících si předpokladů. Zda máme pokládat za pravdivou či nepravdivou např. hypotézu, že se všechny druhy živočichů vyvinuly z jednoho jediného prototypu, můžeme nechat otevřené; v každém případě ji musíme akceptovat jako hypotézu, která je podstatná pro pokrok empirické filosofie (IX,37). Doporučuje se tím, že je vhodná k vysvětlení jak shod, tak také rozdílů v organizaci druhů.

Při interpretaci přírody nepřicházejí v úvahu všechny druhy hypotéz. Podle Diderota je třeba vyloučit kromě čistě spekulativních, tj. empiricky neověřitelných a prakticky absolutně irelevantních hypotéz také takové hypotézy, které obsahují pojem konečných (finálních) příčin. Diderot vychází z toho, že teleologická výkladová schémata jsou antropomorfní, tj. že při pokusu o teleologické vysvětlení přírody promítáme do skutečnosti struktury jednání: „C'est substituer la conjecture de l'homme a l'ouvrage de Dieu“⁵⁶ (IX,89), jak Diderot prohlašuje ve zjevné návaznosti na Spinozu. Ačkoli Diderot, jak jsme řekli, připouštěl, že od premis vědeckých vysvětlení nelze požadovat pravdu v absolutním smyslu, považoval předpoklad přírodní účelnosti zjevně za absolutně mylný, a tedy za vědecky nepoužitelný (IX,89: „contraire à la véritable science“⁵⁷). Důvodem, proč lze ve vědě klást jen otázky typu *jak* ve vztahu k procesům, a nikoli otázky typu, *k čemu* tyto procesy jsou, je to, že pouze otázky prvního typu se týkají objektivních souvislostí, zatímco otázky druhého typu se zabývají pouze fantomy obrazotvornosti (IX,90). Nedostatek reálného obsahu diskredituje v Diderotových očích rovněž čistou matematiku, která se jako hra svého druhu zabývá jen ideálními předměty (IX,29). Na rozdíl od přírodovědy je podle Diderota čistá matematika jen podřadným oborem. S nějakými významnými pokroky nelze v této oblasti podle Diderotova názoru ani počítat. Je

⁵⁶ „Znamená, že dílo boží zaměňujeme za lidskou domněnku.“ Tamt., str. 100. – Pozn. překl.

⁵⁷ „Jak protikladné je hledání účelů opravdové vědě...“ Tamt. – Pozn. překl.

zarážející, jak málo – bez ohledu na své znalosti dobové matematiky – dokázal Diderot rozpoznat situaci v této vědě.

Tak jako přesné zkoumání spisu o *Interpretaci přírody* ukazuje, že se Diderot v důležitých bodech odchyľuje od Bacona, tak nám pozorná četba dopisů o slepých a hluchoněmých umožňuje poznat, že Diderot nebyl žádným senzualistou Condillakova typu. Na jedné straně zdůrazňoval závislost myšlení na smyslovém vybavení a konstatoval vliv toho, jak vnímáme, také na naše metafyzické a morální koncepce (IV,26 nn.);⁵⁸ zejména ukázal, že metafyzika a morálka lidí slepých od narození je jiného druhu než lidí vidoucích. Na druhé straně odmítal primitivní empirismus, podle něhož mají k rekonstrukci zkušenosti postačovat výpovědi o počítčích.

V důsledku závislosti zkušenosti na smyslovém vybavení jednotlivců lze předpokládat, že lidé slepí od narození nemohou nejprve vidoucímu uvěřit spoustu věcí (IV,28), ba podle Diderota lze dokonce zvažovat, že pět lidí, z nichž každý by disponoval pouze jedním smyslovým orgánem, aniž by měli jeden smyslový orgán společný, by se vzájemně považovalo za blázny (IV,140). Přesto nešel Diderot tak daleko jako Condillac, který zastával důsledný senzualistický redukcionismus. Sledoval sice Condillaka krok za krokem, když se, vycházejze ze smyslových dat, snažil rekonstruovat rozvoj pojmu (IV,135), ale provedl také důležitá omezení senzualismu, tak například když zdůrazňoval: „Nestačí, že objekty nás podněcují dráždním; kromě toho je třeba, abychom svou pozornost zaměřovali na dojmy, které objekty vyvolávají.“ (IV,61)⁵⁹ Diderot to ozřejmuje zkoumáním Molyneuxova problému: na rozdíl od Molyneuxa a Locka byl Diderot přesvědčen o tom, že operovaný slepec od narození by byl schopen rozlišovat objekty, jejichž taktilní rozdíly zná, také opticky, jakmile by skutečně viděl – což by asi nenastalo hned po

⁵⁸ Srv. IV,26: „... je n'ai jamais douté l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et sur notre morale...“ (Nikdy jsem nepochyboval o tom, že má stav našich orgánů a smyslů velký vliv na naši metafyziku a morálku.)

⁵⁹ V *Réflexions sur la livre de l'Esprit...* (IX,303 nn.) akceptuje Diderot převádění všech funkcí vědomí na počítky, ale kritizuje nedostatky Helvetiovy strnulé systematiky, která potlačuje myšlenkovou spontaneitu.

operaci. Zcela jistě by v prvním okamžiku disponoval pouze rozmanitostí zmatených počitků, které by mohly být uspořádány teprve reflexí, resp. zkušeností, ale to je možné i jen optickými prostředky. Pro pořadí počitků je, jak se Diderot domníval spolu s Condillakem, podstatná řeč. Na rozdíl od Condillaka pojal ale Diderot řeč natolik široce, že pod tento pojem spadají libovolné znakové systémy. Jestliže Condillac tvrdil, že člověk němý od narození není schopen vynášet soudy, pak Diderot viděl, že zohlednění mluvené řeči nestačí; také gesta mohou být například řečí svého druhu, pomocí níž jsou strukturovány smyslové dojmy. Tyto úvahy, které Diderot rozvíjí v *Lettre sur les sourds et muets*, vycházejí z úzké otázky gramatické inverze, směřují k uznání výkladového rámce, díky němuž je teprve možná zkušenost v přísném slova smyslu, tj. zkušenost strukturovaná pojmy a soudy. U tohoto rámce se zcela jistě nejedná o apriori v idealistickém smyslu, ale o to, co Diderot nazývá konstituci organismu – v prvé řadě zjevně o konstituci centrální nervové soustavy. K rekonstrukci rozvinuté zkušenosti ale v každém případě nestačí zohlednění množiny smyslových dat, protože ta je spolupodmíněna také strukturou centrální nervové soustavy.

Tomuto epistemologickému (či epistemicko-psychologickému) chápání odpovídá na úrovni teorie vědy rozlišení mezi shromažďováním a spojováním fakt (IX,42: „Recueillir et lier les faits“⁶⁰) jakožto komplementárních aspektů touhy po poznání. Tak jako byl Diderot přesvědčen o tom, že konstrukce souvislostí bez faktického obsahu je neplodná, tak byl také přesvědčen o tom, že pouhé shromažďování faktů bez jejich řádu je nedostatečné. *Moment řádu* nelze ale zjevně redukovat na množinu izolovaných dat. A už vůbec se taková redukce nemůže zdařit u ideje celku, která představuje poslední rámec každého zvláštního řádu. Tato idea je nejvyšším předpokladem každé filosofie: „sans idée de tout, plus de philosophie“⁶¹ (IX,35).

⁶⁰ „Hromadění a spojování faktů.“ D. Diderot, *Výbor z díla*, str. 68. – Pozn. překl.

⁶¹ „A bez ideje celku je filosofie v koncích.“ Tamt., str. 64. – Pozn. překl.

c) *Idea přírodního řádu*

Diderotova *filosofie přírody* je zvláštní syntézou hylozoistického materialismu, spinozismu, nauky o monádách a dobové přírodovědy. Diderot se zabýval fyzikou, fyziologií, embryologií a psychologií a byl ovlivněn Maupertuisem, Tolandem (zejména jeho *Dopisy Sere-ně*), Buffonem, jemuž vděčil za teorii epigenese, a tedy za odmítnutí preformační teorie, a jinými soudobými vědci. Proti pojetí matérie jako množiny nehybných hmotných bodů, na které působí pouze vnější síly, Diderot namítal, že zde jde o nedovolené hypostazování geometrických představ, tedy abstraktních pojmů. Podle jeho názoru ve skutečnosti neexistuje naprosto nehybná hmota, vše je aktivní, ať už ve smyslu kinetické, či ve smyslu potencionální energie. Součet kinetické a potencionální energie je konstantní, i když se její jednotlivé formy mění. Molekuly jsou aktivní, jsou věčnou a nevyčerpatelnou silou. Proto není třeba se ptát po první příčině pohybu: „Předpoklad, že nějaké jsoucno existuje vně hmotného světa, je nemožný.“⁶² (*Principes philosophiques sur la matiere et le mouvement*, 1770)

Ideu jednoty nelze ovšem redukovat na jednotu ve fyzikálním smyslu: v realitě je život, smyslovost, myšlení. Koncepce jednoty, kterou se Diderot nechal vést, vyžadovala monistický výklad všech forem jevení přírody. Toto je vlastním tématem spisku *Entretien entre d'Alembert et Diderot* z roku 1769.⁶³ Tak jako by byla nepochopitelná skutečnost pohybu, kdybychom matérii pojímali jako souhrn absolutně nehybných molekul, tak by také zůstala záhadou skutečnost pociťování, kdybychom matérii jako takové nepřipisovali citlivost. Pouze tehdy, je-li vědomí vztaženo k funkcím organismu, lze vyřešit psychofyzický problém; pouze tehdy, je-li souzení, usuzování atd. převáděno v senzualistickém smyslu na počítky, lze pochopit lidské vědomí jako jednotu; pouze tehdy, pojímáme-li nyní existující druhy živočichů jako výsledek evoluce, smí být organická příroda

⁶² Tamt., str. 113. – Pozn. překl.

⁶³ K „D'Alembertovu snu“, do něhož jsou přejata témata *Entretien*, srv. H. Dieckmann, G. Max, A. Vartanian aj., in: *Diderot Studies*, 17, 1973, dále stanovisko Y. Belavalovo, *Trois lectures du Rêve de d'Alembert*, str. 15–32; srv. též, *L'horizon materialiste du „Rêve de d'Alembert“*, str. 113–122, kde se autor zabývá duchovnědějinnými předpoklady Diderotova materialismu.

pokládána za jednotu. Dualismus naproti tomu vyžaduje, abychom se spokojili s mystériem a přijímali rozpory. Odvolávání se na Boha neplatí pro Diderota jako cesta k překonání mystéria: „Bůh“ je – jakožto jméno pro transcendentní bytost – nesmyslným slovem (un mot vide de sens, inintelligible [nic neříkajícím, nepochopitelným slovem]).⁶⁴

Přestože Diderot přejal senzualistický program a snažil se vykládat asociaci, paměť a úsudek čistě mechanisticky, odmítl Helvetiův příkrý přechod od počítka k soudu: „Jsem člověk, potřebuji příčiny, které jsou člověku vlastní.“⁶⁵ V *Entretien* zdůraznil rozdíl mezi mechanickým nástrojem (např. klavírem) a člověkem, přičemž u člověka mluvil o jednotě nástroje a hudebníka, a odmítl tím představu subjektu odlišného od organismu. Jsme, jak říkal, nástroje nadané pocitovostí a pamětí. Přestože odmítal „galimatyáš metafyziky“, je jeho pojetí veskrze metafyzické, především kvůli roli, kterou v něm hraje idea jednoty. Již v souvislosti s epistemologickými úvahami spisu *Interpretace přírody* poukázal Diderot na to, že idea celku je předpokladem pro to, aby pro nás vůbec existovaly skutečnosti, protože skutečností nemůže být nic, co nesouvisí s něčím jiným a co vposledku nepatří do obecné souvislosti skutečnosti, resp. co není článkem ve všeobjímajícím řetězci (chaîne générale), v rámci něhož vládne kontinuita všech článků. Taková obecná souvislost ale předpokládá ideu celku, bez níž by neexistovalo žádné poznání, a tedy ani žádná filosofie.

Racionalismus podle Diderota sice rozpoznal význam ideje řádu, ale soustředil se jednostranně na uspořádávání a kromě toho zanedbával vyhledávání nových skutečností (IX,41 n.). V tomto ohledu má empirismus (la philosophie expérimentale) převahu nad racionalismem (IX,43 n.). Idea celku vyžaduje podle Diderota obsahové vy-

⁶⁴ Pozitivní hodnocení ateismu se projevuje již ve spisu *La promenade du sceptique ou Les allées* (1747). Teleologický důkaz boží existence je zpochybněn (II,131) a je naznačeno, že ducha lze pochopit jako výraz materiálních procesů (II,123). Dopis Voltairovi z 11. 6. 1749 (*Correspondance*, vyd. Roth – Varloot, I,77) ukazuje, že materialistickou pozici bral Diderot vážně, ale jeho pozice byla tehdy ještě deistická (srv. II,117, 136 n.).

⁶⁵ D. Diderot, *Œuvres*, vyd. J. Assézat – M. Tournoux, II, str. 300 n.

plnění přijetím jednotného principu, jednotné substance celku skutečnosti: „Ve všehomíru, v člověku, v živočichovi bude pak jen jedna jediná substance. Kolovrátek je ze dřeva, člověk z masa a kostí. Pěnkava je z masa a kostí, hudebník z masa a kostí, jež jsou jinak organizovány, ale obojí má stejný původ, stejné utváření, stejné funkce a stejný konec.“⁶⁶ (*Entretien*). Substance je *matérie schopná pocítování*.⁶⁷ Stejně jako Maupertuis (který pod pseudonymem „Baumann“ v roce 1751 v práci vydávající se za *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate* rozvinul hylozoistickou filosofii přírody) se Diderot domníval, že v každé molekule matérie sice není třeba předpokládat pud, paměť a inteligenci, jak tvrdil Maupertuis, ale nicméně temnou citlivost; ba Diderot dokonce ve světě viděl komplexního, oduševnělého a v jistém smyslu božského živočicha (IX,82). Tento krok, který jde nad jeho stanovisko ve směru ke spinozismu, ovšem Maupertuis ve své odpovědi z roku 1756 odmítl.⁶⁸ Diderot považoval svou extrapolaci za oprávněnou z toho důvodu, že Maupertuis sice mohl vysvětlit vznik různých druhů ži-

⁶⁶ D. Diderot, *Výbor z díla*, str. 125. – Pozn. překl.

⁶⁷ Podobné názory se nacházejí u různých Diderotových současníků. Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698–1759), významný přírodovědec ovlivněný Newtonem a prezident Berlínské akademie, zastával hylozoistické pojetí matérie. George Louis Leclerc, Comte de Buffon (1707–1788), přijímal bez ohledu na své výslovné odmítání metafyziky organické molekuly, z nichž se mají tvořit organismy podle mechanických zákonů. R. J. Boscovich (Boškovič) (1711–1778), profesor v Římě a Pavii, určoval podstatu atomů jako sílu, resp. jako přitažlivost a odpudivost v závislosti na jejich vzájemné vzdálenosti. Jean Baptiste Rene Robinet (1735–1820) zastával v práci *De la nature* (I–IV, 1761–1766) vitalistické pojetí přírody, podle nějž je matérie ještě i ve svých posledních částicích živá a schopná pocítování. Proto jej i přes paralelizaci psychických fenoménů a procesů v nervových vláknech („psychologie vláken“) nelze pokládat za materialistu v tehdy běžném smyslu.

⁶⁸ Srv. P. Vernière ve svém vydání Diderotových *Œuvres philosophiques*, str. 229 n.; k Diderotovu vztahu ke Maupertiovi, Spinozovi, Leibnizovi, La Mettrievi aj. srv. M. W. Wartofsky, *Diderot and the Development of Materialistic Monism*, str. 279–329. Diderotovu materializaci leibnizovské monády představuje Wartofsky jako překonání mechanistického materialismu.

vočíchů, ale musel nechat otevřený problém vzniku kvalit vědomí. Nechceme-li se uchýlovat k transcendentní příčině vědomí, musíme podle Diderota uznat důsledky, které odvodil (IX,83 n.). Usuzovat z řádu přírody na jeho původce, což Diderot pokládal za legitimní ještě v *Pensées philosophiques* (II,24 n.), se nyní ukazuje nejen jako zbytečné, nýbrž také jako nemožné; navíc pozdní Diderot zavrhuje myšlenku teleologie přírody. V tomto smyslu klade rétorickou otázku: „Za koho se považujeme, pokoušíme-li se vyložit cíle přírody?“⁶⁹ (IX,89) Teleologický způsob myšlení je mylný, protože se zakládá na projektování lidských hledisek do skutečnosti. Smysluplně se můžeme ptát jen po tom, jak věci jsou, nikoli k čemu jsou, protože objektivní odpověď je možná jen v prvním případě (IX,90). Přesto se Diderot neosvobodil od představy účelného působení přírody zcela.

Za ideu celku jakožto uspořádaného souhrnu skutečnosti vděčil Diderot zjevně tomu, že se dříve zabýval Shaftesburym. Díky způsobu, jak tuto ideu obsahově vykládal, se jeví závislý na Spinozovi, přičemž Tolandovy *Dopisy Sereně* pravděpodobně způsobily jeho obrat k novospinozismu. Je nepochybné, že Diderot svými spekulativními schopnostmi nestačil na Spinozu, neboť si nebyl jasně vědom apriorního charakteru ideje jednoty. To lze vysvětlit jeho závislostí na empirismu, zejména dojmem, který na něj učinil Bacon. Ve smyslu „experimentální filosofie“ se Diderot domníval, že ideu jednoty získal zobecněním tak, že vyšel ze zvláštních jednot, které představují určité obory skutečnosti díky jednotným teoriím. Tím se mýl s jejich výkladem ve smyslu apriorismu, k němuž dospěl již Spinoza.

d) Základní myšlenky estetiky

Jako autor románů a divadelních her se Diderot nutně zabýval také estetickými otázkami,⁷⁰ na něž hledal odpověď způsobem, který předznamenal Shaftesbury. V prvé řadě lze poukázat na zkoumání *De la poésie dramatique. A Monsieur Grimm* (1758) a na dialog *Paradoxe sur le comédien* (1830, posmrtně). Kromě toho se Diderot

⁶⁹ D. Diderot, *Výbor z díla*, str. 100. – Pozn. překl.

⁷⁰ K Diderotově estetice srv. Y. Belaval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*; G. L. Crocker, *Two Diderot Studies: Ethics and Aesthetics*.

stal také znalcem výtvarných umění, který v *Salons* (1759 nn.) stanovoval měřítko literárního žánru umělecké kritiky. Tím, že ve všech uměních prohlašoval přirozenost za *normu krásna*, distancoval se od klasicistické estetiky, zejména od klasicistického dramatického kánonu. Stoupencům klasické francouzské tragédie vyčítal nepřirozenost a káral jejich výlučné zaměření na velkou tragédii a komedii, neboť zanedbávali nejpřirozenější dramatický rod, genre sérieux. Tento rod zahrnuje jako své druhy vážnou komedii (comédie sérieuse) a měšťanskou truchlohru (tragédie domestique), které vylučují použití vázané mluvy. Zatímco komedie (comédie gaie) má za své téma to, co je směšné a hříšné, zabývá se vážná komedie povinnostmi a ctnostmi. Měšťanská truchlohra nepředstavuje na rozdíl od velké tragédie neštěstí velkých tohoto světa ani politické katastrofy, nýbrž neštěstí v omezeném měšťanském životě. Diderot se domníval, že existující mezery zaplnil, když díly *Fils naturel* (1757) a *Père de famille* (1758) vytvořil příklady chybějících dramatických druhů. Nicméně za první měšťanskou truchlohru je pokládána hra G. Lillose *The London Merchant* (1731), kterou byl ovlivněn i Lessing ve své hře *Miss Sara Sampson* (1755).⁷¹ Hledisko přirozenosti určuje i Diderotovo *pojetí génia*⁷² jakožto předracionální psychické mohutnosti. „U geniálních lidí – básníků, filosofů, malířů, hudebníků – existuje jistá duševní vlastnost zvláštního druhu, jež je tajemná a ne-definovatelná a bez níž nevznikne nic mimořádně velkého a krásného.“⁷³ Není to ani obrazotvornost, ani duch, ani živost a nadšení, ani citlivost, a ani vkus. Génieus je spíše zvláštním útvarem hlavy a vnitřností, o němž nemáme vůbec žádný pojem, ve spojení s duchem po-

⁷¹ V Diderotově kritice klasicismu našel Lessing potvrzení svých vlastních intencí. Lessing uveřejnil esej *Das Theater des Herrn Diderot*, aby pomohl Diderotovým myšlenkám vstoupit ve známost i v Německu. O Diderotově vlivu na německé drama a vyrovnávání se s jeho idejemi srv. R. Mortier, *Diderot in Deutschland. 1750–1850*, str. 41 nn.

⁷² Diderotovi často připisovaný článek „Genie“ v *Encyklopedii* (VII,1757) byl podle P. Verniera (vyd.), D. Diderot, *Œuvres esthétiques*, Úvod, str. 6, napsán Saint-Lambertem, ale byl pravděpodobně Diderotem inspirován a přepracován.

⁷³ D. Diderot, *Sur le génie*, str. 19.

zorujícím s velkou lehkostí, který nenazírá, ale jednoduše vidí. Génius není odkázán na pravidla, nýbrž následuje instiktivně své daemonion; ve svém tvůrčím působení je v jistém smyslu božský.⁷⁴

Diderot se domníval, že dovede zodpovědět i otázku po *podstatě krásna*. V článku „Beau“ v *Encyklopedii* (II, 1752) zformuloval v návaznosti na historický přehled dřívějších pokusů tuto definici krásna: „Nazývám ... krásným beze vztahu ke mně vše, co obsahuje něco, co v mém rozumu dokáže vzbudit ideu vztahů (rapports), a krásným ve vztahu ke mně to, co tuto ideu probouzí.“⁷⁵ Vztahy, o nichž se zde mluví, nelze určit kvantitativně, nicméně jsou pojímány rozumem a ne pocitem. Vždy podle toho, v jaké oblasti jsou zmiňované vztahy pojímány, se mluví o mravním, hudebním, básnickém krásnu, o krásnu mechanických útvarů či o kráse nápodoby. Vztahy předpokládají rozmanitost, která je uchopována jako jednotná. Čím větší je rozmanitost zvláštního a čím dokonalejší je jednota, tím větší je stupeň krásna. Ve spisu *Pensées détachées sur la peinture* Diderot píše: „Nic není krásné bez jednoty a není jednoty bez podřízení. Zdá se, že je to rozporuplné, ale není.“ „Jednota celku vzniká podřízením se částí a z tohoto podřízení vyrůstá harmonie, která předpokládá rozmanitost.“ Tedy také v oboru estetiky hraje ústřední roli idea jednoty, resp. řádu, na kterou jsme již poukazovali. Diderot ale výslovně odmítl uznat, že je tato idea nezávislá na zkušenosti. Ideje vztahu, řádu, souvislosti, symetrie jsou podle jeho názoru empirické, tj. vznikají abstrakcí z počitků.

Diderot své pojetí krásna rozvinul ve zjevné závislosti na Shaftesburym, od něhož se ale odlišuje empirickou interpretací ideje harmonie. Této interpretaci odpovídá jeho požadavek na přirozenost umění. Význam tohoto požadavku byl ale zprvu negativní potud, nakolik pomáhal destruovat klasicistickou estetiku s jejím ká-

⁷⁴ Srv. H. Wolf, *Versuch einer Geschichte in der deutschen Ästhetik des 18. Jhs.*, str. 63 nn.

⁷⁵ R. Mortier, *Diderot in Deutschland. 1750–1850*, str. 261, o této definici pravil, že ji lze aplikovat na „krásnu“ teorémů nebo filosofických či vědeckých systémů, ale stěžl na krásnu obrazů či básní; Diderotovo úsilí o objektivní založení krásna v přírodě zdůraznil G. Sauerwald, *Die Aporie der Diderotschen Ästhetik (1745–1781)*, str. 13 nn.

nonem pravidelnosti, ale nedostačoval k tomu, aby vytvořil samostatnou realistickou estetiku. Vykládá-li Diderot vztahy konstituující krásno bez ohledu na jejich závislost na rozumu, která je jim jako všem komplexním idejím (v Lockově smyslu) vlastní, jakožto odrazy přirozených vztahů, nepřichází se zdůvodněnou tezí, nýbrž pouze s postulátem.⁷⁶ Diderot nepopíral variabilitu soudů vkusu, nicméně zdůrazňoval s nimi spojený nárok na obecnost, aniž by jej však dokázal obhájit. Zdá se, že postulované objektivitě krásna musí odpovídat požadavek na umění, aby zobrazovalo či napodobovalo skutečnost pokud možno věrně. Tento důsledek Diderot však neodvodil, protože chápal, že ideál přírody, jehož se má umění podle jeho názoru držet, je podmíněn přirozeností subjektu a jeho dějinnými faktory.⁷⁷

Svou plnou působnost nemohl Diderot rozvinout hned, pravděpodobně proto, že byl pro své současníky příliš moderní.⁷⁸ Ve Francii byl zprvu odmítán nejen konzervativními kruhy, ale i příslušníky reformistického osvícenského křídla, pro něž byla obzvláště zářející materialistická tendence jeho myšlení. Bezprostředně po jeho smrti se veřejnost chovala rezervovaně, tu a tam se v tisku vyskytly nenávislné reakce.⁷⁹ Rovněž během revoluce nebyl Diderot příliš oceněn. Revolucionáři usuzovali z vyjádření v *Encyklopedii* na jeho politické postoje a netušili, jak byl nucen takticky se přizpůsobovat a jak kriticky se později k monarchii stavěl.⁸⁰ Za Napoleona a obzvláště

⁷⁶ G. Sauerwald, *Die Aporie der Diderotschen Ästhetik*, str. 45, ukazuje, že Diderotovo pojetí ideje krásna jakožto odrazu objektivních souvislostí překračuje Lockovu teorii poznání, v níž komplexní ideje nemají charakter odrazu.

⁷⁷ Tamt., str. 149 n.; k Diderotově estetice srv. X. Baumeister, *Zum Verständnis des Art. „Beau“*, str. 87–97.

⁷⁸ K Diderotově modernosti, zakládající se na pružnosti, spontaneitě, tendenci k heuristice a paradoxnosti, mnohosti různých vloh, srv. R. Mortier, *Diderot in Deutschland. 1750–1850*, předmluva k něm. vyd.

⁷⁹ Srv. a. M. Wilson, in: J. Lappas (vyd.), *Essays on Diderot and the Enlightenment*.

⁸⁰ Politická filosofie hrále u Diderota podřízenou roli, ale nechyběla zcela. Srv. R. Wokler, *The Influence of Diderot on the Political Theory of Rousseau*, str. 55–111. Diderot zprostředkoval Rousseauovi pojem „volonté gé-

v období restaurace byla Diderotova filosofie většinou odmítána. Po roce 1830 začal být více uznáván, nejprve především jako stylist. V Anglii byl posuzován podobně jako ve Francii, naproti v Německu bylo jeho myšlení přijímáno převážně pozitivně. Stačí poukázat na Lessingův vztah k Diderotovi a jejich plodné vzájemné ovlivňování, dále na Herdera, Goetha, Schillera a Fr. Schelgela. Goethe, jenž přeložil *Rameuova synovce*, v *Dichtung und Wahrheit* napsal: „Diderot byl s námi velmi blízce spřízněn; stejně jako je ve všem pravým Němcem, za což jej Francouzi kárají.“⁸¹ Obzvláště zajímavou se Diderotova filosofie stala pro zastánce historického materialismu, kteří se domnívali, že v ní mohou rozpoznat předstupeň své formy materialismu.⁸² V současnosti lze konstatovat rozkvět bádání o Diderotovi, který se projevuje množstvím publikací. Důvod tohoto neobvykle intenzivního zájmu lze hledat v okolnosti, že Diderotovo myšlení na rozdíl od myšlení většiny osvícenců prozrazuje vývoj, který nebyl rozvojem původního východiska, nýbrž vedl k radikálním předělům. Diderot začal jako theista a přes deistickou pozici dospěl k ateismu; vyšel z idealistické metafyziky a skončil u panpsychického materialismu; nejprve se přihlásil k idealistické etice, aby později přešel k naturalistickému pojetí v rámci deterministických předpokladů, zakládající se na psychologii, které je význačné předpokladem primátu touhy jednotlivce po štěstí. V důsledku této diskontinuity musel Diderot neustále bojovat s tím, co dříve hájil, a činil tak vždy s nejzazší rozhodností a radikalitou (s tou výjimkou, kdy se, jako v různých člancích v *Encyklopedii*, cítil nucen k taktic-

nérale“, který byl ale používán již Malebranchem, Montesquieum a věčně Hobbesem, Suarezem a Pufendorfem. U Diderota to ale není specificky politický pojem. Diderotův článek „Droit naturel“ není originální. Zde se nachází formulace: „C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où ou il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant...“ (Člověk se musí obrátit k obecné vůli, aby věděl, do jaké míry je člověkem, občanem, poddaným, otcem, dítětem...) (*Encycl.* V,116a).

⁸¹ *Goethes Werke, Hamburger Ausgabe*, IX,487. K působení na německou literaturu srv. R. Mortier, *Diderot in Deutschland. 1750–1850*, kde se zkoumá reakce na encyklopedisty, pedagogy, autory próz a estetiky.

⁸² Srv. A. Miller, *The Annexation of a „philosophe“*; H. Lefèbvre, *Diderot*.

kým ohledům). Kromě genetického hlediska hraje při vyrovnání se s Diderotovou filosofií roli také dějinné hledisko. Je ovšem třeba konstatovat, že nám tato filosofie jako taková, tj. nikoli jako historický fenomén, neříká více než osvícenská filosofie obecně.

4. Jean Lerond d'Alembert

Kvůli těsnému spojení, které poutalo d'Alemberta jako vydavatele *Encyklopedie* k Diderotovi, je nasnadě zmínit se o něm v návaznosti na Diderota, přestože se jeho filosofické myšlení v žádném případě nekrylo s myšlením Diderotovým. Rovněž je třeba říci, že jeho význam leží především v oboru matematiky a fyziky a již ne tolik v oboru filosofie.

D'Alembert se narodil v roce 1717 v Paříži.⁸³ Jako nalezenec dostal jméno podle kostela, u jehož portálu byl odložen, totiž jméno Jean le Rond (Lerond), k němuž později připojil jméno, pod nímž se proslavil. Jeho matematické nadání se projevilo již záhy: v roce 1739 předložil Akademii věd první vědecké pojednání, po němž vzápětí následovala další zkoumání. V roce 1741 se stal členem Akademie a později jejím tajemníkem. V tomto postavení sepsal *Eloges* na zemřelé členy Akademie. V roce 1743 vyšel jeho spis *Traité de dynamique*, v němž se mu podařilo spojit dynamiku a statiku.⁸⁴ Svým příspěvkem k dynamice se zařadil do řady Newtonových pokračovatelů – k Bernoullimu, Maupertuisovi, Eulerovi, Lagrangovi (byl d'Alembertovým žákem), kteří dali klasické fyzice její definitivní podobu. V matematice je jeho jméno spojeno především s diferenciálními rovnicemi. Diderot posílil jeho zájem o filosofii a ovlivnil jej velmi významně zejména v době, kdy spolu s ním plánoval *Encyklopedii* a začal ji vydávat. Když se v roce 1758 zdálo, že potíže s vydáváním se staly nepřekonatelnými, odstoupil od tohoto projektu, pro který v roce 1751 sepsal *Discours préliminaire*. V době svého odstoupení od projektu *Encyklopedie* sepsal, téměř jako

⁸³ K biografii srv.: Condorcet, *Eloge de d'Alembert*, in: *Œuvres complètes*, I–XVIII, 1821; R. Grimsley, *J. D'Alembert*, Oxford 1963.

⁸⁴ K d'Alembertovu principu srv. E. Mach, *Die Mechanik*, str. 335 n.

sumu svých filosofických úvah, *Eléments de philosophie* (1759), k nimž z podnětu Bedřicha Velikého napsal řadu podrobných vysvětlivek (*Eclaircissements*).⁸⁵ Později se soustředil na svá matematická a přírodovědecká bádání. Ačkoli nese psal žádné historické dílo a soudobou historiografii, ve které se často líčilo jako jisté to, co vůbec jisté nebylo, hodnotil velmi kriticky, sehrál kvůli dějinně vědeckým úvahám v *Discours* a v *Eloges*, jakož i kvůli významu, který připisoval dějinnému aspektu vědeckého tázání, jistou roli v dobovém úsilí o začlenění dějin do oboru věd.⁸⁶

V teorii poznání následoval d'Alembert především Locka a senzualistickou interpretaci Lockovy nauky o idejích, tj. věřil v závislost všech pojmů na jednoduchých počítčích, a to i u „čistě intelektuálních“ pojmů matematiky, včetně algebry. Domníval se, že v nich lze vidět abstrakce, resp. idealizace idejí pozorování. Stejně jako rozum vytváří komplexní pojmy srovnáváním, spojováním a abstrakcí, vycházejí z původních idejí, tak vytváří také základní pojmy a s jejich pomocí matematické principy, které tedy jakožto naše výtvořky obsahují jen to, co jsme do nich vložili. Přesto byl přesvědčen o jejich objektivní platnosti, tj. odmítal pokládat matematiku za pouhou hru s pojmy, neboť se přece ukazuje, že ji lze aplikovat na dané věci. O základních pojmech geometrie výslovně prohlásil, že mají pouze hypotetickou platnost, a základní geometrické pravdy charakterizoval jako „limite intellectuelle des vérités physiques“,⁸⁷ tj. jako hranici, jíž se věty fyziky blíží, aniž by jí kdy mohly dosáhnout. Pro d'Alemberta nejsou tedy matematické věty popisy reálných fyzikálních forem, nýbrž – jasně antiplatónským způsobem – výsledkem subjektivních konstrukcí, jejichž účelem je uspořádávání fenoménů.

⁸⁵ V následujícím citujeme *Discours* podle vydání u Meinerera, a *Eléments* podle *Œuvres philosophiques, historiques et littéraires*, I–XVIII, sv. II.

⁸⁶ Srv. Judith N. Shklar, *J. d'Alembert and the Rehabilitation of History*, str. 643–664; G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à la histoire de la pensée*, str. 47 nn.

⁸⁷ J. d'Alembert, *Œuvres philosophiques, historiques et littéraires*, II, str. 305. K čistě intelektuálnímu charakteru algebraických zásad, které se zakládají na pojmových konstrukcích, a obsahují tedy jen to, co do nich vkládáme, srv. tamt., str. 291.

S větami matematických přírodověd nelze stejně jako se soudy o předmětech obecně spojovat nárok, že uchopují něco z podstaty skutečnosti. Dány jsou nám vždy jen počítky a komplexy počitků, které sice za jistých podmínek nezbytně vztahujeme k o sobě jsoucím předmětům jakožto jejich příčinám, aniž bychom ovšem mohli nutným způsobem dokázat existenci skutečnosti nezávislé na vědomí.⁸⁸ I když nemůžeme pochybovat o existenci světa věcí nezávislých na myšlení – věci mimo nás zakoušíme hmatem charakteristicky jiným způsobem, než zakoušíme vlastní tělo –, neplyne odtud přece, že bychom mohli dospívat k poznání podstaty. To platí i o poznání podstaty matérie, která nám zůstává skryta, i když tuto podstatu můžeme s určitostí myslet prostřednictvím rozlehlosti či neprostupnosti.⁸⁹ Funkcí smyslů není zprostředkovávat poznání podstaty, ale jen umožňovat praktickou orientaci. Moudrý se tedy spokojí s tím, že o předmětu získal všechny ty náhledy, které mu předmět umožňuje – totiž náhledy do fenomenálních vztahů –, a pomlčí o tom, co nedokáže pochopit⁹⁰ – totiž o otázce po podstatě jevů či po podstatě substance, která jim leží v základu. V postoji, který lze charakterizovat jako pozitivistický, d'Alembert požadoval omezení na obor toho, co je fakticky dáno: „Filosofie je buď vědou o skutečnostech, nebo je vědou o přeludech.“⁹¹

Z hlediska metodologie je d'Alembert závislý na Newtonovi a Baconovi. Jako oni označoval za úkol věd shromažďování, pořádání a vysvětlování skutečností a spekulativní hypotézy označoval za nepřipustné. Jen velmi opatrně směji být prováděny extrapolace přesahující obor zkušenosti.⁹² Hypotézy jsou podřízeny kritériu pravděpodobnosti, jež je charakteristické pro *esprit géométrique*. Pokud je pravděpodobnost tématem logiky, má logika v rozhodující míře co dělat s „uměním tvorby hypotéz“.⁹³ Axiomatická metoda nemůže

⁸⁸ Tamt., str. 126; srv. *Discours préliminaire*, str. 17.

⁸⁹ Tamt., str. 135 n.

⁹⁰ Tamt., str. 153.

⁹¹ Tamt., str. 31.

⁹² J. d'Alembert, *Discours préliminaire*, str. 40–42.

⁹³ J. d'Alembert, *Œuvres*, II, str. 77 n.

být v přírodovědách směrodatná, protože není možné odvozovat deduktivně všechny poznatky z jedné jediné základní pravdy.⁹⁴ I samotná metafyzika, která se zabývá Já a jeho idejemi, vnějším světem a Bohem, musí vycházet z jistot, které jsou dány v počítku. Jako je jistá existence vnějšího světa nezávislého na myšlení, jak jsme již zmiňovali, na základě nezrušitelného tíhnutí (penchant insurmontable), spojeného s předmětnými počítky, tak je také jistá existence Já na základě počítků.⁹⁵ Boží existence podle d'Alemberta vyplývá z přírodních jevů, zejména z jejich zákonité souvislosti. O spiritualitě duše nepochyboval, za nemateriální považoval ale i zvířecí duši. Matérie je totiž podle jeho názoru bytostně inaktivní, jak ukazuje každodenní zkušenost; nemůže tedy být principem vědomí, které je charakterizováno spontaneitou. „Moudrý se spokojí s touto nespornou pravdou.“⁹⁶ Bylo by mylné chtít proniknout dál, protože by tím byly kladeny příliš velké nároky na naši poznávací mohutnost. „Nad všemi věcmi nám nejvyšší inteligence rozprostřela závoj, který se marně snažíme roztrhnout,“⁹⁷ napsal d'Alembert theologizujícím obratem, přičemž ovšem pouze odvozoval důsledek ze svého senzualisticko-subjektivistického východiska.

Ústředním tématem d'Alembertovy metafyziky je vznik idejí z počítků, tedy téma z oblasti *metafyziky poznání*. Protože se ukazuje, že všechny ostatní metafyzické problémy jsou neřešitelné, zdá se, že je nasnadě omezit se na toto téma.⁹⁸ Protože byl d'Alembert přesvědčen o tom, že ani vznik takové ideje, jako je „rozlehlost“, nelze pochopit jako pouhý odraz, zdá se, že měl na mysli genealogii poznatků, jak ji načrtává v *Discours préliminaire*. Zde mluví o tom, že pud jednotlivců po sebezachování, resp. tendence vyhýbat se bolesti, vedla k rozvoji prvních prakticky relevantních poznatků, že ale i nezávisle

⁹⁴ Tamt., str. 28 n.

⁹⁵ J. d'Alembert, *Discours préliminaire*, str. 16–18.

⁹⁶ J. d'Alembert, *Ceuvres*, II, str. 138 (srv. *Discours préliminaire*, str. 24, kde d'Alembert z dualismu těla a duše vyvozuje závislost na nejvyšší všemožnou inteligenci).

⁹⁷ Tamt., str. 141.

⁹⁸ Tamt., str. 124.

na hledisku užitečnosti vedla touha po vědění k poznatkům, které se – samozřejmě často dodatečně – také prokázaly jako prakticky použitelné. Srovnáváním počítků a abstrakcí lze, vyjdeme-li z počítků, nalézt vlastnosti, které jsou společné většímu množství předmětů. Tímto způsobem nakonec dospějeme k nejobecnějším vlastnostem, jimž odpovídají nejobecnější ideje – jako „prostor“, „číslo“, „rovnost“ atd. Vezmeme-li v úvahu kromě těchto vlastností, jimiž se zabývají matematické disciplíny, také neprostupnost věcí, dospějeme k idejím, na nichž se zakládá fyzika. Protože se ukazuje, že je nutné zavádět pro ideje znaky, je tím dáno východisko té vědy, která se zabývá pravidly spojování znaků, totiž gramatiky, stejně jako existuje věda zabývající spojováním myšlenek, totiž logika. Tímto způsobem lze v souvislosti s genealogií idejí rozvrhnout genetický řád věd, který ale není jejich systematickým řádem. Nicméně právě tento řád chtěl d'Alembert v *Discours préliminaire* rozvinout.

Východím bodem systematizace celého oboru *věd a umění* bylo pro d'Alemberta v návaznosti na Bacona členění duchovních mohutností na paměť, rozum a obrazotvornost (imagination), jimž jsou přiřazeny obory dějin, filosofie a krásných umění.⁹⁹ V této souvislosti je „filosofie“ pojata tak široce, že pod tento pojem spadá nejen filosofie v užším smyslu, ale i přírodovědy, duchovědy a přirozená theologie. K přírodovědám patří dále filosofie přírody a matematika. Za projektem sjednocení všech věd a umění (k nimž patří nejen krásná umění, ale i artes liberales) do jednoho systému¹⁰⁰ se zjevně skrývá přesvědčení, že vědy a umění samy o sobě tvoří uspořádanou souvislost. V tomto smyslu mluvil d'Alembert o „l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines“ (řádu a sledu lidského poznání).¹⁰¹ Momentem jednoty, na němž se jejich souvislost zakládá, může být pouze jednota ducha a způsobu jeho postupu, o němž mluvil již Descartes. Není překvapením, že v *Discours préliminaire* je Descartova metoda představena velmi pozitivně, zatímco Descartově

⁹⁹ J. d'Alembert, *Discours préliminaire*, str. 90.

¹⁰⁰ J. d'Alembert, *Discours préliminaire*, str. 12: d'Alembert chce všechny oblasti vědění „renfermer dans un système“ (uzavřít do jednoho systému).

¹⁰¹ Tamt.

metafyzice a filosofii přírody se dostává kritického posouzení. V ideálu jednotné vědy působil u d'Alemberta jako i u ostatních zástupců francouzského osvícenství ještě Descartův racionalismus, od něhož se pod Lockovým vlivem jinak tak silně distancovali.

D'Alembert nepostuloval jen přirozený systematický řád věd, nýbrž i přirozený vývoj, který vykládal, stejně jako později Condorcet či A. Comte, jakožto v podstatě kontinuální pokrok.¹⁰² Tuto ideu pokroku sledovala také *Encyklopedie*, a to ve dvojím smyslu: jednak měla ozřejmovat dosavadní, především od počátku novověku dosažené vědecko-kulturní pokroky, jednak byla určena k zavádění dalších pokroků ve všech oborech kultury. Přitom nešlo v žádném případě jen o filosoficko-vědeckou kulturu, ale i o kulturu praktickou.

5. Přírodní vědy ve Francii v 18. století

Od 18. století je stále méně oprávněné pojímat vývoj přírodovědeckého myšlení – něco podobného platí také pro filosofii – z národnostního hlediska, avšak přece jen je nasnadě poukázat v návaznosti na d'Alemberta na pokroky, jimiž prošla ve Francii především mechanika.

Kromě d'Alemberta přispěli podstatně k definitivní podobě klasické mechaniky Lagrange a Laplace.¹⁰³ Joseph Louis de Lagrange (1736–1813) se nejprve pokoušel opřít mechaniku o Eulerův princip nejmenšího účinku. Leonhard Euler (1707–1783) zobecňoval problém maxima a minima, který se objevil v 17. století nejprve v podobě problému brachystochrony (tj. křivky mezi dvěma body P1 a P2 ležícími v různé výšce, po níž se těleso pohybuje díky své tíži bez odporu v nejkratším možném čase). Ovšem principy extrémů vykládal (stejně jako Leibniz) ještě teleologicky: „Protože ... je uspořádání světa nejdokonalejší a protože bylo stvořeno nejmoudřejším tvůrcem, neděje se ve světě zhola nic, u čeho by se neobjevoval vztah maxima a minima. Proto nemůže být pochyb o tom, že

¹⁰² Tamt., str. 110.

¹⁰³ V následujícím se přidržujeme E. Macha, *Die Mechanik*, kap. IV; srv. J. D. Bernal, *Die Wissenschaft in der Geschichte*, str. 328.

všechny účinky ve světě lze určovat pomocí metody maxima a minima z účelových příčin stejně tak úspěšně jako z působících příčin.“ (*Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimi proprietate gaudentes*, Lausanne 1744) Metoda jeho řešení se přidržovala geometrického názoru. Oproti tomu Lagrange rozvinul nejen analytickou metodu nezávislou na názoru (srv. *Essai d'une nouvelle méthode pour déterminer les maxima et minima*, Torino 1762), ale překonal i spekulativně theologické pojetí, jímž byla fyzika vázána na teologii ještě na začátku 18. století, jak se jasně ukazuje u Eulera. Lagrangeova *Mecanique analytique* (Paris 1788) dovedla tedy předvést mechaniku způsobem nezávislým na metafyzicko-theologických předpokladech, tj. veskrze moderním způsobem.

Pierre Simon Marquis de Laplace (1749–1827), matematik, fyzik a politik, rozvíjel dál Newtonovu mechaniku nebeských těles. Dospěl přitom k podobné hypotéze o vzniku planetárního systému jako již před ním Kant, aniž by věděl o jeho úvahách ve spisu *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) (proto „Kantova-Laplaceova hypotéza“). Víra v úplnou kauzálně zákonitou poznatelnost přírody u něj došla nejslavnějšího vyjádření, totiž v tezi, že fiktivní duch, jenž zná v nějakém daném okamžiku polohu a počáteční rychlost veškeré hmoty ve vesmíru, by dokázal poznat zpětně, resp. dopředu všechny minulé a budoucí události. E. Mach srovnával tuto víru jakožto „mechanickou mytologii“ s animistickou mytologií raných náboženství.¹⁰⁴ Z hlediska současné fyziky je ještě zřejmějším, že tato fikce je neudržitelná.

Zatímco mechanika získávala v 18. století svou klasickou podobu, nacházela se ostatní odvětví fyziky ještě na počátku, jako například nauka o elektřině. Fyzikové znali statickou elektřinu a rozlišovali mezi vodiči a nevodiči. Benjamin Franklin (1706–1790), politik a přírodovědec (podílel se na vyhlášení nezávislosti Spojených států), chápal elektřinu ve smyslu teorie fluida jakožto přímo nevnímátnou tekutinu, jejíž přebytek či nedostatek tvoří kladný či záporný náboj tělesa (zatímco dnes je záporný náboj pojímán jako přebytek elektronů). Zdálo se, že souvislost mezi naukou o elektřině a biolo-

¹⁰⁴ E. Mach, *Die Mechanik*, str. 443.

gíí implikují pozorování domnělé zvířecí elektřiny, která provedl Luigi Galvani (1737–1798), profesor lékařství v Bologni, a která podnítila hraběte Alessandra Voltu (1745–1827), profesora v Pavii, ke konstrukci elektrického článku, Voltova sloupce. Z hlediska dějin vědy byla ale významnější souvislost, kterou mezi naukou o elektřině a mechanikou vytvořil Charles Augustin de Coulomb (1736–1806), když zformuloval zákon, podle něhož se dva elektrické náboje nebo magnetická množství přitahují přímo úměrně součinu své velikosti a nepřímo úměrně druhé mocnině své vzdálenosti, stejně jako to analogicky platí o množstvích hmoty, která jsou podřízena zákonu gravitace. Velké pokroky v nauce o elektřině nicméně spadají teprve do 19. století.

Ještě v 18. století se podařilo objevit přímé propojení mezi chemií a fyzikou. Vycházejí z objevu kyslíku neortodoxním theologem a přírodovědcem Josephem Priestleym a téměř současně experimentujícím lékárníkem Karlem Wilhelmem Scheelem (zemř. 1786), z nichž si ani jeden neuvědomoval, že objevil nový prvek, překonal Antoine Laurent de Lavoisier (popraven v roce 1794 jako oběť vlády teroru) flogistonovou teorii hoření, podle níž během procesu hoření uniká látka, kterou nelze přímo pozorovat, totiž flogiston.¹⁰⁵ Pomocí stechiometrické metody ukázal, že hoření je procesem oxidace a dospěl k systematizaci chemických vazeb, která v této vědě tvoří základ moderního způsobu myšlení.

Pro vývoj biologie bylo nanejvýš důležité, že George Louis Leclerc, hrabě Buffon (1707–1788), vzdělaný ve fyzice a jakožto ředitel královských zahrad nejen přírodovědec, ale současně také inspirátor vědců, pracujících v jeho ústavu, vycházejí z klasifikačních prací Carla von Linné (1707–1778), rozpoznal v botanice a zoologii příbuznost člověka a opice a vyslovil se ve prospěch evoluční teorie. Naproti tomu Linné ještě věřil v neproměnnost druhů, jak to odpovídalo na jedné straně aristotelskému esencialismu a na druhé straně biblickému mýtu o stvoření. Buffonově *Histoire naturelle* (sv. 36 + 7, 1749–1788) jsou přičítány i literární kvality. Z hlediska filosofie přirody se blížil naturalistickým představitelům osvícenství.

¹⁰⁵ K chemii v 18. stol. srv. E. Ströker, *Theoriawandel in der Wissenschaftsgeschichte. Chemie im 18. Jh.*

Pokud jde o vztah přírodovědy a filosofie, který nás zde především zajímá, lze v daném časovém období konstatovat postupné osamostatňování přírodověd v tom smyslu, že předpoklady speciální metafyziky – zejména předpoklad závislosti světa na Bohu, jeho účelu a Bohem stvořené podstatě těles – jsou radikálně odstraňovány. Toto osamostatňování se navenek projevuje v tom, že případy, kdy se v jedné osobě spojuje filosof a přírodovědec, jsou stále vzácnější a že zejména filosofové se stále méně odvažují vyjadřovat se k přírodovědeckým otázkám, zatímco přírodovědci si ovšem tu a tam osobují právo mluvit do filosofie. O nějakém úplném odpoutání věd od metafyzických předpokladů nemůže být ovšem řeči, jak to např. dokládá víra v jednoznačnou kauzální podmíněnost všeho dění, která ovládala vědecký postoj té doby. Na předpoklady, jako je tento, stoupenci francouzské osvícenské filosofie nereflektovali; učinit tak bylo vyhrazeno především Humovi a Kantovi.

6. Etienne de Condillac

Etienne Bonnot de Condillac (1714–1780) byl nejprve vychováván soukromě ve svém rodném městě Grenoblu, než se přestěhoval ke svému bratranci Gabrielu Bonnotovi de Mably do Paříže, aby zde studoval theologii.¹⁰⁶ V roce 1740 byl vysvěcen na kněze, avšak duchovní úřady nikdy nevykonával, nýbrž věnoval se filosofickým studiím, jejichž prvním plodem byl spis *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746).¹⁰⁷ Základní empiristická pozice, kterou lze v tomto spisu konstatovat, určuje také Condillacovo druhé dílo, *Traité de systèmes* (1749), v němž se pokouší kritikou racionalistických

¹⁰⁶ K biografii: G. Baguenault de Puchesse, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris 1910.

¹⁰⁷ Moderní vydání pochází od G. LeRoye: E. Condillac, *Œuvres philosophiques*, I–III, Paris 1947–1951, s velmi dobrým úvodem. Podle tohoto vydání budeme citovat. Souborné vydání: *Œuvres complètes*, I–XXIII, Paris 1798. K celkovému pohledu a hodnocení srv. I. F. Knight, *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven – London 1968.

systémů překonat metafyzický apriorismus. Condillac byl v těsném styku s Diderotem, d'Alembertem a Rousseauem. Části uvedených děl byly přežaty jako články do *Encyklopedie* (jedná se o články „Systèmes“ a „Divination“). V roce 1754 vyšel spis *Traité de sensations*, který obsahuje vyzrálejší teorii geneze poznání než esej z roku 1746. Tento spis autorovi nicméně vynesl podezření z materialismu a atheismu. Aby proti tomuto podezření vystoupil, vyznal se Condillac v *Dissertation sur la liberté* z víry ve spirituální duši se svobodnou vůlí a v *Traité des animaux* se distancoval od Buffonovy domněnky o materiálnosti zvířecí duše. V letech 1758 až 1767 byl vychovatelem parmského prince,¹⁰⁸ pro kterého napsal spis *Cours d'études*, jenž kromě gramatiky, stylistiky a dějin obsahuje také logiku („Art de penser“ a „Art de raisonner“). Dílo mohlo vyjít teprve po Condillacově návratu do Paříže. Poslední léta svého života strávil filosof na zámku Flux u Beaugency (Loiret), kde vznikly spisy *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776) a *La logique* (1780). Zanechal nedokončené pojednání *La langue des calculs*.

a) Teorie idejí

V Condillacově myšlení lze konstatovat dva vlivy, jeden zjevný a druhý skrytý, totiž jednak vliv *Lockova empirismu* a jednak vliv *Descartova racionalismu*. Lockův program nebyl jednoznačně formulovaný, neboť na jedné straně obsahoval požadavek analytické redukce poznání na empirickou základnu a na druhé straně požadavek genetického vysvětlení poznání. Condillac přijal pouze druhý požadavek, když se pokusil rekonstruovat vznik všech poznatků z počitků, aniž by se odvolával k nějakému *a priori*. Domníval se, že v jistém smyslu lze chápat jako vrozenou mohutnost i Lockem předpokládanou schopnost ducha kombinovat jednoduché ideje (srv. I,324 a), a pokusil se proto vyhnout tomuto apriorismu, který byl podle jeho názoru s oním předpokladem spojen, tím, že se snažil z počitků vysvětlit i vznik duchovních schopností (jako je schopnost

¹⁰⁸ P. Grillenzoni, *Una ricerca in Parma su Etienne Bonnot de Condillac*, str. 403–423, o Condillacově vychovatelské činnosti a jeho vlivu na školství.

soudit a usuzovat).¹⁰⁹ Descartův vliv lze pozorovat v Condillacově tendenci k systematizaci. Pod dojmem „geometrického ducha“, tj. ideálu vědění podřízeného vědecké či geometrické formě, postuloval podřízení všech poznatků pod jeden obecný princip: „Je patrné, že mým úmyslem je dovést k jedinému principu vše, co se týká lidské soudnosti...“¹¹⁰ (I,4b), prohlašoval již ve svém prvním díle. Proto odmítnul Lockův předpoklad dvou pramenů zkušenosti a snažil se ze smyslovosti jako jednoho principu odvodit nejen všechny psychické obsahy, ale i všechny psychické schopnosti. Reflexe není podle jeho názoru ničím jiným než smyslovostí a není ani tak zdrojem idejí jako spíše kanálem, jímž ideje vytékají ze smyslů (I,325b). Přitom byl Condillac velmi vzdálen tomu připisovat materii schopnost myšlení: „Jedině duše pociťuje“ (II,372b), jak zdůrazňuje. Smyslové dojmy pouze spouštějí počitkového vědomí, nejsou však jeho výlučnou příčinou. Přesto podle něj neexistuje žádná čistá spontaneita myšlení.

K předvedení genetické *rekonstrukce zkušenosti* použil Condillac slavného příkladu (na který ale nepřišel sám, nýbrž který byl již použit u různých jeho současníků,¹¹¹ mimo jiné u Diderota) s oduševnělou sochou, která právě začíná přijímat podněty (I,221 nn.). Při svém pokusu o rekonstrukci vychází Condillac z čichových počitků, které jsou jednodušší než ostatní počitky v tom smyslu, že neobsahují ani určení rozlehlosti a tvaru a ani nejsou spojeny s představou něčeho, co leží takřikajíc „za“ počitky (I,328a–b). Odlišují se pouze svou intenzitou a svým charakterem slasti či bolesti. Condillac vychází z toho, že proti všem ostatním „se prosazuje“ ten nejintenzivnější dojem, a rozumí tomu tak, že mu věnujeme větší pozornost než těm ostatním, a proto dochází k závěru, že moment pozornosti lze odvodit z poměrů mezi počitky. Na pozornosti se podle jeho názoru zakládá paměť, protože pozornost způsobuje, že počitky neustávají

¹⁰⁹ Srv. *Extrait raisonné*, I,323 a: „C'est des sensations qui la modifie, qu'elle [tj. l'âme] tire toutes les connaissances et toutes les facultés.“ (Duše získává všechno poznání a všechny své schopnosti z počitků, které ji utvářejí.)

¹¹⁰ E. B. de Condillac, *Esej o původu lidského poznání*, str. 29. – Pozn. překl.

¹¹¹ Srv. G. LeRoy in: Condillac, E. de, *Œuvres philosophiques*, I,222, 4.

zároveň s podnětem. Schopnost udržovat počitky v paměti je podmínkou srovnávání, a tím podle Condillaka podmínkou souzení a abstrahování. Zohledněním ostatních smyslů se pouze završuje smyslové vybavení sochy. Zvláštní roli přitom hraje hmat, neboť je základem projektování počitků, prožívaných bezprostředně jako afekce subjektu, do vnějšího světa. V prožitku odporu jsou dána určení prostorovosti (bez níž by se nedalo mluvit o pohybech) a neprostopnosti matérie, tedy tzv. primární kvality, které jsou zakoušeny jako objektivní určení věcí, aniž by se, jak to Condillac nahlédl, s jistotou dalo tvrdit, že věcem přináležejí nezávisle na jejich vztahu k pociťujícímu subjektu.

Se skutečností, že počitky jsou prožívány jako slastné či trýznivé, souvisí to, že člověk není určen jako nezaujatý subjekt počitků, nýbrž že je určen potřebami. Potřeba je něco jako neklid, který naznačuje privaci. Z tohoto neklidu vyrůstá touha (I,324b), která k počitkům, resp. ke kognitivním obsahům vědomí jednoduše nepřistupuje, nýbrž proniká je. Rovněž zobecňování jednotlivých zkušeností vyplývá z praktických potřeb (I,310b–311a). Totéž platí o získávání zkušenosti, stejně jako podle jeho názoru také korektury zkušenosti vyplývají ze závislosti na potřebách (II,373a–b). Předpoklady jsou akceptovány, pokud odpovídají potřebám, na nichž se zakládají. Znamením této shody je slast. Takto pochopené ověřování předpokladů interpretoval Condillac jako pravdu, aniž by se vzdal jejího pojetí jako „shody soudu a skutečnosti“. Aby mohl přejít od praktického ověřování vzhledem k potřebám, a zejména k základním potřebám, které konstituují podstatu člověka, k pravdě jako shodě, předpokládá Condillac mezi oběma souvislosti chtěnou Bohem. Zde se ukazuje, že Condillacova teorie poznání se zakládá na theologickém předpokladu harmonie.¹¹²

Přestože komplexním představovým obsahům vzniklým z počitků různých oborů smyslovosti přiřazujeme věc nezávislou na myšlení,

¹¹² Srv. II,373a: La nature „commence toujours bien, parcequ'elle commence seule. L'intelligence qui l'a créé l'a voulu...“ (Příroda začíná vždy dobře, neboť začíná sama. Intelligence, která ji stvořila, ji chtěla...) Rovněž v právních konvencích se podle Condillaka projevuje příroda a způsobuje, že nejsou libovolné (II,384a).

k níž počitky vztahujeme, nemůžeme poznat podstatu této věci. Condillac pokládal za jisté, že počitky jsou zapříčiněny něčím existujícím nezávisle na myšlení, co počitky reprezentují (v tomto případě se počitky nazývají „ideje“, tj. „zobrazení“, „images“), avšak odmítal pojímat reprezentaci jako základ pro poznání podstaty skutečnosti: „Smysly mně nemohou odhalovat to, čím jsou věci o sobě; ukazují mně pouze některé vztahy, které mezi věcmi jsou, a některé vztahy, v nichž se věci nacházejí ke mně. Měřím-li prostor, čas, pohyb a sílu, která věci vytváří, jsou výsledkem mých měření pouze vztahy.“ (II,382a–b) Domněnka, že podstata věcí, tedy něco obecného, je poznatelná, se zakládá na chybném předpokladu, že všechna substantiva jsou jména. Protože existují obecná substantiva, má se za to, že musí existovat také něco obecného jakožto pojmenovaného. „Protože věcem, o nichž máme ideu, dáváme jména, má se za to, že máme ideu o všech věcech, kterým dáváme jména,“ (II,382b) argumentuje Condillac, podobně jako Berkeley. Základní pojmy substantivní metafyziky, jako „substance“, „podstata“, „síla“, jsou nicméně podle jeho názoru jména, která neoznačují nic reálného. Naproti tomu předpoklad boží existence považoval za legitimní. Bůh je sice principiálně nepozorovatelný, označil však všechny věci svou pečeti, a lze jej tedy ve věcech vidět (tamt.). Výrazem „Já“ neoznačujeme ale nic substantiálního, nýbrž jen množinu počitků. Zde se ovšem Condillacovi nepodařilo rozvinout jednotnou koncepci, protože koneckonců nemohl jinak než vztahovat počitky k nějakému spirituálnímu subjektu. Tak také proti materialismu takového La Mettrieho či Holbacha namítal, že vědomé počitky předpokládají jednotu subjektu, a nelze je tedy chápat čistě materialisticky, protože v materiální oblasti neexistuje jednota v přísném slova smyslu, ale jen agregace. Podobně argumentoval Condillac také ve svém sporu s Buffonem (srv. *Traité des animaux*, I,339 nn.).

Condillac dostatečně nepřihlédl k tomu, že shrnování, srovnávání a zobecňování již předpokládají jednotu vědomí, stejně jako by bez jednoty vědomí nebyla možná vzpomínková identifikace představ. Kromě toho nevzal v úvahu bytostný rozdíl idejí a soudů: souzení nelze, jak se Condillac domníval, převádět na srovnávání pojmů, nýbrž je aktem tvrzení a popírání, který jde nad pouhé srovnávání. Dokud nebude možné odstranit tyto pochybnosti, zůstane sporný každý pokus o pochopení zkušenosti v rámci teorie dráždění a reagování.

To neznamená, že je třeba Condillakovo východisko odmítnout v celku. I když bylo nepoužitelné pro teorii zkušenosti, bylo nicméně důležité pro vývoj psychologie, totiž asociální psychologie. Tím, že vysvětloval asociací nejen tvorbu počitkových komplexů, ale i srovnávání idejí a abstrakci, stal se předchůdcem toho způsobu myšlení, který poprvé rozvinul D. Hartley ve spisu *Observations on Man* (1749).

Pro Condillakův postup je charakteristické konstruování souvislosti za účelem vysvětlování fenoménů. Tak vyšel z hypotetického stavu subjektu před veškerou zkušeností a konstruoval pomocí kvazimechanistických zákonitostí funkcionální souvislost, v jejímž rámci lze objasňovat určité rysy zkušenosti. Protože pochopení předpokládá systematizaci, má věda v ideálním případě axiomatickou formu. Ovšem ne každý typ systému je legitimní.¹¹³ Systémy, jejichž principy jsou abstraktní maximy, považoval Condillac za stejně nepřijatelné jako systémy, jejichž zásadami jsou spekulativní hypotézy, tj. předpoklady, které se neopírají o pozorování. Za vědecké mohou být podle jeho názoru označeny pouze systémy, jejichž principy jsou „skutečností“ – což zjevně znamená: výpovědi o pozorováních. Mohou sice obsahovat i předpoklady, ale těmito předpoklady jsou empirické hypotézy (I, 121 nn.). Souvislost všech vět pravého systému se podle Condillaka koneckonců zakládá na potřebách; tato souvislost je přirozená ve dvojitým smyslu; jednak potud, nakolik je podmíněna přirozenými potřebami poznávajícího, a jednak potud, nakolik odpovídá řádu samotné přírody. Tak mohl Condillac ve zjevné návaznosti na racionalistickou koncepci objektivního řádu¹¹⁴ prohlásit: „Nejde ... o to, abychom si sami nějaký systém vymysleli, abychom věděli, jak můžeme získávat poznatky... Tento systém vytvořila samotná

¹¹³ Condillakovo pojetí „systému“ a jeho kritiku metafyzických systémů 17. století zkoumala důkladně Ellen McNivenová Hineová, *A Critical Study of Condillac's Traité des Systèmes*.

¹¹⁴ Proti materialistické interpretaci Condillakovy filosofie se ohradil již Fr. Rethore, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*. Tím, že Rethore chápe racionalismus jako něco charakteristického pro německou filosofii a v Condillakově empirismu spatřuje typicky francouzskou filosofii (srv. 240), otevírá jeho kniha porozumění způsobu myšlení v dané době.

příroda a jen ona jej mohla vytvořit. Vytvořila jej dobře a nám zůstává jen pozorovat to, čemu nás učí.“ (II, 374a–b) Podle optimistické víry v harmonii, která tvoří základ jeho povrchní empiristické teorie, je řád, který vyplývá jako výsledek analýzy, identický s řádem samotné přírody (srv. 379a).

Poukazuje-li systematická tendence Condillakova myšlení k závislosti na racionalismu, pak empiristický vliv se projevuje v odmítání těch systémů, které se zakládají na abstraktních principech. Takové systémy jsou v Condillakových očích nejen neúčinné, ale jsou přímo škodlivé, protože je lze snadno zneužívat. To souvisí s nepřezkoumatelností jejich předpokladů, které se obvykle vzpírají kritice s odvoláním na svou evidenci, a s libovolností definic, na nichž se zakládají. Zneužití, jehož se Condillac obával, spočívá v tom, že se vyvolává zdání, že pomocí metafyzických předpokladů lze odvozovat pravdivé poznatky (tj. objektivně platné soudy), což je ve skutečnosti nemožné. Kdyby bylo toto zneužití omezeno na oblast spekulace, nebylo by nijak zvlášť nebezpečné; je ale třeba je vzít vážně, pokud zasahuje i oblast praxe (I, 127a nn.).

Skutečnost, že Condillac neopouští půdu deismu, lze z hlediska duchovních dějin interpretovat dvojitým způsobem: buď jako anticipaci romantického spiritualismu, nebo jako působení tradic, jejichž vlivu se filosofové jako Holbach či Helvetius vzepřeli. První výklad zastával M. dal Pra, který se domníval, že v Condillakově myšlení lze spatřovat „romantická“ východiska dynamické teorie ducha. Jelikož však byl Condillac, pokud jde o tendenci k systematizaci, závislý na Descartovi (jak ukázala Isabela F. Knightová), je více nasnadě vysvětlovat z jeho závislosti na kartesianismu i spiritualistické rysy jeho filosofie.¹¹⁵ Condillac je příkladem nepřerušeno vlivu kartesianismu ve francouzské filosofii, který působil pod povrchem i v době výslovného odvrátání od Descartova racionalismu a nadšeného přivratu k empirismu a empirické vědě.

¹¹⁵ Srv. M. dal Pra, *Condillac*; I. F. Knight, *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*.

b) Condillac jako ekonom

Condillac načrtnul ekonomickou teorii, jejíž závislost na názorech fyziokratů je nepřehlédnutelná, která je ale v důležitých bodech přesahuje. Spolu s fyziokraty prohlašoval Condillac zemi za jediný zdroj bohatství. Přísně vzato, zemědělec podle jeho názoru neprodukuje, ale jen obhospodařuje půdu za účelem produkce. Zároveň přiznal obchodu funkci zvětšování hodnoty a činnost řemeslníků nazval produktivní, protože spočívá v tom, že dává materiálu novou formu. Přestože zemědělství přísluší podle Condillaka ústřední role, uvědomoval si, že jakožto rozvinuté odvětví hospodářství může zemědělství existovat jen tam, kde je obchodem zajištěna směna zboží.

Naznačená korektura fyziokratického pojetí souvisí s Condillakovou teorií hodnot. „Hodnota“ podle něj není absolutní vlastnost předmětů, tj. vlastnost nezávislá na hodnotovém souzení (srv. II,247b), nýbrž je to určení, jež se věcem přiznává subjektivním hodnocením. Kvůli subjektivnímu charakteru zboží hodnoty získává při směně zboží každý z partnerů větší hodnotu, než jakou odstupuje. Kdyby byla „hodnota“ něčím objektivním, pak by bylo samozřejmě absurdní tvrdit, že díky obchodu dochází ke zvětšování hodnoty. Za předpokladu Condillakovy subjektivistické koncepce hodnot je to však samozřejmě.

Přesto by bylo chybné, kdybychom Condillakovu teorii hodnot označovali za důsledně subjektivistickou. Přestože dával do souvislosti „hodnotu“ a „hodnocení“, a příležitostně je dokonce identifikoval („cette estime est ce que nous appelons *valeur*“;¹¹⁶ II,245a), byl nicméně přesvědčen o tom, že hodnocení má základ v reálných souvislostech. Je totiž podle jeho názoru závislé na vhodnosti předmětu k používání, tj. na jeho užitečnosti. Hodnota je „fondé sur l'utilité“, tj. „sur l'usage“ (založena na užitku, tedy na zvyku). „Hodnota“ je tedy primárně „užitkovou hodnotou“, nikoli „směnnou hodnotou“, jak Condillac zdůrazňoval proti „Economistes“, protože hodnota jakožto předpoklad směny nemůže být podmíněna vztahy panujícími v rámci směny. Užitečnost předmětů se poměruje poptávkou a poptávka je závislá na nabízeném množství zboží ve vztahu k přáním

¹¹⁶ „Toto hodnocení je tím, co nazýváme *hodnotou*.“ – Pozn. překl.

jednotlivců, jež jsou dány přirozeností jednotlivců jen částečně. Částečně se zakládají na získaných, zejména společensky podmíněných postojích.

Pojem hodnoty nepovažoval Condillac za sám o sobě nesmyslný. Podle jeho názoru existuje „pravá“ hodnota (*la vraie valeur*), ta ale není poznatelná. Kdyby byly objektivní podmínky, na nichž hodnota věci závisí, adekvátně prohlédnutelné, mohli bychom vynášet objektivně platné hodnotové soudy. Protože tomu ale tak není a protože i v tomto případě neuchopujeme vztahy, tak jak jsou o sobě, ale známe jen reakce subjektu na objektivní situace, má naše hodnocení nepřekonatelně subjektivní charakter.

Dokonce i kdyby bylo v určitém okamžiku známé množství zboží ve vztahu k poptávce, nebylo by možné s jistotou předpovědět, jaký bude vztah nabídky a poptávky v budoucnosti. Naše hodnocení zohledňuje ale vždy i očekávanou budoucí situaci. Zakládá se tedy vždy na mínění (*opinion*).

Protože byl Condillac přesvědčen o tom, že věci mají „pravou hodnotu“, mohl rozlišovat mezi hodnotou jako něčím, co má věc o sobě, a cenou jako něčím, co má nějaká věc ve vztahu k jiným věcem. *Cena nějaké věci* je výrazem jejího hodnocení ve vztahu k hodnocení jiných věcí. „Cena“ je tudíž na rozdíl od „hodnoty“ relativním určením, jež vyplývá ze vztahů panujících v rámci směny. Jinými slovy, cena je výrazem směnné hodnoty, zatímco hodnota je výlučně užitkovou hodnotou. Protože by se podle Condillaka neuskutečnila bez hodnoty žádná směna, předpokládá směnná hodnota, resp. cena, užitkovou hodnotu (II,250a). Podobně rozlišovali již fyziokraté mezi užitkovou a směnnou hodnotou a směnnou hodnotou, na kterou se zaměřili především, ztotožňovali s cenou.

V přidělování pozemků a půdy společností spatřoval Condillac původní nárok na vlastnictví a v obdělávání půdy nárok pouze dodatečný, a proto byl sice ochoten přiznat zemědělci spoluvlastnictví (*co-proprieté*) produktu, ale hlavní podíl vlastnictví ponechával na vlastníkovu pozemku, protože vlastník dává k dispozici nejen půdu, nýbrž i investiční kapitál a kromě toho také pracuje v tom smyslu, že řídí zemědělský provoz. Podobně to platí pro manufakturu. Obecně prohlašoval Condillac všechny občany za spoluvlastníky celkového společenského vlastnictví v té míře, v jaké přispívají k produkci. Platí to i pro vlastníka suverénní moci, jemuž patří jedna část potud,

nakolik vykonává příslušnou ochrannou funkci. Svobodu hospodářství pokládal Condillac za nutnou podmínku jeho růstu.

c) Metodologie

Condillac používal analytickou metodu, která byla v tehdejší vědě tak úspěšně uplatňována. Aby určil základní podmínky poznání, ekonomie a práva, zkonstruoval model subjektu poznání, hospodářského organismu a právního společenství k tomu, aby analýzou mohl nalézt jejich elementární předpoklady. Ve filosofii práva používal kontraktualistický model. Bylo mu přitom jasné, že „společenská smlouva“ a „přirozený stav“ jsou hypotetické konstrukty. V souladu s deistickým postojem převáděl přirozený zákon, který má platit nezávisle na právním řádu státu, na Boha. Stejně jako předpoklad společenské smlouvy slouží k tomu, aby při východisku z hypotézy předstátního stavu charakterizovaného nepřítomností jakéhokoli pozitivního práva rekonstruoval souvislosti právního řádu státu, tak lze také základní ekonomické vztahy získat pomocí modelu malého právě založeného hospodářského společenství bez obchodních vztahů k jiným skupinám. Tímto způsobem se Condillac snažil dospět především k určení podstaty hodnoty. Rekonstrukce poznání pomocí modelu subjektu, který na základě dráždění právě začíná zakoušet (sochy probouzející se k vědomí), funguje analogicky jako zmíněné modely, neboť i zde se vychází z nejmenší funkcionální souvislosti. V oboru teorie poznání má požadavek, aby se vycházelo z minimálního modelu, ten důležitý důsledek, že je třeba se vzdát nejen předem daných obsahů a struktur vědomí („vrozených idejí“), ale i předem daných schopností, resp. mohutností subjektu (jako je schopnost abstrakce či soudnost). Condillacův model měl také umožňovat rekonstrukci geneze psychických funkcí, která byla u Locka jednoduše předpokládána.

Také ve filosofii jazyka¹¹⁷ uplatňoval Condillac analytickou metodu, když požadoval, aby se šlo až k podmínkám, za nichž byly zave-

¹¹⁷ Ke Condillacově filosofii jazyka (zejména s ohledem na spisy *La logique, La langue des calculs, De l'art d'écrire, Eseje, Traité des animaux* a korespondence) srv. E. McNiven Hine, *A Critical Study of Condillac's Traité des Systèmes*, str. 183–205.

deny jazykové znaky, protože jen tak lze pochopit jejich význam (srv. I,106 n.; 110 n.). Přirozená metoda, kterou chtěl Condillac uplatňovat, spočívá v tom, že je rekonstruován vznik jazyka, a to stejně tak hypoteticky, jako tomu bylo v případě vzniku státu a práva. V tomto smyslu předpokládal, že hlásky, které jsou nejprve podmiňovány pocity, a mají tedy pouze vyjadřovací funkci, fungují na základě asociativního spojování jako znaky jim v základu ležících psychických stavů, a mohou tak sloužit ke sdělování. Teprve je-li prohlédnut princip označování, mohou být libovolně zaváděny znaky. Tím se stávají pochopitelnými vztahy, které dalece přesahují obor vztahů mezi počitky. Zároveň v sobě používání libovolných znaků skrývá velké nebezpečí: znaky lze spojovat také s temnými a zmatenými idejemi, a mohou tak být příčinou omylů. Ideální znakový systém je v Condillacových očích systém matematický, protože je charakterizován jednoznačným přiřazením znaku a označovaného.

Condillacova teorie jazyka se liší od teorie Lockovy tím, že podle ní neleží původ jazyka v myšlení, ale v pociťování. Condillac, jenž byl ovlivněn W. Warburtonem (*The Divine Legation of Moses Demonstrated*, 1737, zejm. kn. IV) a snad Mandevillem,¹¹⁸ sám ovlivnil Diderota, d'Alemberta, Turgota, Rousseaua a jiné, přičemž u nich se zájem postupně přesouval od otázek teorie poznání k otázkám jazykové a kulturně dějinným.

Přestože se Condillac ve vztahu k analytické metodě shodoval s postupem přírodních věd své doby, neodpovídal jeho výklad této metody rozvinutému soudobému metodickému vědomí v tom smyslu, nakolik se zdá, že míří k pojetí „systematizace“ jakožto „vytváření subsumpčních vztahů“. Tak v *Logice* prohlašuje Condillac o kompozici a rezoluci: „Při tomto skládání a rozkládání se přidružujeme vztahů panujících mezi hlavními a podřízenými objekty.“ (II,376b) Vědecká systematizace ve smyslu moderní metodologie je ale něčím bytostně odlišným od klasifikační systematizace. Další slabina Condillacovy metodologie spočívá v tom, že se zakládá na předpokladu, že základní pozorované skutečnosti, na nichž podle Condillaka stojí

¹¹⁸ I. F. Knight, *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, str. 149.

vědecké systémy, jednoduše nacházíme – i když pomocí hypotetických modelů. Zde se u Condillaka projevuje vliv onoho empiristického dogmatu, které tvrdí, že je možný na teorii nezávislý popis skutečnosti.

d) Condillakovi následovníci

Condillakův nárok na to, že teorii idejí dodal jistotu vlastní matematické teorii, nelze považovat za oprávněný. Jeho působení bylo nicméně značné. Dodal rozhodující podnět naturalistickému směru v psychologii, jehož náznaky lze nalézt již u Descarta, Locka a jiných. Tímtéž směrem se ubíral rodák ze Ženevy, Charles Bonnet (1720–1793), který se ve svých spisech *Essai de psychologie* (Leiden 1754), *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (Kopenh. 1760), *Contemplation de la nature* (I–II, Amsterdam 1764) a *La palingenésie philosophique* (I–II, Geneve 1769) snažil spojit senzualismus se spiritualistickým pojetím ducha. Spiritualistická východiska, která lze konstatovat i u Condillaka, byla pozdějšími, podstatně radikálnějšími zastánci teorie idejí významně, byť zcela eliminována.

Takzvaní ideologové,¹¹⁹ zejména Cabanis a Destutt de Tracy, hráli na konci 18. a na začátku 19. století důležitou roli. Jejich oporou byla *Academie des sciences morales et politiques* zřízená jako oddělení *Institut national des sciences et des arts*.¹²⁰ Ovlivňovali rovněž školství, zejména jimi podporované *écoles centrales*. Nejprve stáli na Napoleonově straně, ale později se distancovali od jeho politiky v té míře, v jaké tato politika nabývala konzervativních rysů. V důsledku toho Napoleon *Academie* zrušil. Proti jejich materialistické psychologii se zformovala spiritualistická opozice, která měla svého nejdůležitějšího zástupce v Main de Biranovi a jejíž postoj určil filosofii V. Cousina.

Pierre Jean George de Cabanis (1757–1808), lékař a reorganizátor studia lékařství ve Francii, navázal na Condillakův, Bonnetův a Hel-

¹¹⁹ K „ideologům“ srv. F. Picavet, *Les idéologues*; H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*; S. Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo*.

¹²⁰ Tohoto označení se dostalo druhé třídě „Institutu“ po jejím opětovném zřízení v roce 1832.

vetiův senzualismus a rozvíjel jej s jednostranným důrazem na vztah mezi počitky a fyziologickými faktory.¹²¹ Od něj pochází známé přirovnání, podle něhož mezi mozkem a myšlením je stejný vztah jako mezi žlázami a jejich sekrety, a jež se stalo rozšířeným *topos* vulgárního materialismu. Psychofyzický problém se u něj omezuje na otázku vztahu mezi dvěma druhy fyziologických fenoménů. Ohledně podstaty matérie zastával agnostickou pozici, avšak pod vlivem psychofyzického paralelismu zavedl natolik široký pojem matérie, že pod něj spadá i schopnost rozvíjet vědomí. Jeho pantheizující vitalismus, který by byl, pokud jde o podstatu skutečnosti, asi obtížně slučitelný s jeho agnosticizmem, je vyjádřen především v *Lettres sur les premières causes* (1824, posmrtn.).¹²²

Cabanisem byl ovlivněn Destutt de Tracy (1754–1836), jemuž věnoval *Eléments d'Idéologie* (I–IV, 1801–1815).¹²³ Jako zástupce šlechty se stal poslancem Národního shromáždění, kde zastával liberální pozici. Po pronásledování v době teroru získal během císařství a po restauraci opět poslanecký mandát. Od něj pochází výraz „ideologie“ jako označení naturalistické teorie idejí.¹²⁴ Ideologie u něj není představena jen jako část psychologie, nýbrž přímo jako část zoologie.¹²⁵ Nejen počitky ve vlastním smyslu, ale i paměť, pozornost, souzení (tj. pociťování vztahů), usuzování a chtění (tj. pociťování tužeb) se podle jeho názoru zakládají na smyslovosti, a tato je vlastností nervového systému. V tomto smyslu prohlašoval: „Myšlení je pociťování“;¹²⁶ schopnost pociťovat není ale ničím jiným než účinkem naší organizovanosti, resp. vlastností našeho bytí;¹²⁷ nelze ji

¹²¹ Srv. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (nejprve v *Memoires de l'Institut* 1798–1799; sebráno 1802).

¹²² Srv. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, str. 100 n., 177 n.

¹²³ Podle 3. vydání první části *Eléments* (Paris 1817) s úvodem od H. Gouhiera, *Idéologie proprement dite* (Paris 1970).

¹²⁴ Destutt de Tracy mluvil o „ideologie“ v *Mémoire sur la faculté de penser*, *Memoires de l'Institut Nationale des Sciences et des Arts*, 1798.

¹²⁵ D. de Tracy, *Eléments d'idéologie*, I, Předmluva, str. XIII.

¹²⁶ Tamt., str. 25.

¹²⁷ Tamt., str. 28.

tedy vztahovat k principu odlišnému od našeho organismu, jak se domníval ještě Condillac.

Ideologie je podle Destutty de Tracyho pouze částí systému, který se člení na (I) ideologii, gramatiku, logiku, nauku o vůli (které jsou pojednány ve čtyřech dílech spisu *Eléments d'idéologie*); (II) ekonomii, morálku, politiku; a (III) matematiku a fyziku.¹²⁸ Dokončena byla pouze první část, práce na druhé části započala, třetí část zůstala nevypracovaná.

Přestože byli ideologové v první řadě teoretiky, a nikoli praktiky, a už vůbec ne revolucionáři, přihlásili se k politickým ideálům republiky. Jejich ideál svobodného společenského řádu, zakládajícího se na přirozené rovnováze zájmů a nezávislého na náboženských požadavcích, který se snažili uskutečnit pedagogickými prostředky, způsobil, že se po zavedení konzulátní ústavy, a zejména po zřízení císařství jeví v Napoleonových očích jako nebezpeční. Napoleon je zbavil jejich základny v Institutu a snažil se potlačovat jejich názory, protože pochopil, že jejich republikanismus a kritický postoj k náboženství je neslučitelný s jeho autoritářskými idejemi. Domníval se, že oporu své politiky nalezne v tradicionalismu např. Chateaubriandově. Podporoval tím změnu, kterou lze charakterizovat jako odvrát od racionalismu osvícenství a příklon k fideismu restaurace.¹²⁹ Dějiny „ideologie“ sahají tedy za období Francouzské revoluce, během níž byly společenské a politické ideje osvícenství realizovány jen částečně.

7. J.-O. de la Mettrie

Julien-Offray de la Mettrie (nar. 1709 v St. Malo, zemř. 1751 v Berlíně) patří k radikálnímu, atheisticko-materialistickému křídlu francouzské osvícenské filosofie, k němuž lze počítat také Holbacha a Helvetia. La Mettrie byl lékařem a po jistou dobu studoval u Boerhaaveho v Leydenu.¹³⁰ Během své lékařské a badatelské činnosti se

¹²⁸ Srv. tamt., III, str. 434 n.

¹²⁹ Srv. H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, str. 21 nn.

psal řadu lékařských pojednání. Závažné onemocnění během obléhání Freiburgu, jehož se účastnil jako vojenský lékař, mu dalo v roce 1744 zakusit závislost vědomí na tělesných stavech. Začal zkoumat fyzické procesy, které jsou v základu procesů vědomí, a své výsledky zveřejnil v *Histoire naturelle de l'âme* (den Haag 1745, vyšlo jako údajný překlad z angličtiny).¹³¹ Dílo se stalo předmětem ostrých výpadů. K tomu přistoupily ještě intriky v okruhu jeho kolegů. Z toho důvodu byl La Mettrie nucen opustit Francii a přesídlil do Leydenu. S mnoha svými odbornými kolegy se rozešel, protože je ostře kritizoval v satirickém spisu *La politique de médecine de Machiavel* (1746). Jeho nejslavnější spis *L'homme machine* (1748) byl nezakrytě materialistický a měl za důsledek, že se La Mettrie již nemohl zdržovat ani v Leydenu. Díky Maupertuisovu zprostředkování se mu dostalo přijetí v Prusku. Zde vyšly spisy *L'homme plante* (Potsdam 1748), *Les animaux plus que machine* (Berlin 1750), *Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux* (Berlin 1750) a *L'art de jouir* (Berlin 1751). Posmrtně vyšly spisy *Venus métaphysique ou Essai sur l'origine de l'âme humaine* (Berlin 1752). Další spisy, které nebyly za autorova života publikovány, vyšly v roce 1751 v *Œuvres philosophiques*.¹³²

La Mettrie si jako autor rád hrál se čtenáři na schovávanou: ve svých anonymních spisech se odvolává na některé své práce, jako kdyby pocházely od jiného autora, jindy je zase kritizuje. Spis *L'homme plus que machine* se ironickým vystupňováním spiritualistické pozice snaží nepřímo posílit teze spisu *L'homme machine*, kte-

¹³⁰ K biografii srv. oslavnou řeč Bedřicha Velikého in: La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, I–III, Berlin 1797 (1751¹; 1774²). Podle tohoto vydání citujeme. Oslavná řeč Bedřicha Velikého poprvé in: *Histoire de L'Academie*, 1752, str. 3–8. K bibliografii: G. A. Roggerone, *Controillumino*, Lecce 1975, str. 518–521; *Opere di La Mettrie*; str. 533–536; *Studi su La Mettrie*.

¹³¹ V *Œuvres philosophiques* pod titulem *Traité de l'âme*.

¹³² K La Mettrieho filosofii srv. W. Windelband, „Lametrie“, in: Ersch – Gruber, *Encyclopädie*, II/41, 1887; E. Callot, *Six philosophes français du 18 s*, Annency 1958; A. Baruzzi, *Mensch und Maschine* München 1973; též, La Mettrie, in: A. Baruzzi (vyd.), *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jhs.*, München 1968; F. A. Lange *Geschichte des Materialismus*, kn. I.

ré jsou zdánlivě napadány, neboť se tak stává takřka hmatatelným, že námitky jsou neudržitelné. Zastíracím účelům sloužilo rovněž věnování spisu *L'homme machine* Hallerovi, jak La Mettrie sám příležitostně připouštěl: Hallera, jenž se prý nikdy nezbavil předsudků svého dětství, údajně nikdy nespáčil (I,60 n.).¹³³

La Mettrie zastával veskrze *naturalistickou pozici*. To jej přimělo k tomu, aby paralelizoval filosofii s lékařstvím v tom smyslu, že obě disciplíny usilují o poznání přirozenosti: „Co nepochází ze samotného nitra přirozenosti, co není fenoménem, příčinou, účinkem, jinými slovy: co není vědou o věcech, to se filosofie vůbec netýká.“ (I,3 n.) Takto pochopená filosofie na straně jedné a náboženství opírající se o tradiční morálku a politické zájmy na straně druhé se z bytostných důvodů nacházejí v neustálé válce (I,41). Přesto se La Mettrie příležitostně snažil omezit praktický význam filosofie. Argumentoval nejen tím, že pravda jako taková nemůže být nikdy škodlivá – což podle něj musí platit i o materialismu, je-li pravdivý (I,15 nn.) –, nýbrž s jistou rezignací pravil, že filosofie se beztak týká jen malého okruhu vzdělanců, zatímco lid zůstává filosofickými důvody nedotčen a například pod vlivem sebelásky trvá na víře v nesmrtnost duše. Kromě toho zdůrazňoval, že filosofie nezpochybnuje posvátné a moudré svazky (I,41: „ces liens sages et sacres“) morálky a společnosti. To nemohlo být La Mettrieho pravým míněním, neboť byl přesvědčen o tom, že filosofie je neužitečná, pokud nenapomáhá rozvoji schopností jednotlivce a neslouží přímo či nepřímo blahu společnosti (I,51). Vliv filosofie je většinou nepřímý, ale přesto značný: má zákonodárce k tomu, aby vydával spravedlivé zákony, a způsobuje, že si ovládaní nechají lépe vládnout.

Východiskem La Mettrieho úvah byla skutečnost, že vědomí lze ovlivňovat mnoha způsoby organickými faktory – např. krevním oběhem, způsobem výživy – jakož i klimatem a jinými faktory životního prostředí či drogami atd. S touto skutečností jsou konfrontováni i zastánci spiritualismu, kteří si ale řešení tohoto problému zastírají domněnkou netělesnosti duše: netělesná duše nemůže být ovlivňována tělesnými stavy a nemůže ani působit na tělo. Proto je

¹³³ W. Windelband, „*Lametrie*“, 290b, N. 4, pokládá toto věnování za La Mettrieho zlomyslnost vůči Hallerovi.

třeba předpokládat, že duše je materiální, resp. že je funkcí materiálních procesů v mozku. Ve prospěch teze, že činnost vědomí vychází z mozku, lze uvádět nesčetná pozorování, zatímco spiritualistická teorie naráží na zkušenost (I,121). Psychické funkce závisí nejen na nervových procesech, ale nejsou ničím jiným než procesy ve velkém mozku (srv. III,168). La Mettrie počítal s námitkou, že je nepochopitelné, jak materie pociťuje, jak si vzpomíná, soudí atd.; ale zdůrazňoval, že nějaké věci nesmíme upírat jisté vlastnosti jen proto, že nechápeme, proč tyto vlastnosti má. Materialistická teorie je zdůvodněna tím, že dotyčné souvislosti vysvětluje, a proto je dostatečná, tj. je nadbytečné předstírat nějakou duchovní entitu (I,121 n.). Předpoklad, že vědomí souvisí s organizací centrálního nervového systému, je dostatečný k vysvětlení pozorovaných skutečností, další předpoklady tedy nelze oprávnit, když navíc „duše“ je prázdný výraz (un vain terme), tj. výraz, jemuž neodpovídá žádný pojem (III,168). La Mettrie se tedy rozhodl pro materialistické pojetí vědomí, jelikož byl přesvědčen o tom, že se obejde bez v jeho očích záležejících metafyzických předpokladů spiritualistického pojetí a lépe splňuje vysvětlující funkci. Kdyby byl důsledný, musel by pojímat jako hypotetický také materialistický výklad; ale neučinil tak, nýbrž se domníval, že vyplývá ze zkušenosti (III,188). V důsledku toho byl přesvědčen, že jej může pokládat za naprosto pravdivý (srv. III,199: „Voilà mon système, ou plutôt la vérité...“ [Toto je tedy můj systém, nebo můžeme říci pravda...]).¹³⁴

S (metafyzickým) materialismem se u La Mettrieho spojoval *epistemologický redukcionismus*, podle něhož lze koneckonců všechny obsahy vědomí převádět na jednoduché počítky. Senzualistický redukcionismus se nachází již ve spisu *Traité de l'âme* – tedy před Condillakem –, kde jsou např. inteligentní akty pojímány jako odhalování vztahů mezi počítky; pod „svobodou“ La Mettrie chápal schopnost pozorného zkoumání motivů, reflexe má být podmíněna

¹³⁴ A. Baruzzi, *Mensch und Maschine*, str. 81 nn., konstatoval vývoj La Mettrieho názorů od spisu *Histoire naturelle*, v němž je člověk animalizován, ke spisu *L'homme machine*, v němž je lidský organismus stejně jako všechny organismy mechanizován. Ve druhé fázi již na rozdíl od první fáze nejde o otázky podstat, nýbrž o vysvětlení funkcionálních souvislostí.

asociací idejí, stejně jako paměť je převáděna na stopy v mozku. Že tím nemohl v žádném případě dostát podstatě např. reflexe, nás asi sotva překvapí. O správnosti svých názorů nezapochoval ani na okamžik, nýbrž s konečnou platností prohlašoval, že všechny intelektuální schopnosti lze redukovat na smyslové vnímání, resp. že vznikají za smyslového vnímání: „Viděl jste – píše La Mettrie v pojednání o duši –, že schopnost pociťovat sama provádí všechny intelektuální schopnosti, že u člověka stejně jako u zvířete tvoří všechno, a že se jí tedy dá všechno dobře vysvětlit.“ (I,199; srv. III,144 n.) Musíme vzít v úvahu, že spis *Traité de l'âme* vznikl ještě před Condillakovým spiem *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), takže jako vlastního průkopníka materialistického senzualismu je třeba chápat La Mettrieho. La Mettrie se chopil Arnobiova myšlenkového experimentu, který uvažoval o tom, jak by se rozvíjely psychické schopnosti u jednotlivce, jenž by od okamžiku zrození vyrůstal v naprosté izolaci. Tento myšlenkový experiment rozvíjel dál Condillac pomocí příkladu oživlé sochy.

Svůj názor shrnul La Mettrie při této příležitosti takto: „Být strojem, pociťovat, moci rozlišovat dobro a zlo..., jedním slovem, být zrozen s inteligencí a zajištěným morálním instinktem, a nebýt nic jiného než zvíře (animal), není o nic protikladnější než být opicí či papouškem a moci si opatřovat slasti.“ (III,189) O vztahu myšlení a matérie se vyjadřoval podobně jednoznačně: „Myšlení pokládám za natolik slučitelné s organizovanou matérií, že se mně zdá být jednou z jejích vlastností, podobně jako elektřina, schopnost pohybu, neprostupnost, rozlehlost atd.“ (tamt.)

Senzualismu v oboru teorie poznání odpovídá v La Mettrieho praktické filosofii morální *hedonismus*: vlastním měřítkem posuzování je organické štěstí, a nikoli rozum či pravda (srv. II,155). Protože je touha po štěstí nutná od přirozenosti, jsou všechna rozhodnutí, jelikož jsou vedena touhou po štěstí, stejně tak nutná, ba dokonce vyplývají mechanicky (II,180: „machinalement“).

Etice je tedy kladeno za úkol prozkoumat příčiny štěstí, resp. vysvětlit mechanismus štěstí (II,143: „mecanisme du bonheur“). Podle La Mettrieho zde přicházejí v úvahu vnitřní a vnější příčiny, přičemž vnitřní příčiny buď souvisejí s individuální organizací, nebo jsou získané či vštípené výchovou (jako bezpředsudečnost, umírněnost aj.), zatímco vnějšími příčinami mohou být bohatství, vzhled atd. Orga-

nické štěstí je bezprostřední pociťování slasti a nelze je vytvořit reflexí, nanejvýš ještě tak nepříznivě ovlivnit. Jisté faktory, které jsou důležité pro prožívání štěstí, lze racionálně ovlivňovat a zde hraje svou úlohu výchova tím, že na jedné straně pomáhá rozvíjet již dané pozitivní vlohy a na druhé straně vyrovnává nedostatky. Protože se tak děje racionálními prostředky, hraje rozum, který působí ve vztahu k bezprostřednímu prožívání slasti za určitých okolností dokonce negativně, z hlediska schopnosti štěstí vcelku pozitivní roli: rozumný může být šťastnější než nerozumný. La Mettrie zdůrazňuje výslovně význam výchovy z hlediska ctnosti (ve smyslu společenské užitečnosti). V tomto ohledu předjal Helvetia.

8. Claude Adrien Helvetius

Helvetius (nar. 1715 v Paříži, zemř. 1771 ve Versailles) pocházel z lékařské rodiny,¹³⁵ takže byl rovněž důvěrně obeznámen s lékařským způsobem myšlení, které poznamenalo La Mettrieho filosofii. Záhy na něj udělal dojem Lockův *Esej* a vliv na něj měli Montesquieu, Fontenelle a další osvícenští myslitelé, s nimiž se osobně seznámil. Užívaje místa u dvora, které nebylo spojeno s úředními povinnostmi, věnoval se spisovatelství. Avšak svým dílem *De l'esprit* (Paris 1758)¹³⁶, prosyceným materialismem a senzualismem, vzbudil tak velkou zlobu, že o své místo přišel. Přestože Malesherbes, Choiseul a madame Pompadour dokázali zabránit nejhoršímu, byl přinucen své místo opustit. Jeho dílo se ale nedalo potlačit; vyšlo v nesčetných nákladech a bylo přeloženo do angličtiny a němčiny, takže se jeho autor mezinárodně proslavil. Hume, na něhož Helvetius po-

¹³⁵ K biografii srv. Y. Belaval, *Présentation d'Helvetius*, in: *Œuvres complètes*, I–XIV, Hildesheim 1965 (podle tohoto vydání budeme citovat) I, str. V–LXXX; dále *Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvetius*, I,176; I. L. Horowitz, *Claude Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenment*, New York 1954; D. W. Smith, *Helvetius. A Study in Persecution*, Oxford 1965; D. W. Smith (vyd.): C. A. Helvetius, *Correspondance générale*, I (1737–1756), London 1981 (plánovány jsou dva další svazky).

¹³⁶ C. A. Helvetius, *Œuvres complètes*, I–VI; zde je otištěno nezkrácené první vydání.

mýšlel jako na překladatele svého spisu, však zdvořile odmítl, neboť Helvetiův spis považoval za filosoficky slabý.¹³⁷ Helvetius neměl žádné finační starosti, žil částečně v Paříži a částečně na venkově a v letech 1764 a 1765 podnikl cesty do Anglie a Pruska, kde byl nadšeně přijat. Nově promyslel témata své první knihy, aby jim dal novou formu ve spisu *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (London, recte Amsterdam 1772, posmrtně).¹³⁸ Mezi spisy *De l'esprit* a *De l'homme* nejsou filosoficky žádné podstatné rozdíly, ale spíše difference v zaměření, které je v mladší knize, jež měla podle autorova tvrzení precizovat myšlenky jeho prvotiny, více polemické. Svě dílo Helvetius sám nezveřejnil, snad kvůli útokům proti papežství, jezuitství, náboženské netoleranci a politickému despotismu, které toto dílo obsahuje, ale snad i kvůli tomu, že, jak říkal, se podle něj přesunulo duchovní těžiště Evropy z Francie do Pruska Bedřicha Velikého a do Ruska Kateřiny Veliké, a proto je ve Francii stále méně možností kulturního působení (*De l'homme*, Předmluva).

Helvetius sledoval *redukcionistický program*, v rámci něhož se snaží převádět všechny soudy na počítky a všechna hodnocení na touhu po slasti, takže se celá oblast duchovna zdá vystavěna ze smyslových dat a egoistických zájmů. O „duchu“ mluvil Helvetius ve dvou významech: za prvé ve smyslu „celku myšlenek“ a za druhé ve smyslu „schopnosti myslet“. O „duchu“ jako „spirituální substanci“ se nikde nezmiňuje, protože je třeba podle něj zásadně odmítnout metafyzické pojmy. V teorii poznání jsou paměť, soudnost, pozornost interpretovány jako pouhé aspekty smyslovosti. Obzvláště důrazně vystupoval Helvetius proti předpokladu samostatné soudnosti. „Soudit“ znamená podle jeho názoru „vnímat vztahy mezi objekty“ a odpovídající schopnost pokládal za identickou se samotnou smyslovostí (I,207; srv. VII,181 n.). Souzení ale mohl ztotožnit s pocíťováním jen proto (a např. I,210 n. říci: „juger n'est jamais que sentir“,¹³⁹ podobně VII,183; 185), že měl natolik široký pojem „pocíťování“, že již obsahoval souzení: v počítce jsou vždy obsaženy

¹³⁷ E. C. Mosner, *The Life of David Hume*, str. 423.

¹³⁸ C. A. Helvetius, *Œuvres complètes*, VII–XII.

¹³⁹ „Souzení není nic jiného než pocíťování.“ – Pozn. překl.

vztahy a konstatování těchto vztahů – tedy souzení – patří podle jeho názoru k počítce. Závěr, který tato skutečnost implikuje, totiž že počítky nejsou možné bez vědomí vztahů, tj. že žádné izolované počítky nemohou existovat, nevzal Helvetius v potaz, protože byl od samého počátku soustředěn na senzualistickou pozici. Proto mu nepřišlo na mysl, že atomární počítková data, která senzualismus předpokládá, jsou něco fiktivního.

V rámci Helvetiova uvažování se zdá, že počíteč musí být vždy pravdivý, protože omyly mají vznikat teprve pod vlivem vášní a jako důsledek zneužívání jazyka. Omyl tedy nepatří bytostně k povaze lidského ducha, nýbrž vzniká z akcidentálních příčin (I,283 n.). Protože byl Helvetius přesvědčen o tom, že veškeré souzení je konekcí podmíněno zájmy, podřizoval teorii praktickým motivům, a dospěl tak k určitému druhu *pragmatismu*, pro nějž neexistuje autonomie teoretického postoje. Jeho vliv na anglický utilitarismus 19. století uznávali samotní jeho stoupenci. *Zájem* není ovšem nic, co by bylo nezávislé na počítce, nýbrž patří k němu původně. Zájem se projevuje nejen v hodnocení, ale i ve srovnávání objektů, které by se bez zájmů vůbec neuskutečnilo (VII,196 nn.). V důsledku toho by bez zájmu neexistoval žádný explicitní soud. A nakonec spočívá na zájmech také utváření společenství, protože zespolčenšňování je podle Helvetia vždy podmíněno zájmy. Samotné zájmy jsou obsahově podmíněné, totiž historickými faktory (tradicemi), a tudíž jsou variabilní. Jinými slovy, neexistují žádné věčné hodnoty.

Roli zájmů nelze podle Helvetia vůbec přecenit: „Zájem by nás přiměl k tomu, abychom popřeli nejevidentnější geometrické věty a abychom věřili těm nejabsurdnějším náboženským povídkám.“ (XIV,150 n.) Z hlediska vztahu soukromého a *společenského zájmu* požadoval, aby byl zájem jednotlivců podřizen zájmům společnosti a aby byla dávana přednost zájmům většího společenství před zájmy společenství menšího. Příležitostně se sice vyjadřoval tak, jako kdyby bylo možné pojmut společenský zájem jako součet individuálních zájmů (II,8), ale většinou mezi nimi jasně rozlišoval a zdůrazňoval samostatnost společenského zájmu. Společenský zájem se podle jeho názoru ne vždy shoduje se soukromými zájmy.

Rovněž v morálce lze uplatňovat hledisko zájmu: jde o to, jak se Helvetius vyjadřuje, mluvit „řečí zájmů“ (II,249), tj. chápat lidské jednání z hlediska jeho zájmu o vlastní štěstí, namísto toho, aby-

chom si na ně stěžovali, či je obdivovali. Helvetius jde Hobbesovým či Spinozovým směrem, když požaduje, aby se v morálce postupovalo jako v experimentální fyzice (I,178). Nechají-li se lidé vést svými přirozenými zájmy, nejsou ani dobří, ani špatní, nýbrž chovají se tak, jak se chovat musí (II,66 nn.). Ti teoretikové, kteří vycházejí buď z původní zkaženosti člověka, nebo – jako Rousseau, jehož Helvetius důkladně kritizuje ve spise *De l'homme* (IX,137 nn.) – z jeho původní dobroty, se mýlili, protože neexistuje ani rozumové nahlédnutí hodnotových vztahů, ani zvláštní morální smysl. Všechna jednání jsou motivována egoisticky, je však možné vytvářet výchovou (zakladající se na asociaci) dispozice, na jejichž základě vznikají jednání směřující k blahu ostatních. Nesprávné chování není důsledkem špatného charakteru, ale zakládá se na tom, že v jednom určitém případě nebylo možno uvést do souladu individuální a obecný zájem. To má svůj důvod opět v selhání zákonodárce, který nedokázal harmonizovat vhodnými opatřeními zájmy jednotlivců a státu. Zde u Helvetia vystupuje i dnes často zastávaný názor, že zodpovědnost za porušování zákonů nelze hledat na straně pachatele, ale na straně společnosti a jejího zřízení. Náboženství hraje podle jeho názoru v morálce pouze podřízenou roli, leda že bychom „náboženstvím“ nerozuměli, jak to Helvetius doporučuje, nic jiného než základní mravní postoj. Velký význam připisoval naproti tomu *výchově*, ale požadoval, aby byla pedagogická opatření podporována opatřeními zákonodárnými, protože by jinak mohla být sotva účinná. S nedokázanou vírou ve všemohoucnost výchovy spojoval Helvetius také v současnosti velmi diskutovaný názor (XII,71: „L'éducation peut tout“). Tato víra souvisí s jinou vírou, totiž s vírou v rovnost vloh u všech lidí, a to i duchovních vloh. Rozdíly jsou, stejně jako rozdíly v morálním chování, podmíněny podle Helvetia vždy prostředím; odhlédneme-li ale od vlivů prostředí, jsou intelligence, schopnost soustředění a paměť u všech normálních jedinců stejné (III,175 nn.). Velký duch není velký svými představami, ale svými vášněmi, a tyto jsou podmíněny společensky.

Ohledně možnosti reformovat ústavu odmítal Helvetius nejen pokusy o rozvrhování ideálních ústav, protože se přitom, podobně jako u matematického výpočtu, odhlíží od empirických podmínek, ale nepokládal za smysluplné ani úsilí o částečné zlepšování platného právního řádu, nevychází-li ze skutečných poměrů, v nichž se daná

společnost nachází (XI,109 nn.). Rovněž prostředky politických reforem nelze stanovovat jednou provždy, ale pouze ve vztahu ke konkrétním okolnostem (II,188 n.). Od každé dobré ústavy lze očekávat, že znemožní prosazování jednotlivých zájmů na úkor společenského zájmu. Jakmile totiž lze prosazovat mocenské zájmy, je znemožněno nejen rozvíjení morálky, ale i pokrok poznání (III,100 n.). Aby byli vyloučeni „nepřátelé lidstva“, kteří prosazují své mocenské zájmy – ať už jsou to, jako dříve, králové, či jako dnes stále častěji fanatici a demagogové –, k tomu je zapotřebí osvícenství. Osvícenství je tedy v Helvetiových očích prostředkem boje, ovšem obranného boje s nepřáteli lidstva. Kvůli praktickému významu vědění je třeba odmítnout apologety nevědomosti (jako byl Rousseau) (IX,188 nn.). Vědění, zejména věda o psychických souvislostech, resp. o „mechanismu“ afektů, musí dát zákonodárci do rukou prostředky, pomocí nichž lze přinutit (nécessiter) lidi k pořádku (probité), a to tak, že vášně budou působit již jen pozitivně (III,140).

K dobré ústavě patří, že působí proti vzniku příkrých majetkových rozdílů, a to především prostředky daňové politiky (X,23 nn.). Přestože rozdíly v majetku chápal Helvetius jako důsledek zavedení peněz (X,69 n.), a přestože byl přesvědčen o tom, že společnost, v níž neexistují peníze, má morální převahu nad společností založenou na peněžním hospodářství, neboť nabízí hodnotnější podněty k činnosti, považoval odstranění peněz za stávajících poměrů za vyloučené, protože existuje nebezpečí, že by potom chyběly dostatečné podněty k hospodářským aktivitám. Přestože jasně viděl nebezpečí daného hospodářského systému – nezodpovědné přejímání kreditů vládou, vysoké zdanění, znehodnocování peněz, korupci v nejvyšších hospodářských a politických kruzích (X,92 n.) –, pokládal tento systém za nekorigovatelný. S pesimismem, který byl vzhledem k tehdejšímu stavu Francie pochopitelný, pravil, že hospodářský – a jím podmíněný – politický úpadek, tak jak ho měl před očima, je pravděpodobně toho druhu, při němž obvykle zanikají velké říše (X,94 n.). Alternativu spatřoval v primitivním hospodářství fungujícím bez peněz, ale nevěřil, že je zde síla, která by tuto alternativu realizovala. Zůstalo vyhrazeno utopickým socialistům, aby se angažovali ve prospěch této alternativy. I v jiném ohledu zvítězilo v Helvetiově myšlení realistické hodnocení možností spojených s tehdejší stavem společnosti nad jeho idealistickými nadějemi: všelidská morálka, jakkoli je

žádoucí, nebude ještě dlouho existovat. Lze ji vytvořit pouze tehdy, spojí-li se národy, analogicky k vytvoření společnosti spojením rodin, v nadřazené společnosti, jehož obecnému zájmu bude možno podřizovat zájem států (III, 144).

Helvetius jistě nebyl velký myslitel, budeme-li jej chápat primárně jako teoretika poznání či jako etika, nebo vezmeme-li v potaz, že zastával implicitní metafyziku, jejímž předpokladům zjevně nevěnoval pozornost. Je ale přesto pozoruhodným autorem v tom smyslu, že vyjadřoval programové ideje určitého druhu osvícenství, které se koncem osvěcenské epochy nestaly čistě historickými, nýbrž byly v 19. a 20. století stále znovu přejímány: ideje rovnosti vloh všech lidí, všemohoucnosti výchovy, prostředím podmíněných intelektuálních rozdílů a zodpovědnosti společnosti za jednotlivce a jeho chování.

9. P. H. D. von Holbach

a) Život a dílo

Paul Heinrich Dietrich von Holbach (nar. 1723 v Edesheimu u Landau ve Falcku, zemř. 1789 v Paříži), poté co se naturalizoval ve Francii jako Paul Henri Thiry d'Holbach,¹⁴⁰ přispěl do *Encyklopedie* několika články týkajícími se přírodovědeckých otázek a pod Diderotovým vlivem se stal materialistou. Spisem *Le christianisme dévoilé* (1766, napsáno v letech 1762–1765) se vzdal deismu a rázně se přiklonil k ateismu. Kritika, na kterou tato kniha (i z Voltairovy strany) narazila, jej přiměla k tomu, aby se ve spisu *Théologie portative* (1767) vyjadřoval opatrněji. Přesto v *Lettres à Eugénie* (1768)¹⁴¹ zaujal opět rozhodnější postoj k otázce Boha. Tyto spisy vydal Hol-

¹⁴⁰ K biografii srv. P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique du 18^e siècle*, Paris 1967 (s bibliografií). Holbachovi je věnováno zvláštní vydání časopisu *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichtung*, I, 1, 1973.

¹⁴¹ Podle úvodu od M. Naumanna k Holbachovým náboženskokritickým spisům, které vydal (Schwerte – Ruhr 1960) můžeme Holbacha považovat za autora tohoto spisu.

bach částečně anonymně, částečně pod krycím jménem. Také jeho nejslavnější dílo, *Système de la nature* z roku 1770,¹⁴² vyšlo pod pseudonymem („Mirabaud“). Toto dílo obsahuje souhrn základních myšlenek senzualistické a materialistické filosofie a jejich kritické aplikace v různých oborech. Aniž by byl filosoficky originální, představil Holbach v tomto díle shrnující, autoritativně podaný popis materialistickoatheistické pozice osvěcenské filosofie, který došel ve své době značné pozornosti. Goethe možná věrně vylíčil dojem svůj a své generace, když napsal: „Nepochopili jsme, jak by taková kniha mohla být nebezpečná. Přišla nám natolik šedivá, natolik ustrašená, natolik mrtvá, že nás stálo značnou námahu vystát její přítomnost, až jsme před ní utíkali jako před strašidlem,¹⁴³ a proti filosofii reprezentované Holbachem stavěl „živoucí vědění, zkušenost, čin a poezii“.¹⁴⁴ Avšak i přes „Sturm und Drang“ a romantismus měl atheistický materialismus osvícenství významný vliv na naturalistický způsob myšlení ještě v 19. století. Lze oprávněně předpokládat, že materialismus, obsahově modifikován vývojem přírodních věd, z hlediska obecného postoje lidí sehrál i ve 20. století větší roli, než jak by se mohlo zdát ze stanoviska akademické filosofie. Ostatně, název díla je matoucí: jeho vlastním tématem není příroda, ale morálka, stejně jako byl Holbach v prvé řadě moralistou.

V roce 1770 vydal Holbach ještě spis *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles*. Dalšími Holbachovými díly jsou: *Le bon-sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772, nejprve anonymně, později s pozměněným názvem a s věnováním kurátovi Jeanu Meslierovi, jenž zemřel v roce 1729), *Politique naturelle ou Discours sur la vrais principes du gouvernement* (1773), *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale* (1776), a *La Morale universelle ou Les devoirs de l'homme fondés sur la nature* (I–III, Amsterdam 1776).

V Holbachově myšlení hraje roli atomistická, resp. korpuskulární fyzika stejně jako psychologie, která se tenkrát právě etablovala jako

¹⁴² Citujeme podle nového vydání, London 1781, I–II.

¹⁴³ J. W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, hamburské vydání IX, str. 490.

¹⁴⁴ Tamt., str. 492.

empirická věda. Stejně jako u Condillaka je i u Holbacha empirismus radikalizován v senzualismus. Jeho praktická filosofie je nesena individualistickým hédonismem. Morálka a politika jsou podřízeny principu užitečnosti. Ideje spiritualistické metafyziky Holbach kritizuje nejen jako předsudky, ale bojuje proti nim jako proti nebezpečným omezením přirozené touhy po štěstí. V *Systému přírody* je jasně vyjádřena naturalistická tendence: „Člověk chtěl být metafyzikem, předtím než byl fyzikem. Nedbal reality, aby mohl přemýšlet o chimérách, zanedbával zkušenost, aby se mohl vyžívat v systémech a spekulativních úvahách, neodvažoval se rozvíjet svůj rozum, proti němuž si záhy vypěstoval nedůvěru. Namlouval si, že svůj osud poznává v imaginárních oblastech zásvětního života, dříve než pomyslel na to, že by měl své štěstí hledat na tom místě, na kterém žije.“¹⁴⁵ Proti tendenci k zásvětnosti postavil Holbach požadavek, že se máme orientovat výlučně na tento život: „Nadpřirozeno není pro lidi. Ničím z toho, co nemohou pochopit, se nemají zabývat. Uctívat něco, co nedokážeme poznat, znamená neuctívat nic; věřit v něco, co nedokážeme pochopit, znamená nevěřit vůbec v nic; uznávat něco bez přezkoumání pouze proto, že to uznávat máme, znamená být zbabělý a důvěřivý.“¹⁴⁶ Neznalost přírody obecně a lidské přirozenosti zvláště má za následek závažné negativní náboženské a metafyzické iluze, které vedly k deformovanému vývoji v oblasti morálky, společnosti a politiky; tuto neznalost je proto třeba překonat tím, že se určí vztah člověka a přírody na základě zkušenosti. Neboť pouze zkušenost vede k odhalení pravdy, stejně jako pouze zkušenost ukazuje, co je pro člověka užitečné a co mu přináší slast, a jen o to koneckonců jde: „Pravda je cílem našich přání pouze proto, že ji pokládáme za užitečnou.“¹⁴⁷ Empirismus typický pro militantní osvíc-

¹⁴⁵ P. Holbach, *Système de la nature*, I,9 (Předmluva); A. Baruzzi, *Mensch und Maschine*, str. 94 nn., zdůraznil, že Holbachovi šlo především o to, pomáhat člověku k přirozenému životu a odstraňovat překážky takového života.

¹⁴⁶ P. Holbach, *Lettres à Eugénie*, I. dopis, náboženskokritické spisy, vyd. Naumann, str. 311.

¹⁴⁷ P. Holbach, *Système de la nature*, I, str. 191.

cenství ve spojení s primátem praxe ve smyslu hédonistického utilitarismu charakterizuje tedy rovněž Holbachovo myšlení.

Prakticko osvícenský ráz Holbachova myšlení se projevuje neustále, tak například když Holbach píše: „Nelze ... dostatečně často opakovat, že lidské omyly jsou zdrojem veškerého neštěstí, které kdy lidstvo potkalo. Člověka neodsuzuje ke snášení bolestí a utrpení příroda nebo libovůle Boha, nepřítele člověka; příčinou mnoha zel a hloupostí, s nimiž se setkáváme, není dědičná zkaženost lidské přirozenosti, nýbrž pravým zdrojem veškerého zla, které člověka postihuje, je jen a pouze omyl.“¹⁴⁸ Proti omylu není žádného všeobecného léku, ale každý druh omylu je třeba potírat zvláště. Přestože nelze tento boj rozhodnout najednou, byl Holbach optimistický. Je-li člověk špatný, pak nikoli proto, že by se jako špatný narodil, nýbrž proto, že z něho špatného udělali.¹⁴⁹ Faktory, které jsou za to zodpovědné, lze však eliminovat. Již v daných poměrech je ve světě více dobra než zla a většina lidí není převážně nešťastná, protože v tom případě by si nepřáli uchovávat svou existenci, což přece dělají.

b) Kritika náboženství

Přednostní oblastí Holbachovy kritiky je náboženství, resp. teologie: „Stvořila-li bohy neznalost přírody, pak je poznání přírody určeno k tomu, aby je zničilo.“¹⁵⁰ Kritika zde, stejně jako jinde, není samoúčelná, ale slouží praktickému cíli, totiž odstranění hlavní překážky přirozeného života. Theologové, kteří prohlašují, že v náboženských věcech není dovoleno následovat rozumové nahlédnutí a brát v potaz společenské zájmy, nemají na mysli blaho lidí, nýbrž chtěli by z nich udělat jen svůj nástroj. Kdykoli chtěl někdo lidi vzájemně znesvářit, říkal jim, že tomu tak chtěl Bůh. Tím, že chtěli theologové vybudovat morálku na vůli krutého a rozmarného Boha, zničili ji.¹⁵¹ Ale i pokud odhlédneme od údajných motivů theologů, vede náboženská víra ke konfliktům, protože lidé následkem různor-

¹⁴⁸ Tamt., I, str. 293.

¹⁴⁹ Tamt., I, str. 249.

¹⁵⁰ Tamt., II, str. 22.

¹⁵¹ Tamt., II, str. 69.

sti svých temperamentů dospívají k různým představám o Bohu a mají tendenci považovat je za jediné správné. Protože jsou ale všechny theologické předpoklady fikce, nemohou ani theisté, ani deisté vznášet nárok na to, že unikli náboženským pověrám. Proti všem, kdo hájí víru v Boha, protože je podle jejich názoru spásná a utěšující, Holbach zdůrazňoval, že omyl nemůže být nikdy lepší než pravda. Náboženské omyly jsou ale obzvláště nebezpečné, protože nerozumnost náboženských postojů se šíří i do jiných oblastí a vtahuje člověka stále dál do iracionalismu. Proto musí být náboženství prvním cílem militantního osvícenství.

Důležitým prostředkem Holbachovy kritiky je rekonstrukce *geneze náboženských představ*, a zejména pojmu Boha. Podle Holbacha vzniká idea boží bytosti ze strachu před kauzálně nepochopitelnými procesy, které byly vztaženy k fiktivním příčinám. Tyto předpokládané příčiny si člověk představoval podle analogie se známými souvislostmi: „To, co neznáme, posuzujeme vždy podle toho, co známe.“¹⁵² Vyzvat Boha tedy znamená vyzvat fikce svého vlastního mozku.¹⁵³ Aby se mohla vysvětlit rovněž skutečnost zla, předpokládaly se zlé mocnosti, či se zvažovalo, že na sebe člověk zneužitím své svobody přivolal boží tresty. Theologové se snaží způsobit, aby se člověk jevil pokud možno co nejvíce vinným, aby mohli Bohu připsat veškeré právo na trestání. Stejně jako nesměla být zpochybňována opatření pozemského vládce, tak už vůbec neměla být možná pochybnost o domnělých božích úradcích. Holbach zjevně předpokládal, že se představa o Bohu zakládá na projekci jistých politických mocenských poměrů do zásvětí.

Všechny filosofické pokusy dokázat *boží existenci* v Holbachových očích ztroskotaly, protože není k dispozici žádný přesný pojem „Boha“.¹⁵⁴ Nemožnost nějaké bytosti je zřejmá nejen tehdy, obsahuje-li její pojem vzájemně rozporná určení, ale i tehdy, není-li možné vytvořit si určitý pojem této bytosti. K tomu se vztahuje ironické vy-

¹⁵² Tamt., I, str. 9.

¹⁵³ P. Holbach, *Le bon-sense*, § 28, str. 15.

¹⁵⁴ P. Holbach, *Système de la nature*, kap. XXI je věnována sporu s Clarkeem vcelku, kap. XXII sporu s Descartem, Malebranchem a Newtonem.

jádření ohledně božích atributů ve spisu *Théologie portative*: jsou to „nepochopitelné vlastnosti, o nichž se theologové poté, co si hodně lámali hlavu, usnesli, že musí nutně přináležet bytosti, o které nemají žádné pojmy. Tyto vlastnosti se zdají těm, jimž chybí víra, vzájemně neslučitelné; lze je ale velmi snadno vzájemně sloučit, nepřemýšlíme-li o nich...“ Holbach poznamenává, že i Descartes, Arnould, Nicole, Clarke, Pascal, kteří se pokoušeli dokázat boží existenci, byli podezírání z ateismu. „Důvod této skutečnosti je velmi prostý: existenci tak zázračné bytosti, jako je ta, v kterou proměnilo křesťanství svého Boha, není možné dokázat.“¹⁵⁵

Proti předpokladu boží existence mluví podle Holbacha také to, že problémy neřeší, ale ještě více zamotává, a kromě toho je neslučitelná s morálkou. Náboženská morálka je v protikladu k přirozené morálce v tom smyslu, že omezuje používání rozumu, ruší svobodu, znehodnocuje přirozené ctnosti, jako je manželská láska či láska k vlasti, podporuje tyranskou moc vládců a ospravedlňuje otroctví poddaných. Pravá zbožnost je naproti tomu identická s pravou morálkou, tj. s poslušností vůči přírodním zákonům.

c) Praktická filosofie

Holbach pokládal za možnou *vědeckou morálku* v analogii k přírodním vědám, protože v morálním světě vládne stejně přísná zákonitost jako ve světě fyzickém; nelze nicméně říci, že by se mu založení takové morálky zdařilo. Koneckonců myslel v těch intencích naturalistické etiky, jakou prosazovali Hobbes a jiní.

Vycházejí z pudu sebezáchovy jako základní skutečnosti, spatřoval Holbach bytostný úkol etiky v určování prostředků sebezáchovy. K těmto prostředkům patří také společenský svazek. Proto pokládal Holbach etiku a politiku za velmi úzce provázané. „Cílem morálky je dosáhnout toho, aby lidé pochopili, že jejich nejvyšší zájem vyžaduje praktikovat ctnost; úkolem vlády má být přimět lidi k tomu, aby praktikovali ctnost.“¹⁵⁶ „Pravá morálka“, jejíž následování je podle Holbacha nutnou podmínkou zachování států, je zjevně teorií lidské-

¹⁵⁵ P. Holbach, *Le christianisme dévoilé*, nábožensko-kritické spisy, str. 102.

¹⁵⁶ P. Holbach, *Système social*, I, Úvod, str. VIII.

ho chování, která se zakládá na adekvátním poznání lidské přirozenosti. Politika je aplikovaná morálka, která se týká zachování státu; národní právo je morálka, která je aplikovaná na vztahy mezi státy. Názor, že nemorální chování („soukromé neřesti“, jak řekl Mandeville) by mohlo být výhodné pro společnost, Holbach odmítal.¹⁵⁷

Zájem, v němž spatřoval základ morálky, určuje Holbach sice primárně jako zájem o sebe sama, ale pojímá jej natolik široce, že se předmětem zájmu zdá i blaho bližních. Nakonec Holbach uznával dokonce i zájem, který směřuje k vnitřnímu uspokojení, které provází morální chování. S pojmem zájmu bytostně souvisí *pojem povinnosti*: „Povinností je pro nás to, co se podle zásad zkušenosti a rozumu ukazuje jako užitečné a nutné k dosažení našich záměrů.“¹⁵⁸ V důsledku toho mají všechny praktické normy charakter hypotetických imperativů. Protože jsou základní zájmy lidí vždy a všude stejné, lze mluvit o obecně platných morálních principech, ačkoli je nelze označit za „věčné“, neboť lidstvo a lidská zařízení nejsou věčná. Holbach trval jistým způsobem na myšlence *přirozeného práva*. V důsledku toho odmítal jak etický konvencionalismus, tak také etiku morálního smyslu.¹⁵⁹ Vždy a všude stejná lidská přirozenost, na které se přirozenoprávní normy zakládají, je ale v Holbachově myšlení zkušenostním pojmem: nepoznáváme podstatu, nýbrž na základě zkušenosti známe ty rysy člověka, s nimiž se lze všude setkat, jako je zejména pud sebezáchovy a touha po štěstí, a jeho schopnost chovat se ve vztahu k cílům spojeným s těmito pudy účelově racionálně a štěstí, o něž usiluje, činit pomocí rozumných prostředků pokud možno co nejtrvalejším.¹⁶⁰

¹⁵⁷ P. Holbach, *La morale universelle*, I, Předmluva, str. XVI.

¹⁵⁸ P. Holbach, *Système de la nature*, I, str. 115 n.; srv. *Morale universelle*, I, str. 2: „L'obligation morale est la nécessité de faire ou d'éviter de certains actions en vue du bien-être que nous cherchons dans la vie sociale.“ (Morální závazek je nutnost konat či se určitého jednání vyvarovat vzhledem k blahu, které sledujeme v životě ve společnosti.)

¹⁵⁹ P. Holbach, *Système social ou Principes de la morale et de la politique*, I, str. 48 nn.

¹⁶⁰ P. Holbach, *Système de la nature*, I, str. 116.

Stejně jako předpoklad závislosti mravního zákona na vůli boží bytosti, působí podle Holbacha morálně negativně rovněž předpoklad zásvětních sankcí. *Víra v nesmrtelnost* není pro lidi utěšující, nýbrž dělá je ustrašenými. Ve vztahu k hříšníkovu je tato víra neúčinná, neboť v okamžiku překračování morálních norem na eventuální zásvětní následky tohoto konání nemyslí. Naopak mohou zásvětní očekávání motivovat k nejhorším činům. Kromě toho přispívá víra v nesmrtelnost k tomu, že lidé mohou být snáz manipulováni „služebníky této pověry“. Nakonec působí víra v zásvětní negativně také v tom smyslu, že odvádí lidi od jejich světských úkolů a vede je k tomu, aby obětovali pozemské štěstí štěstí zásvětnímu. Holbach dobře věděl, že víra v nesmrtelnost má své kořeny v touze lidí po životě: již nebýt je pro nás nepochopitelné. Domníval se ale, že je možné přivést lidi k tomu, aby se spokojili s myšlenkou na to, co je nevyhnutelné, namísto toho, aby se oddávali iluzím.¹⁶¹ Naštěstí nutí lidi nutnost k tomu, aby se věnovali světským úkolům. Odpovídající postoj lze vhodnou výchovou natolik upevnit, že se člověk již nenechá ovlivnit slibnými vyhlídkami či pohrůžkami zásvětních stavů. Také zde má osvícenství vykonat důležitý praktický úkol.

Svoboda vůle ve smyslu indeterminismu nemůže v rámci Holbachových předpokladů existovat. Předpoklad svobody vůle není nutný ani k tomu, aby bylo možné smysluplně hrozit sankcemi, či je udílet, pojmem-li trest jako prostředek ke korigování chování (především společensky relevantního chování). Holbach zastával názor, že zločiny jsou většinou důsledkem nesprávného společenského řádu. Z toho důvodu reaguje společnost nepřiměřeně, trestá-li přísně to, co je jí podmíněno.¹⁶²

Souvislost *morálky a společnosti* není pro Holbacha sekundární, ale podstatná. V důsledku toho mohl morálku definovat přímo jako „vědu o vztazích, které existují mezi lidmi, a o povinnostech, které z těchto vztahů vyplývají. Nebo – chcete-li – morálka je poznáním toho, co rozumné a rozumové bytosti nutně musí konat, nebo čemu se musí nutně ve svém konání vyhýbat, chtějí-li se zachovat a šťastně

¹⁶¹ Tamt., I, str. 229 nn.

¹⁶² Tamt., I, str. 200.

žit ve společnosti.¹⁶³ Zde je ovšem nasnadě námitka, že vztahy mezi lidmi nikdy nejsou, jak Holbach tvrdí, čistě přirozenými vztahy, popsatelnými koneckonců pomocí kauzálních zákonů, ale jsou to morální a právní vztahy, a jsou tudíž normativní povahy. To je ovšem hledisko, které Holbach nebyl schopen kvůli svému jednostrannému mechanistickému způsobu myšlení zaujmout.

Společenský řád se podla Holbacha zakládá na (přínejmenším implicitní) *smlouvě*. Právo je výrazem obecné vůle společnosti, stejně jako vláda má svými politickými akty sloužit účelům společnosti. To ústí v ideu suverenity lidu: „... žádná vládní moc není ospravedlněná, pokud nevzešla ze svobodné volby občanů.“¹⁶⁴ „Suverén je toliko ochráncem a depozitářem společenské smlouvy; má ji realizovat a nemůže požadovat právo ji zrušit či překračovat.“¹⁶⁵ V důsledku toho je lid oprávněn požadovat vrácení vládní moci či měnit formu vlády. Tyto revoluční tóny jsou zjevně ozvěnou Rousseauova spisu *Contrat social*; zároveň předjímají radikální postoje, které byly zastávány na začátku revoluce v roce 1789.

V určitých jednotlivostech zastával Holbach velmi moderní názory. Pozoruhodná je např. jeho obhajoba lepšího vzdělání pro ženy, jež z nich má udělat užitečné členy společnosti, dále jeho kritika výjimečného postavení, na něž si činí nárok muži ve vztahu k manželské morálce, či jeho varování před převahou obchodu nad zemědělskou produkcí.

d) Pojem přírody

Holbachův odkaz k „přírodě“, který nacházíme na rozhodujících místech jeho argumentace neustále, vyžaduje vysvětlení jeho pojetí přírody. Pod „přírodou“ Holbach rozuměl souhrn materiálních částic, které mají být jako takové pohyblivé a průběžně kauzálně determinované. Holbach je pokládal za nevzniklé, takže otázku vzniku matérie si nekladl. Mechanické zákonitosti ovládají nejen pohyby materiálních částic, ale i dění v oboru biologie a nakonec i ve společ-

¹⁶³ P. Holbach, *Morale universelle*, I, str. 1.

¹⁶⁴ P. Holbach, *Système de la nature*, I, str. 122.

¹⁶⁵ Tamt.; srv. P. Holbach, *Système social*, II, str. 6.

čenské oblasti. Výjimky z universální determinovanosti přírodního dění nemohou existovat. Mluví-li Holbach o „řádu“, používá tento výraz nezávisle na teleologických představách jako synonym pro „kauzální determinovanost“. Při každé jiné aplikaci nemá tento výraz žádný význam. Kvůli obecné platnosti přírodních zákonů je nemslyšné nejen mluvit o zázracích, ale vyloučena je rovněž náhoda. „Náhoda“ znamená pouze něco, čeho příčiny jsou neznámé. Teleologické chápání přírody se za těchto předpokladů jeví jako absolutně nepřipustné: příroda není ani oduševnělá, ani na oduševnělé bytosti nezávislá.

Bylo-li ve prospěch hypotézy stvoření uváděno, že existenci lidského rodu s jeho specifickými, pouze jemu příslušnými vlastnostmi lze vysvětlit jen božím tvůrčím aktem, Holbach odpovídal, že – nerozhodneme-li se pro přirozenou evoluci, která je ze všech předpokladů, jež máme k dispozici, nejpřirozenější – měli bychom otázku po původu lidstva ponechat vůbec otevřenou. To bylo možné s dobrým svědomím doporučit vzhledem k omezenosti tehdejších znalostí o vzniku a vývoji druhů, jíž si byl Holbach velmi dobře vědom.¹⁶⁶

Proti spiritualistickému pojetí duše podle Holbacha mluví to, že je v zásadě nelze konkretizovat, protože předpokládá, že budeme duši určovat výlučně pomocí negací empirických vlastností. To ale není možné. Co nelze určovat pomocí empirických predikátů, nelze podle Holbachova empiristického přesvědčení vůbec myslet. A psychofyzické vzájemné působení je už vůbec nepochopitelné, zastáváme-li spiritualistické pojetí vědomí. Nezbyvá nám tudíž, jak byl Holbach přesvědčen, nic jiného než přiznat, že duše je identická s tělem, resp. s jistými jeho funkcemi. Předpoklad duše, která nemá podléhat zákonům přírody, není v podstatě nic jiného než *asylum ignorantiae*: „Protože nebyly známy přírodní síly, přiznala se přírodě světová duše; protože nebylo známo působení lidského organismu, podsunula se mu rovněž zvláštní podstata, duch. Vidíme, že se slovem duch míní vždy neznámá příčina nějakého jevu, který si přirozeným způsobem neumíme vysvětlit.“¹⁶⁷

¹⁶⁶ P. Holbach, *Système de la nature*, I, str. 69 nn.; též, *Le bon-sense*, str. 23–29.

¹⁶⁷ P. Holbach, *Système de la nature*, I, str. 87.

„Příroda“, tak to lze shrnout, je všezahrnující mechanismus materiální skutečnosti, mimo níž nic neexistuje. V důsledku toho je třeba vysvětlovat mechanisticky nejen všechny fyzikální, biologické a společenské souvislosti, ale i myšlenkové procesy, pociťování, souzení, hodnocení a chtění. Vše, co nelze včlenit do takto pochopeného systému přírody, je podle Holbacha iluzí, omylem a pověrou, a je tedy třeba to odmítnout, protože to porušuje jednotu člověka s přírodou, a tudíž jeho štěstí. Za Holbachovým mechanistickým materialismem se ovšem skrývá nevyslovená metafyzická víra v dobrotu přirozených vztahů a ve spolehlivost osvětleného rozumu, zbaveného předsudků.¹⁶⁸

10. Fyziokraté

Během 18. století upadala Francie do stále hlubší hospodářské a společenské krize. Následky válek Ludvíka XIV. zatěžovaly zemi, jejíž ekonomická obnova nebyla možná kvůli účasti na válce o nástupnictví na rakouském trůně, na sedmileté válce a na koloniálních válkách s Anglií. Především však strnulý politický a hospodářský systém nepřipouštěl naléhavé ekonomické reformy. Zatímco v jiných evropských státech byl absolutismus modifikován osvícenstvím, šlechta a duchovenstvo ve Francii spatřovaly v osvícenství pouze ohrožení stávajících poměrů, které bylo třeba všemi prostředky odvrátit. Hospodářské problémy, které stát nedokázal překonat, byly připsány

¹⁶⁸ Z Holbacha původně vyšel, avšak myšlenku hodnotové racionality přírody zavrhl Donation Alphonse François Marie Marquis de Sade (1740–1814, od roku 1801 v ústavu pro choromyslné v Charentonu). Dle jeho názoru je pomýlená veškerá morálka, dovolen je každý druh uspokojování slasti, včetně zvráceného sexuálního. Domníval se, že v přírodě spatřuje ničivou tendenci. Vražda je v jeho očích přírodním zákonem. Možnost osvobození je jednotlivci dána vědomým přijetím přirozených tendencí. Srv. A. Baruzzi, *Mensch und Maschine*, str. 117 nn.; též, Sade, str. 133 nn. O Sadovi jakožto žáku Holbachovu a La Mettrieho srv. L. G. Crocker, *An Age of Crisis*, str. 10 n. Ke sporu se smluvní filosofií státu E. Waibl, *Die Kritik des Kontraktualismus in Marquis de Sades erotomanischem Anarchismus*. – Díla: *Œuvres complètes*, vyd. G. Lely, I–XVI, Paris 1966 nn.; *Vybrané spisy*, vyd. Marion Luckow, I–III, Hamburg 1962 n.

na vrub merkantilismu. V důsledku toho se zdálo nasnadě, že zlepšení ekonomické situace předpokládá nahrazení stávající ekonomické teorie teorií novou. Jelikož merkantilismus podporoval jednostranně manufaktury a obchod, zatímco zemědělství zanedbával, nabízel se jako alternativa program na ochranu zaostalého zemědělství. Největší překážkou modernizace v této oblasti byl nedostatek kapitálu, jímž francouzské zemědělství trpělo. Zhruba dvě třetiny půdy byly v rukou rolníků, zbytek patřil církvi a šlechtě. Zatímco majitelé pozemků nebyli na reformách dostatečně zainteresováni, scházely rolníkům nutné prostředky. V důsledku toho se stále více z nich vzdávalo neproduktivního hospodaření a hledalo práci v průmyslu. Avšak i tam, kde došlo k investování kapitálu, nedělo se tak hospodářsky optimálním způsobem. Rolnická půda přecházela do rukou pachtýřů a pachtýřských společností, které přecházely ke kapitalistickým metodám produkce tím, že zaváděly monokultury a nejzastším možným způsobem zneužívaly konjunktur. Dosáhly tak sice snížení provozních nákladů, ale rabovaly zdroje. Kromě toho neměly možnost vzdorovat neustále se objevujícím krizím zvýšené a snížené nabídky.¹⁶⁹

Fyziokraté rozpoznali výhody zemědělského velkoproduzu, který nabízel možnost rentabilní kapitálové investice, chtěli se ale vyhnout nevýhodám stávající praxe. Proto rozvinuli teorii, která měla podpořit program v daných podmínkách pokrokové zemědělské politiky, resp. hospodářské politiky s důrazem na zemědělství.¹⁷⁰

¹⁶⁹ K hospodářské a společenské situaci srv. P. Leon, *Histoire économique et sociale du monde, III: Inerties et revolutions (1730–1840)*, Paris 1978; k starému agrárnímu systému, panským právům a rolnickým povinnostem, zemědělským technikám a produktivitě srv. J. Blum, *The End of the Old Order in Rural Europe*.

¹⁷⁰ K fyziokratům srv. G. Weulers, *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, II, Paris 1910; též, *Les physiocrates*, Paris 1931; též, *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1774–1781)*, Paris 1950; též, *La physiocratie à la fin du règne de Louis XV (1770–1774)*, Paris 1959. – Výraz „fyziokracie“ použil (pravděpodobně poprvé) Dupont de Nemours v názvu díla *La physiocratie*, ale nelze vyloučit ani dřívější výskyt (zejména u Quesnaye).

Za zakladatele fyziokracie je považován *François Quesnay* (1694–1771), osobní lékař Ludvíka XV. a autor různých filosofických a ekonomických děl, mimo jiné tři článků v *Encyklopedii* („Evidence“, „Fermiers“ a „Grains“); dva další články („Hommes“ a „Impot“) zůstaly nejprve nezveřejněné. Dále je třeba zmínit *Economie animale* (1747), *Le droit naturel* (1765) a *Tableau économique*, jakož i nesčetné články, které vyšly především v *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*.¹⁷¹ Kromě Quesnaye sehrál roli iniciátora tohoto hnutí *Victor Riqueti Marquis de Mirabeau* se svým spisem *Philosophie rurale* (1763). Nejpodrobnější popis této teorie podal *Le Mercier de la Rivière* ve svém díle *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767). Dalšími důležitými zástupci této školy byli *Baudeau*, *Dupont de Nemours* a *Le Trosne*.¹⁷² *Turgot*, méně dogmatický než právě zmiňovaní, ale stejně tak věrný fyziokratickým myšlenkám, se nakonec jako ministr pokusil uskutečnit principy fyziokracie.¹⁷³

Myšlení fyzikratů bylo optimistické v tom smyslu, že bylo ovládnuto ideou dobra všech přirozených vztahů. Zejména byli fyziokraté přesvědčeni o tom, že ekonomické vztahy jsou nejlépe uspořádány tehdy, regulují-li samy sebe. Důsledně požadovali, aby se pokud možno co nejvíce rezignovalo na státní ovlivňování hospodářství,

¹⁷¹ Quesnayovo *Œuvres économiques et philosophiques* vydal A. Oncken, Paris 1888. K vývoji fyziokracie srv. A. Oncken, *Entstehen und Werden der physiokratischen Theorien*, in: *Vierteljahrschrift für Staats- und Volkswirtschaft*, 1897; ke společenskému pozadí srv. M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, I, Paris 1947; M. Rouston, *Les philosophes et la société française au 18 siècle*, Lyon 1960. Jako vědecký experiment chápal fyziokracii P. Hazard, *La philosophie européenne au 18. siècle*, Paris 1963, str. 368. K určujícím hospodářským faktorům srv. O. Thiele, *Francois Quesnay und die Agrarkrise im Ancien Regime*, in: *Vierteljahrschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte*, 5, 1906, str. 512–562 a 633–652. K *Tableau économique* srv. H. Woog, *The Tableau économique of Fr. Quesnay. An Essay in the Explanation of its Mechanism, and a Critical Review of the Interpretations of Marx, Bilimovic and Oncken*, Bern 1950.

¹⁷² Spisy Quesnayových žáků jsou shrnuty v E. Daire (vyd.), *Physiocrates*, I–II, Paris 1846 (s úvodem a vysvětlivkami).

¹⁷³ Neúčinnost fyziokratického programu v praxi konstatoval *Antonelli*, *Études d'économie humaniste*, II, str. 120 n.

čímž předznamovali liberalismus. Označení *ordre naturel* oproti *ordre positif*, tj. faktickému hospořáckému řádu, směřuje zjevně k ospravedlnění volného obchodu, resp. k odmítnutí jakýchkoli státních zásahů do hospodářství.¹⁷⁴ Již v Quesnayových nejranějších ekonomických náčrtcích vystupuje předpoklad přirozeného řádu jakožto bytostného prvku této teorie, neboť zde tvrdí, že spolupůsobení rozhodujících hospodářských faktorů, nenarušované státními opatřeními, vede vždy k ekonomicky pozitivním výsledkům. Překážky přirozené ekonomické hry sil mají naproti tomu vždy za důsledek krize. Quesnay se nespokojil poukazem na teleologický princip přirozeného řádu, nýbrž podepřel svou tezi také pragmatickými úvahami. Přesto je apriorní přirozenoprávní komponenta jeho teorie nepřehlédnutelná, a to i z hlediska metafyziky poznání. Quesnay a jeho žáci byli přesvědčeni o tom, že argumentují na základě evidentních, a tedy absolutně správných normativních zásad. Proto také tvrdili, že rozvinuli definitivně správný ekonomický systém. Quesnayovy články v *Encyklopedii* a jeho rané spisy nám dávají poznat, že idea přirozeného řádu nebyla ponejprv koncipována v oboru ekonomie, nýbrž v oboru přirozeného práva, a že byla teprve dodatečně aplikována na hospodářsko-společenské vztahy. Východiskem je myšlenka přirozených práv, jako je právo na sebezáchovu, princip rovnosti a právo na užívání disponibilního zboží, přičemž toto poslední se zdá ovšem omezeno životně nutnými potřebami.¹⁷⁵

Na přirozenoprávních základech spočívá i fyziokratická *koncepte vlastnictví*. Quesnay přejal Lockovu tezi, že vlastnictví je původně zdůvodněno prací. Toto pojetí je vyjádřeno obzvlášť jasně v pojednání o přirozeném právu z roku 1765, zatímco v Quesnayových raných spisech převládala nejprve redukce vlastnického práva na akt zabrá-

¹⁷⁴ Srv. A. Oncken, *Die Maxime Laissez faire et laissez passer; ihr Ursprung, ihr Werden* (1886), který zpětně sledoval tuto myšlenku až do doby Colbertovy. Zatímco *Weulersse* spatřoval ve fyziokratech předchůdce liberálních ekonomů, odporuje tomuto názoru N. J. Wave, *The Physiocrats. A Study in Economic Rationalisation*, str. 607–619, který se snažil vykládat fyziokracii na základě třídního zájmu měšťanských velkostatkářů.

¹⁷⁵ K filosofickému pozadí fyziokracie srv. Ch. Bourthoumieux, *Essai sur la fondement philosophiques des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay*.

ní. Stejně jako Locke, postuloval také Quesnay vlastnictví osoby a jejich energií u každého jednotlivce (*propriété personnelle*) a definoval „práci“ jako „aplikaci osoby“ (s jejími energiemi), aby mohl odvodit, že věci, do nichž bylo investováno „vlastnictví osoby“, musí patřit tomu, kdo je opracoval.

U fyziokratů se teorie vlastnictví vztahuje především k pojmu *vlastnictví půdy*. Bez vynaložené práce by půda zůstávala v podstatě bez hodnoty. Půda sice sama o sobě nevzniká lidskou prací, ale vzniká tak půda jakožto hospodářská hodnota. Quesnay tudíž předpokládal, že také v zemědělství představuje tvorba hodnoty vlastní nárok na vlastnictví. Zdůrazňoval však, a ostatní fyziokraté jej v tomto ohledu následovali, že zemědělská práce bez investice *kapitálu* nestačí k tomu, aby vytvořila takové hospodářské množství zboží, které by stálo za řeč. Pro fyziokratické pojetí je charakteristické, že *investice* jsou rovněž subsumovány pod pojem práce, ba platí dokonce za práci ve význačném slova smyslu, zatímco fyzické práci je přiznán pouze podřízený význam. Tím je teorie práce změněna tak, aby se shodovala s kapitalistickými metodami produkce, které fyziokraté propagovali.

Kapitál pojímá Quesnay a jeho žáci jako součet „předem daných nákladů“ (resp. předběžných platebních záloh). Tyto platby lze rozdělit na tři druhy:

- 1) základní náklady (*avances foncières*); sem patří zřizování budov, zakládání cest a mostů atd.;
- 2) původní náklady (*avances primitives*); sem patří opatřování náradí, dobytka atd.;
- 3) roční náklady (*avances annuelles*); tím se míní mzdy, osivo, hnojivo atd.

K tomu přistupují u mnoha příslušníků škol státní náklady, tj. zálohy poskytované státem, pokud jsou podmínkami produkce. Patří sem administrativní opatření, jakož i opatření, která mají něco společného s ochrannou funkcí státu či se školstvím. Rovněž aplikace na sektor vzdělávání (*avances intellectuelles*) patří pod pojem kapitálových předem daných nákladů; základní vzdělání je zde pojato jako předpoklad hospodářské úspěšnosti.

Quesnay rozlišoval tři společenské *třídy*: produktivní, podstatnou (*essenetielle*) a sterilní třídu. K produktivní třídě patří země-

dělní producenti, ke sterilní řemeslníci, obchodníci atd., k podstatné majitelé pozemků. Protože čistý výnos tvoří pouze půda, je zájem majitelů pozemků identický se zájmem společnosti, příslušníci této třídy jsou tedy podstatnými členy společnosti (*membres essentiels*). Označení „sterilní“ nesmíme chápat ve smyslu „nefunkční“, neboť obchod a průmysl samozřejmě mají důležitou společenskou funkci; jejich „sterilita“ spočívá spíše v tom, že nevytvářejí žádný čistý produkt. Protože podle Quesnaye není produktivní zemědělská práce, ale spíše země samotná, dostávají zemědělní producenti pouze mzdu za práci, zatímco nájemné z pozemku patří cele vlastníkov. V důsledku toho správně podléhá zdanění pouze nájemné z pozemků (*impôt unique*). Mezi třídami dochází ke *směně zboží a peněz*, jež má být znázornitelná jako koloběh. (Představa cirkulace byla Quesnaymu jakožto lékařovi samozřejmě blízká.) K pokud možno nejpresnějšímu znázornění hospodářské cirkulace slouží *Tableau économique*.

Pokud patří investice pod pojem „práce“ – jsou to „přípravné“ či „nepřímo podpůrné“ práce –, zakládají podle teze o práci soukromé vlastnictví. Kapitálový výnos, zejména ve formě nájemného z pozemku, se tudíž jeví jako legitimní vlastnictví. Rozšíření pojmu práce dovoluje chápat zisk zemědělského podnikatele jako legitimní, stejně jako je legitimní výnos práce obecně. V tomto ohledu se příslušníci fyziokratické školy shodovali, s výjimkou Turgota, který jediný nepojímal činnost kapitalisty jako práci, nýbrž spolu s Lockem se domníval, že zemědělský podnikatel sice nepracuje, může nicméně práci kupovat, což je opět možné díky tomu, že je dostatečné množství lidí, kteří jsou nuceni svou pracovní sílu prodávat. Jestliže se někteří tehdejší ekonomové domnívali, že nižší třídy je třeba držet v tísnivých podmínkách, aby byly nuceny pracovat, pak se to ovšem neshoduje s názorem fyziokratů. Quesnay se výslovně ohradil proti tomuto „barbarskému názoru“ a prohlásil, že motivace k práci je za dobrých poměrů výraznější než v podmínkách nedostatku.

Quesnay a jeho následovníci¹⁷⁶ usilovali o modernizaci hospodářství pokud možno co největší racionalizací (ve smyslu účelově racio-

¹⁷⁶ Zda může být A. R. J. Turgot, finanční politik, státník a filosofický autor, pokládán za Quesnayova žáka, je sporné. Svě ekonomické názory

nálního hospodaření z kapitalistických hledisek). Jejich teorie sledovala celkový směr osvícenství v tom smyslu, že ve svém oboru usilovala o odstranění tradičních omezení, která brzdila svobodný rozvoj existujících sil. Zároveň odpovídal přirozenoprávní požadavek „přirozeného“ řádu Rousseauovu heslu „Zpět k přírodě“, byť pocházel nikoli z romantického, nýbrž z veskrze racionálního postoje.

rozvinul v *Reflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766). Jeho filosofie dějin, která je obsažena v *Tableau philosophique des progres succesifs de l'esprit humain* (1750) a v náčrtu dvou *Discours sur l'histoire universelle* (1750), je poznamenána vírou v pokrok, kterou od něj přejal Condorcet. Stejně jako později A. Comte, rozlišoval i Turgot tři fáze dějinného vývoje, totiž náboženskou, filosoficko-spekulativní a matematicko-přirodovědeckou. V článku „Existence“ v *Encyklopedii* se projevuje jako pozitivistický teoretik poznání, pro něhož věci jsou komplexy počitků. Poznání má za úkol zjišťovat invarianty proměn počitkových komplexů. Jakožto politik pracoval Turgot na odstranění hospodářských restrikcí, zejména na svobodném obchodu s obilím, jak to odpovídalo fyziokratickému programu, a na přiměřeném zdanění.

VII NĚMECKÁ FILOSOFIE VE VĚKU OSVÍCENSTVÍ

V 18. století hrály ještě jistou roli ve filosofickém myšlení národní zvláštnosti. Zatímco se v Anglii, a pod vlivem anglické filosofie a vědy také ve Francii, ocitla v popředí zájmu teorie poznání a ontologické otázky již nebyly explicitně zkoumány, pokračovala v Německu ontologicko-metafyzická tradice v úzkém spojení s theologickými otázkami. To lze vykládat jako projev zaostalosti německé filosofie v tom smyslu, že zde docházelo k emancipaci filosofie od theologie skutečně jen velmi pomalu. Atheistické či materialistické pozice nebylo možné v podmínkách německé kultury první poloviny 18. století zastávat. Teprve ve druhé polovině tohoto století se projevoval vliv Lockova empirismu, třebaže Locke samotný byl zpočátku převážně odmítán. Důvody pro odmítání Lockova empirismu byly u zastánců racionalistického směru tehdejší německé filosofie, vycházejícího z Chr. Wolffa, jiné než u zastánců pietisticko-antiracionalistického směru, který vycházel z Chr. Thomasia. U Wolffa a wolffiánů to byl racionalismus leibnizovského typu, jenž přirozeně vedl k odmítání empirismu; u Thomasia a thomasiánů, kteří dokázali sympatizovat s empirismem, to byl naproti tomu fideismus, co je přimělo k odmítání kritické filosofie, jakou byla Lockova filosofie. Bez ohledu na naznačenou relativní zaostalost nesmíme přehlédnout, že diskuse o tradičních metafyzických (resp. theologických) otázkách – po existenci a podstatě Boha, po stvoření světa, po podstatě ducha, svobody, nesmrtnosti, po možnosti jednoduchých substancí a po vztahu ducha a hmoty, resp. těla a duše – připravovala půdu, na které vybudoval svou filosofii Kant. Jakkoli je správné, je-li zdůrazňován vliv Locka, Berkeleyho, Huma či Rousseaua, je také pravdou, že metafyzické diskuse předcházejících desetiletí, především pokud se ře-

šil vztah racionalismu a antiracionalismu, poskytly rozhodující motivy pro kritiku rozumu. Lze dokonce říci, že se v této na první pohled tak „scholastické“ německé filosofii před Kantem nacházejí tu a tam náznaky transcendentálně-filosofického způsobu myšlení, na něž mohl Kant navázat.

Aniž bychom přeceňovali filosofický význam Wolffa, Baumgartena, Thomasia a Crusia, nebudeme moci německé filosofii mezi Leibnizem a Kantem upřít význam přesahující svou dobu a své okolí v tom smyslu, že ačkoli byla sama pramálo originální, zprostředkovávala velké otázky minulosti, školsky je připravovala a zpřístupňovala širším kruhům. Tyto otázky daly vzniknout atmosféře, ve které se mohla transcendentální filosofie nejen rozvíjet, ale mohla se stát také charakteristickým faktorem celé jedné kulturní epochy.¹

¹ Z rozsáhlé literatury zde lze uvést pouze některé tituly. Ze starších děl jsou stále ještě důležité: E. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München 1873; H. Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jh.*, Braunschweig 1909⁵; M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 (Hildesheim 1964). Z poslední doby lze zmínit B. Bianco, *L'illuminismo tedesco. Introduzione*, in: *Grande Antologia Filosofica. Il pensiero moderno*, Milano 1968; L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, Cambridge (Mass.) 1969 (zejm. kap. XI–XII); W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, Freiburg – München 1974; týž, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1983; N. Hinske (vyd.), *Was ist Aufklärung?*, Darmstadt 1977²; R. Ciardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690–1765)*, Rieti 1978; P. Pütz, *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt 1978; týž, *Erforschung der deutschen Aufklärung*, Königstein 1980; P. Raabe – W. Schmidt-Biggeman (vyd.), *Aufklärung in Deutschland*, Bonn 1979; J. Kopper, *Einführung in die Philosophie der Aufklärung. Die theoretischen Grundlagen*, Darmstadt 1979; P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981 (zejm. str. 53 nn.); N. Merker, *Die Aufklärung in Deutschland*, München 1982 (pův. *L'illuminismo tedesco. L'eta di Lessing*, Bari 1968). O výsledcích bádání informují *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*. V pověření Lessingovy Akademie vyd. G. Schulz, *Wolfenbüttel – Bremen 1974* nn. Německému osvícenství je věnováno zvláštní vydání časopisu *Tijdschrift v. d. Studie v. d. Verlichtung*, I, 2, 1973.

1. Christian Wolff

a) Život a dílo

Chr. Wolff, narozený ve Vratislavi v roce 1679, patří k velkým systematickým dějin filosofie. Již na gymnáziu, které navštěvoval ve svém rodném městě, se mu dostalo důkladného vzdělání ve scholastické filosofii, která jej ale neuspokojila.² Záhy se seznámil s kartesianismem a s Tschirnhausovým dílem *Medicina Mentis*, která jej významně ovlivnila a s jejímž autorem se později osobně seznámil a velmi si jej cenil. Základní matematické pojmy si musel osvojit jako samouk, protože v tehdejším školství hrály matematika a přírodní vědy jen podřadnou roli. Na universitě v Jeně, na níž studoval teologii, se zabýval také matematikou a fyzikou. Pod dojmem přisnosti matematického odvozování se pokoušel zdůvodňovat theologické věty podobně jako věty matematické, takže jeden z jeho učitelů poznamenal: „Rara avis Theologus, Physicus et Mathematicus“ (Vzácný pták: theolog, fyzik i matematik).³ Jeho hlavním zájmem ale zůstala teologie. Jeho nadšení pro matematiku zašlo však tak daleko, že svá kázání psal *more geometrico*. V roce 1702 získal v Lipsku titul magistra filosofie, ale vrátil se na rok do Jeny, aby vypracoval svůj habilitační spis *De philosophia practica universalis*, kterou velmi pozitivně ohodnotil Leibniz. Následně vyučoval v Lipsku filosofii, matematiku a fyziku. Dle svého vlastního svědectví znal tenkrát Leibnizovu filosofii pouze nedostatečně. Nicméně v roce 1704 si začal dopisovat s Leibnizem. Tato korespondence trvala až do Leibnizovy smrti. Leibnizův vliv převážil nad vlivem Tschirnhausovým, což ovšem Wolff nechtěl přiznat. Označení „leibnizovsko-wolffovská filosofie“, které mylně přičítal Bilfingerovi,⁴ pokládal za nesprávné.

² K biografii: Chr. Wolff, *Eigene Lebensbeschreibung*, vyd. Wuttke, Leipzig 1841; spolu s jinými příspěvky k Wolffově biografii in: *Gesammelte Schriften*, I, str. 10, Hildesheim 1980; M. Campo, *Ch. Wolff e il razionalismo precritico*, I–II, Milano 1939 (přetisk Hildesheim 1980).

³ Chr. Wolff, *Eigene Lebensbeschreibung* (1841), str. 122.

⁴ Tamt., str. 142; srv. M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, str. 150 n.

V roce 1706 opustil Wolff Lipsko, které ohrožovala švédská vojska. Na Leibnizovo doporučení získal profesuru v Halle, kde v roce 1707 začal přednášet. Nejprve se soustředil na matematiku, aby se vyhnul sporům s Chr. Thomasiem, který v Halle od roku 1690 vyučoval, a s jeho přívrženci. Pozdější konflikt wolffovského a thomasiovského směru vznikl v zárodku již tenkrát, jak také Wolff při zpětném ohlédnutí napsal: „... ve filosofii dominoval Chr. Thomasius, jehož citovost a způsob přednesu nebyly podle mého gusta.“⁵ Stejně jako jeho přednášky, byly rovněž jeho publikace věnovány nejprve matematice. V první řadě je třeba zmínit spis *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* (I–IV, 1710),⁶ který se věnuje i aplikované matematice, a *Elementa matheseos universae* (1713–1715). Ke spojení s filosofií došlo přes logiku, jíž jsou věnovány *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes* (1713). Následovaly spisy *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1720), *Vernünfftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen* (1720), *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben und insonderheit vom gemeinen Wesen* (1721), *Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Erkenntnis der Natur und Kunst der Weg gebähnet wird* (I–III, 1721–1723), *Vernünfftige Gedanken von den Wirkungen der Natur* (1723), *Vernünfftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge* (1724), *Vernünfftige Gedanken von dem Gebrauche der Teile in Menschen, Tieren und Pflanzen* (1725). Byl tak předložen filosofický systém takové šíře a završenosti, jež byl v celé této epoše jedinečný.

Wolffův narůstající vliv zmobilizoval jeho protivníky, kteří se domnívali, že v jeho racionalismu, a zejména v jeho determinismu lze spatřovat ohrožení náboženství. J. Lange a jiní zastánci pietistické theologie intervenovali u krále Bedřicha Viléma I. a dosáhli toho, že Wolff v roce 1723 přišel o místo a za ponižujících okolností byl

⁵ Tamt., str. 146.

⁶ Wolffovy spisy jsou dostupné v dotiscích s vydavatelskými úvody, in: *Gesammelte Schriften*, vyd. J. Ecole, H. W. Arndt, Ch. A. Corr, J. E. Hofmann, M. Thomann, I. odd. německé spisy; II. odd. latinské spisy; III. odd. doplňková řada, Hildesheim 1962 nn. (Dokončení edice v dohledné době.)

vyhoštěn z Pruska. Skutečnost, že již předtím dostal nabídku do Marburku, mu ulehčila rozloučení s Halle. V Marburku byl nadšeně přijat studentstvem. Jeho vyhoštění vzbudilo pozornost za hranicemi Německa a Wolff byl chápán jako bojovník za svobodu ducha. Voltaire četl výňatky z jeho děl a po určité době pomýšlel na jejich překlad, takže Wolff začal snít o tom, že by ve Francii mohl soupeřit s Lockovým vlivem. V tom se však velmi mýlil.

Od roku 1728 uveřejňoval Wolff paralelně s německy psanými spisy mnohasvazkové podání svého systému v latinském jazyce, aby zajistil své filosofii působnost za hranicemi Německa. Jedná se konkrétně o *Philosophia rationalis sive Logica* (1728), *Philosophia prima sive Ontologia* (1730), *Cosmologia generalis* (1731), *Psychologia empirica* (1732), *Psychologia rationalis* (1734), *Theologia naturalis* (I–II, 1736–1737), *Philosophia practica universalis* (I–II, 1738–1739), *Jus naturae* (I–VIII, 1740–1748), *Jus gentium* (1749), *Institutiones juris naturae et gentium* (1750, kompendium filosofie práva), *Philosophia moralis sive Ethica* (I–V, 1750–1753), *Economica* (I–II, 1754–1755).

Již v roce 1740 povolal Begrich Veliký Wolffa slavnostně zpět do Halle, aby tak odčinil bezpráví, kterého se na filosofovi dopustil jeho otec. Zatímco ještě pro Leibnize byla profesura málo atraktivní, Wolff, jenž byl veskrze mužem školy, zvýšil mimořádně význam profesorského místa, což se navenek projevilo tím, že mu byl propůjčen titul svobodného říšského pána.

Na rozdíl od Leibnize nepatřil Wolff k tvůrčím duchům prvního řádu. Jeho význam spočívá v systematizaci myšlenek racionalismu, především racionalismu leibnizovského typu, přičemž Wolff neustále zohledňoval didaktická hlediska. Kromě toho hrála v jeho myšlení důležitou roli scholastická tradice, což se projevilo zejména tím, že v otevřené opozici vůči Descartovi⁷ chtěl Wolff vrátit ontologii funkci základní filosofické disciplíny. Přesto mu idea *philosophia prima* nového druhu, jak se s ní lze poprvé setkat v Descartových *Meditacích o první filosofii*, tj. metafyzika, jejíž zásady jsou získávány analýzou zkušenosti, nezůstala zcela cizí, jak ještě ukážeme.

⁷ Srv. Chr. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Předmluva.

Otázka, nakolik můžeme Wolffa považovat za filosofa osvícenství (a nejen za filosofa osvícenské doby),⁸ závisí samozřejmě na zvoleném označení „osvícenství“. Nepochybně existují charakteristiky jeho myšlení, které se hodí i na to, co obvykle platí za osvícenské, např. důvěra v rozum, který již není chápán jako závislý na tradici či zjevení.⁹ Jiné charakteristiky tohoto druhu u něj však scházejí, jako například onen nábožensko-kritický rys, který je typický pro anglickou a francouzskou osvícenskou filosofii,¹⁰ přestože objektivně racionalisticko-kritickým rysem svého myšlení obecně pracoval ve prospěch deismu. Jak obtížně lze určit Wolffův vztah k osvícenské filosofii, ukazuje Schneidersovo rozlišení mezi moderní formou osvícenské filosofie a jejím konzervativním obsahem, který „nebyl prakticko-kritický, ale spíše metafyzicko-afirmativní“.¹¹

Budeme-li se při charakterizaci osvícenské filosofie držet modelu francouzského osvícenství, projeví se obzvláště nápadně rozdíl mezi německou filosofií ve věku osvícenství a západoevropskou osvícenskou filosofií: německá filosofie první poloviny 18. století byla, na rozdíl od filosofie francouzské, nejen školskou filosofií, ale byla také velmi silně vázána na tradici. Otázky, jimiž se zabývala, nebyly otázky kritiky společnosti, náboženství, práva a státu, ale otázky, jako je vztah těla a duše, možnost jednoduchých substancí, otázka dokazatelnosti boží existence a poznatelnosti boží podstaty atd. Lze říci, že se z hlediska dějin filosofie nedopustíme velké chyby, vzdáme-li se při zkoumání německé filosofie v letech 1700–1750 výrazu „osvícenství“.

⁸ K této otázce srv. N. Hinske, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, str. 306–319.

⁹ N. Hinske, *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, str. 314 n.

¹⁰ G. Gawlick, *Christian Wolff und der Deismus*, str. 139–147.

¹¹ W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, str. 15; E. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, str. 272 n., objasnil Wolffovo osvícenské působení rozdílem v sebedůvěře, kterou německá filosofie projevovala před Wolffem a po něm.

b) Rozdělení a metoda filosofie

Systematik Wolff rozdělil celý obor filosofie („světské moudrosti“ [Weltweisheit]) jakožto „vědy o všech možných věcech, jak a proč jsou možné“¹² a vytvořil mezi jednotlivými podobory vztahy závislosti. Tak rozlišil v německy psané logice jakožto *částečné disciplíně světské moudrosti* (1) logiku čili nauku o rozumu, (2) přirozenou teologii čili nauku o Bohu, (3) pneumatologii (nauku o duchu) a fyziku (nauku o přírodě) jakožto části nauky o stvořených věcech, (4) etiku, politiku a nauku o státu jakožto části praktické filosofie a (5) ontologii.¹³ Zjevně se jedná o výčet, a nikoli o systematické uspořádání. Jak si lze představit systematické uspořádání, vyplývá z označení oboru (5) jakožto „základní vědy“, oborů (2), (3) a (5) dohromady jakožto „hlavních věd“ (tj. metafyziky). V latinsky psané logice rozdělil poté Wolff metafyziku na ontologii, kosmologii, psychologii a přirozenou teologii,¹⁴ rozdělení, které wolffiáni přejali.¹⁵ Rozvinutá Wolffova filosofie se podle spisu C. G. Ludoviciho, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie* (1737; přetisk Hildesheim 1977; I,122) dělí na následující podobory:

I. teoretická filosofie

1. logika

2. metafyzika

a) ontologie

b) kosmologie

c) psychologie

i) empirická psychologie

ii) racionální psychologie

d) přirozená teologie

¹² Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, § 1.

¹³ Tamt., §§ 10–14.

¹⁴ Chr. Wolff, *Philosophia Rationalis sive Logica*, §§ 79, 99.

¹⁵ Modifikaci tohoto rozdělení oproti německy psaným spisům lze podle J. Ecoleho, *Des différentes parties de la métaphysique selon Wolff*, str. 121–128, vysvětlovat z vlivu Thümmigova a Bilfingerova.

3. fyzika

a) experimentální fyzika

b) dogmatická fyzika

i) ve vztahu k účinným příčinám

ii) ve vztahu k účelovým příčinám (= teleologie)

II. praktická filosofie

1. obecná praktická filosofie

2. etika

3. ekonomie

4. politika

K nauce o rozumu (k logice) řadil Wolff i metodologii (správné užití rozumových sil při poznávání pravdy). Rozumové síly jsou používány správně tehdy, je-li dosaženo samostatnosti v chápání. K tomu je nutné znát způsob, jak se pravda hledá, a vědět, odkud pochází pevné přesvědčení o dokázaných pravdách. Vzorem je přitom metoda matematických věd.¹⁶

Vliv *racionalistické koncepce poznání a vědy* je u Wolffa obzvlášť patrný, když definuje vědu jako „schopnost rozumu dokládat nevyvratitelně vše, co se tvrdí, na základě bezrozporných důvodů“,¹⁷ a když zdůrazňuje, že ve filosofii nestačí vědět, že je něco možné, ale je nutné uvést důvod, proč je to možné.¹⁸ „Obyčejné poznání“, tj. zkušenostní poznání, je naproti tomu charakteristické tím, že v něm chybí znalost důvodů; skrývá v sobě nebezpečí příliš rychlých, resp. mylných generalizací.¹⁹ Přesto Wolff neupíral zkušenosti význam,

¹⁶ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, Předmluva.

¹⁷ Tamt., § 2.

¹⁸ Tamt., § 5.

¹⁹ Tamt., §§ 6–7; srv. *Philosophia Rationalis sive Logica*, §§ 10 nn., kde se zkušenostní poznání označuje za základ filosofického poznání. To platí dokonce i o *philosophia prima*, jejíž základní pojmy by mělo být možné získávat ze zkušenosti. Zkušenost ale musíme zdůvodnit racionálními prostředky, nemá-li zůstat pouhou znalostí (tamt., § 17). Wolff pokládal za předčasné, kdybychom jako Descartes chtěli odvozovat vědecké výpovědi z obecných principů *a priori*, srv. *Vernünfftige Gedanken von den Wirkungen der Natur*, Předmluva.

a to nejen v oboru přírodovědeckého poznání, ale ani ve filosofii.²⁰ Pouhá zkušenost stojí však v protikladu k rozumu, protože jejím prostřednictvím nelze nahlédnout souvislost pravd.²¹

Vědeckou metodu, na kterou se Wolff v názvech svých latinsky psaných filosofických děl výslovně odvolával, se pokusil charakterizovat následujícím způsobem: „1. abych nepoužíval ani jedno slovo, které bych nebyl vysvětlil; čímž by mohly vznikat při používání tohoto slova dvojznačnosti, nebo by nám chyběl základ důkazu; 2. abych nepřipouštěl ani jednu větu a následně ji nepoužíval jako vyšší premisu, kterou bych předtím nebyl prokázal; 3. abych následující vysvětlení a věty náležitě vzájemně spojoval a ve stálem spojení postupně odvozoval.“²² Metoda určená tímto postupem má za cíl zajišťovat jasnost a jednoznačnost při používání znaků, jakož i správnost a úplnost při odvozování důsledků, což není přednostním právem matematiky, ale charakteristikou vědecké metody obecně. Uvedená pravidla skutečně nejsou podle Wolffa odvozena z matematického druhu poznání. Tento druh poznání se na nich spíše zakládá. Matematika je pouze význačným paradigmatem disciplíny vystavené podle vědecké metody.

Důvěře v moc vědecké metody, kterou Wolff sdílel se všemi teoretiky „geometrického“ věku, jehož dědicem byl, odpovídá jeho hluboká nedůvěra vůči nemetodickým pokusům o poznání pravdy, které se opírají o *sensus communis*. Chytat pravdu jakoby do sítě a spoléhat přitom na štěstěnu je nebezpečné, neboť pouze následování metodických pravidel může zabránit přeskokování myšlenkových kroků a dopouštění se chyb při usuzování.²³

Wolff ztotožnil „matematický výklad“ s metodou logiky obecně a nikdy tuto identitu nepřestal zdůrazňovat: „Kdo ... porovná matematický výklad ... s mojí logikou..., ten shledá, že matematický výklad

²⁰ Srv. H. W. Arndt, *Rationalismus und Empirismus bei Wolff*, str. 31–47.

²¹ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 371.

²² Chr. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, kap. III, § 22, str. 53. – H. J. Engfer, *Philosophie als Analysis*, str. 232, ukázal, že se jedná o eukleidovskou metodu v Proklově interpretaci.

²³ Chr. Wolff, *Programma de necessitate methodi scientificae*, str. 8.

spočívá v důkladném provádění nauky o rozumu.²⁴ Či na jiném místě: „Methodus scientifica regulis Logicae continetur“ (vědecká metoda obsahuje pravidla logiky).²⁵ Tato identifikace pro Wolffa nevyplývá jako důsledek kalkulizace logiky, jak by to odpovídalo Leibnizově intenci. Vyplývá spíše z redukce matematického způsobu odvozování na sylogistický způsob odvozování, k němuž se Wolff pod vlivem Descartovým, Tschirnhausovým, Weigelovým a Hambergerovým stavěl nejprve odmítavě, než pod Leibnizovým vlivem dospěl k veskrze pozitivnímu hodnocení (tradiční) sylogistiky.

Principy vědecké metody považoval Wolff za obecné a nutné, takže nejen každý, kdo správně myslí, musí tyto principy aplikovat, ale nemůže ani existovat takový obor poznání, který by jim nebyl podřízen. Jinými slovy, Wolff věřil zcela v duchu racionalismu v metodickou jednotu založenou v jednotě rozumu: „eadem omnino methodo utendum“ (za použití zcela stejné metody).²⁶ Stejně tak byl přesvědčen o tom, že výsledky metodicky správného používání rozumu musí být a zůstávat vždy a všude stejné. Protože je rozum jen jeden, musí existovat také jedna jednotná metoda, a tedy také jedna jednotná věda: v této myšlence spočívá ospravedlnění Wolffovy snahy uvést do jednoho systému všechny podobory filosofie v nejširším smyslu, včetně určitých empirických disciplín a ekonomie; do systému, jehož základem měla být ontologie, resp. jejímž nejvyšším principem měla být zásada vyloučeného sporu.

c) Základní myšlenky ontologie

Podceňování, jehož se ontologii dostávalo od Wolffových současníků, vysvětloval Wolff Descartovou tezí, že základní ontologické po-

jmy neodpovídají kritériu jasnosti a rozlišenosti a že ani nejsou definovatelné, protože při každém pokusu o definici je *definiens* temnější než *definiendum*. Wolff se naproti tomu domníval, že přišel na to, že ve filosofii jakožto jisté a (po vzoru geometrie) evidentní disciplíně jsou kromě logické formy předpokládány také jisté ontologické pojmy, které tudíž nelze přehlížet. Principy ontologie zjišťujeme tak, že se ptáme na předpoklady filosofických vět, které platí na základě pojmových vztahů mezi pojmem subjektu a pojmem predikátu. Teprve tehdy, jsou-li tímto způsobem (totiž zjevně analyticky, resp. regresivně) získány ontologické zásady, lze filosofii pojednat vědeckou metodou (tj. synteticky, resp. progresivně).²⁷ Podobně se také předpisy inventivní metody a nauky o pravděpodobnosti zakládají na ontologických předpokladech.²⁸ Vysvětluje-li Wolff na jiném místě, že se v ontologii musí používat demonstrativní metoda, pak to znamená pouze tolik, že po formulování jejích zásad se může a má postupovat axiomaticky prostředky analýzy.²⁹ Wolff byl přesvědčen o tom, že nejen filosof, ale i vědec, matematik, ba dokonce každý, kdo soudí v každodenních situacích, vychází z ontologických předpokladů, jež ale většinou nejsou explikovány a jejichž základní pojmy vykazují nedostatek vyžadované přesnosti. Filosofie si tedy klade za úkol explikaci a precizaci s přihlédnutím k povaze věcí a běžného významu slov. První filosofie má tedy, jedním slovem, učinit z naší implicitní ontologie ontologii explicitní. Wolff neměl na mysli překonání, nýbrž vylepšení tradiční ontologie.

Předmětem ontologie je jsoucnost obecně (*ens in genere*) a jeho atributy. Ontologie má za úkol ukázat, které predikáty přináležejí jsoucnu jako takovému, a to proto, že jsou obsaženy v jeho pojmu, a nelze je od něj tudíž oddělovat (*Ontol.* § 8: „Quoniam *Ontologia* de ente in genere agit, ea demonstrare debet, quae entibus omnibus sive absolute, sive sub data quaedam conditione conveniunt.“³⁰) Tím

²⁴ Chr. Wolff, *Ausführliche Nachricht*, kap. III, § 22; str. 53 n.

²⁵ Ch. Wolff, *Programma de necessitate*, str. 16 n.; srv. *Mathematische Lehrart*, § 23.

²⁶ Tamt., str. 9. Wolff si činil nárok na to, že se svou metodou dokáže objevovat dosud nepoznané. Srv. H. W. Arndt, *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theoriebildung des 17. und 18. Jhs.*, str. 142 nn.; týž, *Einführung*, in: Chr. Wolff, *Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, str. 7 nn.

²⁷ Chr. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, Předmluva.

²⁸ Srv. H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis*, str. 225 nn.; G. Tonelli, *Analysis and Synthesis in the 18th Century*, str. 178–213; zejm. str. 199.

²⁹ Chr. Wolff, *Philosophia Prima sive Ontologia*, § 3.

³⁰ „Každá ontologie pojednává o jsoucnu obecně, má dokazovat ty

že ontologie vypovídá atributy o jsoucnu obecně, mu predikuje určení, která jsou v něm samotném obsažena. Stejně tak je tomu s esenciálními určeními věcí vůbec: jakožto universálie jsou obsažena ve věcech, které vnímáme. Proto můžeme například na základě srovnání velikosti věcí získat obecné pojmy „stejný“, „větší“, „menší“.

Nejvyšším principem Wolffovy ontologie je zásada vyloučeného sporu (princip nekondradikce), u něhož Wolff udává zvláštní psychologické zdůvodnění: „Zakoušíme, že povaha našeho ducha je taková, že když duch soudí, že něco je, nemůže zároveň soudit, že to není.“ (Ontol. § 27) A Wolff připojuje: „Zkušenost, na kterou se zde odvoláváme, je zjevná takovým způsobem, že žádnou jinou zkušenost nelze pokládat za zjevnější; tato zkušenost se totiž dostavuje tehdy, když si je duch vědom sebe sama.“ (tamt.) Tak jako Wolff pojímal obecné výpovědi jako konjunkce částečných výpovědí, vykládal rovněž princip nekondradikce jako shrnutí výpovědí o případech, v nichž se projevuje nemožnost predikace odporujících si určení (srv. Ontol. § 28: „Natura igitur mentis nostrae nobis conscii ad exempla attendentes sine probatione concedimus propositionem terminis generalibus enunciatis: Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit“ [Jsme-li si tudíž vědomi přirozenosti své myslí a dáme-li pozor na příklady, pak připustíme bez prokazování obecnými termíny formulovaný výrok: Není možné, aby totéž zároveň bylo i nebylo]). Za zdánlivým psychologismem spočívajícím v odvolávání se na zkušenost s povahou ducha (srv. Ontol. § 52) se u Wolffa skrývá esencialistická metafyzika poznání, podle níž při zkušenosti se zvláštními případy uchopujeme universálie, které jsou v nich obsaženy.

Vedle zásady vyloučeného sporu (nebo, jak Wolff říkal, bezprostředně pod ní) stojí *zásada důvodu*, která se na rozdíl od obecně akceptovaného principu nekondradikce stala předmětem dobových sporů. Tato zásada říká: „Nic není bez dostatečného důvodu, proč to spíše je, než není, tj. klademe-li něco jako jsoucí, musí být kladeno také něco jiného, díky čemu lze pochopit, proč ono něco spíše je, než není.“ (Ontol. § 70)

[věci], které přináležejí všem jsoucnům, a to jak absolutně, tak také za určité dané podmínky.“ – Pozn. překl.

Wolff se snažil dokázat tuto zásadu tím, že ukazoval, že jejím popřením by byl zrušen princip nekondradikce. První argument říká, že nic nemůže způsobit něco (Ontol. § 68), protože ničemu nelze připisovat predikáty (tamt., § 67), a tedy ani predikát být důvodem něčeho. „Nic“ je totiž výraz, jemuž neodpovídá žádná pojmová představa (notio), tj. je to prázdný výraz. Užítím prázdných termínů nic nepoznáváme, a tedy ani to, proč něco je (tamt., § 64). Implikuje tedy spor, jestliže předpokládáme, že nic může být důvodem něčeho. Nemůže-li ale něco vzniknout z ničeho, musí to vznikat z něčeho jakožto dostatečného důvodu.³¹ Námitce, že se tento argument zakládá na *petitio principii*, se lze sotva vyhnout a byla také okamžitě vznesena.³² Skutečně nelze mluvit o důkazu, ale jen o parafrázi zásady důvodu, když Wolff píše: „Předpokládejme, že A je bez dostatečného důvodu, proč spíše je, než není. Pak se tím připouští, že A je proto, že nic není; jelikož je to absurdní, není nic bez dostatečného důvodu...“ (Ontol. § 70). – Zdá se ale, že existuje interpretace, která by mohla Wolffa zprostit výhrady, že se pouze snaží čtenáře oklamat. Wolff totiž nemluví primárně o *ničem*, ale o výrazu „nic“, o němž zjišťuje, že nemůže označovat důvod něčeho. To ale předpokládá ten, kdo tvrdí, že něco vzniká z ničeho. Wolff tedy nezpředměťňuje „nic“, nýbrž domnívá se, že popření zásady důvodu implikuje ono nedovolené zpředmětnění. Termínu „nic“ neodpovídá ale žádný pojem, takže jeho pomocí nelze vydat počet z něčeho. Wolff se skutečně opíral o předpoklad, který neříká nic víc, než že vydat počet z něčeho lze pouze pomocí pojmů, a nikoli pomocí prázdných termínů. – Wolffovým druhým argumentem je pokus zdůvodnit zásadu důvodu pomocí nepřímého důkazu: Předpokládejme, že A a B jsou stejné.³³ Kdyby neplatila zásada důvodu, pak by v A mohlo dojít ke změně, ke které by v B nedošlo tehdy, kdyby B zaujalo místo A (a všechny podmínky zůstaly nezměněné). Tudíž by, v rozporu s předpokladem, A a B nebyly stejné. Popření zásady důvodu tedy porušuje princip nekondradikce (*Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 31).

³¹ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 30.

³² Totiž Crusiem; viz odd. 3.

³³ Wolff říkal „totožné“; to, že má na mysli „stejně“, ukazuje definice: A a B jsou totožné tehdy, jestliže po nahrazení A postřednictvím B je vše jako předtím (*Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 17).

Co obsahuje spor, je nemožné, co spor neobsahuje, je možné, ale tím ještě ne skutečné. „Kromě možnosti musí tedy přistoupit ještě něco jiného, má-li něco být, čímž se tomu, co je možné, dostává jeho vyplnění. A toto vyplnění možného je právě tím, co nazýváme skutečností.“ (tamt., § 14; srv. *Ontol.* § 174, kde se skutečnost označuje jako *complementum essentiae*). Smysl tohoto obratu se stává zřejmým, když Wolff prohlašuje, že v našem světě se stává skutečným to, „co je založeno v souvislosti věcí, které tvoří přítomný svět“ (*Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 572). Za zdroj skutečnosti věcí považoval Wolff sice vůli boží (tamt., § 988), stejně jako je boží rozum podle jeho názoru zdrojem esence věcí (tamt., § 973: „možnosti si Bůh představuje, tudíž je podstata věcí od věčnosti v Bohu“), ale odvolávání se na vůli boží se nevztahuje ke stavům světa, jejichž základ spočívá v jiných stavech světa, nýbrž ve vztahu k existenci světa vůbec. Proto je odvolávání se na boží vůli ve vědě nepřipustné. Vyjasníme-li si, že skutečný svět nerealizoval Bůh libovolně, nýbrž proto, že je nejlepším z možných světů, nahlédneme, že boží chtění je závislé na božím vhledu do podstaty tohoto světa. Vposledku je „existence“, jak to naznačuje obrat „vyplnění možného“, tudíž uchována v esenciálních vztazích: „skutečným“ se nazývá to, co patří k souvislosti esencí, které tvoří náš svět. „Existence“ není nic nezprostředkovaného, ale je vždy zprostředkována pojmovými vztahy. Tím Wolff odvodil nejzazší důsledek racionalistického východiska, jaký lze vůbec myslet. Jeho interpretace *cogito ergo sum* souvisí s tímto důsledkem: o své existenci nevíme jakožto myslící subjekty na základě bezprostředního sebepoznání v reflexi, ale díky zprostředkování subjektu s objekty, jichž je si subjekt přímo vědom. Proto je třeba podle Wolffa chápat *cogito ergo sum* jako diskursivní myšlenkový postup, a blížeji jako neúplný sylogismus.³⁴

Na pozadí Wolffova pojmu skutečnosti jakožto vyplnění možného lze jeho tezi o odvoditelnosti zásady důvodu ze zásady vyloučeného sporu snad dát takový výklad, který je jeho intenci přiměřenější než interpretace, která bere v úvahu pouze doslovné znění výše uváděných argumentů. Wolffovou základní myšlenkou mohlo být to, že

³⁴ Srv. W. Röd, *Le cogito ergo sum dans la philosophie universitaire allemande au XVIII^e siècle*, str. 305–322.

něco se nazývá „skutečným“ pouze potud, pokud to patří k (bezrozporné) souvislosti možností, resp. podstat, a je to touto souvislostí podmíněno, tj. má to v ní svůj důvod. Mimo rámeček této souvislosti není možné mluvit o něčem skutečném. Wolff to vyjadřuje konstatacím, že popření zásady důvodu by vposledku směřovalo k tomu, že nemožné by bylo prohlášeno za možné (*Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 28). – S Wolffem budeme samozřejmě moci souhlasit jen tehdy, budeme-li akceptovat jeho racionalistický esencialismus; jestliže tak ale učiníme, nebude jeho argumentace ve prospěch závislosti zásady důvodu na principu nekondradikce tak scestná, jak by se mohlo na první pohled zdát.

K základním pojmům ontologie patří podle Wolffa také pojem *pravdy* jakožto pravdy bytí. „Pravdivým“ se v tomto smyslu nazývá to, co je podřízeno pravidlům řádu ve změnách věcí.³⁵ Stejně jako již Tomáš Akvinský, považoval také Wolff pojem „věc“ (pod něhož spadá nejen to, co je skutečné, ale i to, co je možné) a pojem „pravdivý“ za pojmy se stejným rozsahem (tamt., § 146). Ontologickou pravdu poznáváme tím, že poznáváme pravidla řádu, tudíž důvod toho, proč to či ono může být (tamt., § 145). Ontologická pravda a zásada důvodu tedy spolu bytostně souvisí. Řád, o němž se zde mluví, definoval Wolff jako „podobnost rozmanitosti v jednom“ (tamt., § 132). Harmonie rozmanitosti se ale nazývá dokonalost. Je tak zaveden pojem, který později hraje důležitou roli ve Wolffově kosmologii.

d) Aspekty speciální metafyziky

Témata speciální metafyziky jsou zkoumána pod názvy „svět“, „duše“ a „Bůh“. „Svět“ Wolff rozuměl „řadu proměnlivých věcí, které jsou vedle sebe a následují po sobě, ale jako celek jsou vzájemně spojeny“ (*Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 544). Z této definice plyne řada důsledků. Pokud jde o spojení věcí ve světě, lze myslet na souvislost v rámci mechanických zákonů: svět je podle Wolffova zjištění strojem (tamt., § 559). Nakolik má každý stav světa svůj dostatečný důvod ve stavu bezprostředně předcházejícím, je dění ve světě nutné, aniž by ale bylo nutné absolutně. Protože existuje roz-

³⁵ Srv. Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 142; *Phil. Prima sive Ontologia*, I, iii, c. 4: „De ordine, veritate et perfectione“.

manitost možných světů, nemůže být skutečný svět pokládán za absolutně nutný, a v důsledku toho ani jeho stavy, pokud jsou podmíněny souvislostí v rámci světa. Protože svět býval mohl být jiný, je nahodilou věcí, a tudíž jsou v tomto smyslu nahodilé také všechny události ve světě (tam., §§ 569, 576 n.). Jak jsme již naznačili, nemůže to být Wolffovým posledním slovem: k uskutečnění jednoho z možných světů dochází na základě jeho největší možné dokonalosti, takže o „kontingentnosti světa“ lze mluvit pouze *in abstracto*.

Substance, z nichž se věci světa skládají, jsou jednoduché prvky, které jakožto substance v sobě mají důvod svých změn. Všechny změny jednoduchých věcí je třeba pojmut jako účinky té síly, která je jejich dostatečným důvodem. Ne ve všech jednoduchých věcech je činnost jejich esenciální síly již jako taková percipováním, jak učil Leibniz. S ohledem na tento rozdíl je pochopitelné, že když Wolff pojednával o prvcích složených věcí vymezených jako síla, raději mluvil o „jednoduchých věcech“ či „atomech“ než o „monádách“. V rámci Wolffových předpokladů je vše, co se týká jednoduchých substancí, v zásadě pochopitelné a vysvětlitelné, i když konečný intelekt, jako je lidský, není tohoto vysvětlení vždy schopen, protože nepoznává adekvátně esenci věcí. Wolff argumentoval většinou způsobem známým od Leibnize, když prohlašoval, že složenou věc nelze pochopit bez předpokladu jednoduchých prvků (tam., § 583). Příležitostně ale tvrdil, že musí existovat jednoduché věci *jakožto důvod* rozlehlosti a tvaru složených věcí – a i pro to mohl najít náznaky u Leibnize (srv. tam., § 77). Proměnlivost věcí světa, která se vyskytuje mezi určeními v definici „světa“, je tedy vysvětlována z podstaty jednoduchých věcí, které jsou podle Wolffa, stejně jako podle Leibnize, individuální a pro něž platí princip identity nerozlišitelného. Vnitřní stav jednoduchých věcí souvisí se stavem všech ostatních jednoduchých věcí. Rovněž Wolff charakterizoval tedy řád skutečnosti jako universální harmonii, již se zdá řád částí světa podřízen.

V definici „světa“ se mluví také o bytí věcí ve světě vedle sebe a po sobě, tj. svět je určen jako prostoro-časový řád. O tom, že empirické věci jsou charakterizovány relacemi koexistence a sukcese, není pochyb (tam., §§ 46, 94); uspokojivé vysvětlení, proč relace jednoduchých věcí, které jako takové nemohou mít rozlehlost, konstituují prostorový řád, Wolff však podat nedokázal. Argument, že

vztahy každé jednoduché věci k ostatním jednoduchým věcem jsou pro tuto věc specifické, a že tudíž musí být každá z nich mimo ostatních (tam., § 602), může jen stěží přesvědčit. Řekne-li se, že každá jednoduchá věc vyžaduje určitý bod (!) a je současně spojena s ostatními věcmi ve svém okolí, pak se tím jen ještě zřetelněji zdůrazňuje problematická povaha souvislosti jednoduchých prvků a prostorových věcí (srv. tam., § 603). Matérii jakožto to, co dává tělesu rozlehlost a neprostupnost (tam., § 607), Wolff vymezuje jako neaktivní nehybnou hmotu, která může být uvedena do pohybu jen něčím, co je od ní odlišné. Posledním důvodem pohybu materiálních věcí je Bůh.

Boha Wolff definoval jako „samostatnou bytost, v níž je třeba hledat důvod skutečnosti světa a duší“ (tam., § 945). Má důvod své skutečnosti v sobě samé, je tudíž nutná, původní, netělesná, jednoduchá a odlišná od světa. Bůh myslí všechny možné světy, porovnává je vzhledem k jejich dokonalosti a svobodnou vůlí volí k realizaci ten, který je nejlepší ze všech, tj. ten, který vykazuje nejvyšší stupeň dokonalosti. Bůh je na jedné straně svobodný, protože bez svobodné vůle neexistuje žádná volba; na druhé straně by nemohl dát přednost světu, který by nebyl nejlepší ze všech (tam., §§ 980 nn.). Na to kladl Wolff největší důraz, neboť potřeboval tezi o kontingentnosti světa a jeho stavů, aby se mohl vyhnout námitce, že jeho determinismus je destruktivní pro morálku tím, že ruší svobodu, a tudíž také odpovědnost. Skutečně jsou v rámci jeho předpokladů myslitelné jiné světy než svět stávající, tj. neobsahují spor; nejsou ale možné reálně, a jelikož se námitky Wolffových protivníků oprávněně týkaly reálné možnosti, měli se svou námitkou z determinismu pravdu. Wolff sám ostatně příležitostně říkal, že podstatu věcí nemůže Bůh ani libovolně zřizovat, ani dle libovůle měnit (tam., § 994). Zároveň trval na tom, že vše ve světě je zřízeno účelně (tam., §§ 1026 n.). Boží záměry ale nejsou nic jiného než důsledky plynoucí z podstaty věcí (která je opět založena v boží podstatě). Strojový charakter světa se teleologickým aspektem neruší, ale doplňuje: právě proto, že vše ve světě probíhá mechanicky, slouží to záměrům božím: kdo vykládá procesy ve světě mechanicky, ten je převádí zpět na moudrost boží. Hlavní boží záměr spočívá podle Wolffa v tom, že předvádí svou dokonalost jakoby v zrcadle, z čehož opět plyne, že tento svět musí být nejlepší ze všech možných.

Duše, již se zabývá racionální psychologie, je podle Wolffa substanciální jednoduchou věcí, která má sílu, jak to lze poznat ze zkušených změn vědomí: podstatou duše je síla zvláštního druhu, totiž síla představivosti jakožto síla představovat si svět (tam., §§ 748, 576). Pouze duším v obvyklém smyslu tedy přísluší to, co Leibniz postuloval o monádách obecně, že totiž reprezentují svět.

Předpoklad psychofyzického působení prohlásil Wolff ve své německy psané metafyzice za neudržitelný, protože se neshoduje s principy přírody (tam., § 762). Stejně jako Leibniz, našel i Wolff řešení v myšlence *předzjednané harmonie* obou oblastí, což si opět vyžaduje předpoklad Boha, který uvádí do vzájemného vztahu tělo a ducha. Ve spisu *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften* mluvil Wolff naproti tomu již jen o tom, že dal systému předzjednané harmonie přednost před systémem fyzického vlivu (*influxus physicus*) a systémem příležitostných příčin. Netvrdil však prý, „že je proti přirozenosti ducha působit v těle“. Jeho charakterizace tří konkurujících systémů se různí wolffiani chopili jako spekulativních hypotéz. Duše jsou svobodné, tj. mohou ze dvou stejně možných věcí zvolit tu, která se jim zdá lepší (tam., § 519). Takto pochopená svoboda není indiferentní, protože neexistuje volba bez pohnutky; pravá svoboda se veskrze snaší s determinací chťeni rozumem: rozum ukazuje, co je dobré a co je špatné, co je lepší či méně dobré. Kdo ale zná to, co je lepší, pro toho je nemožné volit to, co je horší. Rovněž pro Wolffa tedy není svoboda nic jiného než určitý druh nutnosti – pojetí, které je nezbytně pocíťováno jako paradoxní nezávisle na naznačených metafyzických předpokladech.

Kromě těchto úvah, vycházejících z tradice racionální psychologie, se u Wolffa nalézají také východisko, které smíme označit za transcendentálně-filosofické *ante litteram*. Wolffovi jde o to, nalézt prostřednictvím analýzy zkušenosti určení zkušenostního subjektu jakožto podmínky možnosti zkušenosti.

Ke zkušenostnímu vědomí patří jednak předmětné vědomí a jednak sebevědomí. O předmětném vědomí nelze mluvit tehdy, není-li vědomý předmět odlišen od jiných předmětů, není-li ve vztahu k nim, a není-li tedy s nimi spojen v rámci zkušenostního horizontu. Abychom mohli mluvit o sebevědomí, k tomu je nutné, aby se subjekt odlišoval od objektů, k nimž se tedy musel nejprve vztáhnout. V tomto smyslu Wolff prohlašuje, že jsme si nějaké věci vědomi teh-

dy, odlišujeme-li ji od jiných věcí (tam., § 729), a že jsme si vědomi sebe sama tehdy, pozorujeme-li rozdíl mezi námi a věcmi, jichž jsme si vědomi. Tento rozdíl se ukazuje, jakmile jsme si vědomi nějakých věcí. Představování věcí a odlišování jsou účinky duše, jejichž prostřednictvím poznáváme odlišnost duše od představovaných věcí a jsme si vědomi sebe sama (tam., § 730; srv. *Psych. rat.* §§ 11–12). Protože tedy vědomí předpokládá uchopování vztahu, totiž srovnávání či „přemýšlení“ (tam., § 733), srovnávání ale není možné bez paměti (tam., § 734), neexistuje vědomí bez časovosti subjektu: „Přemýšlíme-li totiž o něčem, udržujeme myšlenku po určitou pozorovatelnou dobu a odlišujeme ji od sebe sama prostřednictvím částí času, které, byť pouze nejasně..., vzájemně odlišujeme. Podržíme myšlenku proti ní samé a poznáváme, že je ještě táž..., a tímto způsobem zároveň zjišťujeme, že jsme ji již předtím měli. A proto vytváří paměť a přemýšlení vědomí“ (tam., § 735; srv. *Psych. rat.* § 25), a vyžaduje tudíž čas (tam., § 736). Pouze člověk je podle Wolffa osoba, přičemž „osoba“ znamená bytost, která je si vědoma své identity v čase (tam., § 924).³⁶

e) Témata filosofie přírody

Ve filosofii přírody jde Wolffovi o to formulovat principy, jejichž pomocí lze vysvětlit „uspořádanost přírody“. Tyto principy nemají být postulovány *a priori*, nýbrž „zbudovány na zkušenosti“.³⁷ V první řadě je třeba určit podstatu tělesa vůbec: protože tělesa jsou složené věci ve světě, které tudíž sestávají z částí, „pak porozumíme jejich podstatě, jestliže pochopíme, jak je možné, aby části mohly být v jistém řádu vedle sebe současně a mohly vytvářet celek“. Aby mohl vysvětlit vyplnění prostoru, dělitelnost, kvantitativní proměnlivost atd. těles, Wolff předpokládal, že materie je ze své přirozenosti rozdělena na „subtilní části“.³⁸ Toto rozdělení není jen myšleno, nýbrž

³⁶ K transcendentálně filosofickému aspektu těchto úvah srv. W. Röd, *Das Cogito ergo sum bei Kant und in der deutschen Schulphilosophie des 18. Jhs.*

³⁷ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken v. d. Wirkungen der Natur*, Předmluva.

³⁸ Tamt., § 1.

je reálné, a to na základě pohybu svých částí, takže matérie nemůže být bez pohybu. Mezi částmi matérie nemůže podle Wolffa být prázdný prostor, protože vakuum nemůže těleso omezovat. Kdyby existovalo vakuum, pak by existovala částice, jejíž tvar by neměl žádný důvod, což odporuje zásadě dostatečného důvodu, a je to tudíž vyloučené.

Proti Descartovi (a kromě toho proti všem zastáncům platónského pojetí matérie) Wolff zdůrazňoval, že podstata materiálních věcí nespočívá v geometrických vztazích. Kdyby tělesa sestávala z geometrických částí, pak by jejich poslední části byly navzájem stejné, a tudíž by je na základě zásady identity nerozlišitelného bylo třeba pokládat za totožné. Proto je třeba předpokládat, že poslední části matérie jsou vzájemně nepodobné. Tělesa nemohou sestávat z geometrických částí také proto, že geometrické části jsou pouze „možné části“, ve vztahu k nimž by neplatila věta: „Celek je roven souhrnu svých částí.“³⁹ Wolff tedy zjevně následoval aristotelské, a nikoli platónské pojetí matérie a pojetí poměru matérie ke geometrickým vztahům.

Pohyby materiálních věcí jsou podřízeny pravidelnostem, které lze označit jako „zákony přírody“, protože se podle nich řídí přirozenost těles. Jakožto zákony materiálních věcí nelze tyto zákony odvodit geometricky. Zákony newtonovské fyziky pokládal Wolff za pravdivé, ale nárokoval si, že je zdůvodnil systematictější způsobem: „Rozvedl jsem ... táž základní pravidla z pravidel pohybu, která Newton a jiní nazývají *zákony pohybu*, aby byla poznána jako pravda a aby se tím jistěji na nich dalo stavět v matematice. A tím jsem provedl práci, která ještě scházela. Protože ale tato pravidla nejsou založena ani v podstatě těles, ani v matérii, vzal jsem za základ jejich důkazu *experimenty* čili pokusy, jichž také podle Huygensova příkladu potřeboval Mariott ve své knize o pohybu, aby prostřednictvím vzájemného nárazu těles potvrdil všechna pravidla pohybu.“⁴⁰

Wolff používal širší pojem matérie, než je obvyklé, protože mluvil i o matérii světla, tepla, elementárního ohně, o magnetické matérii

a o matérii, která způsobuje tíži.⁴¹ Smyslově vnímatelné matérie jsou složeny z jednodušších matérií a poznají se tím, že se určí poměr jejich míšení. Nakonec se dospívá k absolutně jednoduchým matériím, které již nelze poznat. Pravděpodobně zde budeme myslet na chemické prvky, z nichž jsou složeny všechny substance, ale musíme se vyvarovat toho, abychom na Wolffa promítali modernější pojetí. Wolff používal pojem matérie, který je odlišný od našeho pojmu matérie, což se projevuje tím, že se domnívá, že rozdíly věcí lze odvozovat částečně z jejich stálé matérie a částečně z jejich matérie proměnlivé a cizorodé.

Wolffova filosofie přírody je zároveň *kosmologií* v užším smyslu. Obsahuje totiž jednu část, která se věnuje celku světa. Je současně obecnou astronomií, meteorologií, geologií, botanikou, zoologií a antropologií – to vše samozřejmě pouze v nárysu a nesamostatně. Wolff si myslel, že ze všeho lze poznat dokonalost přírody, což je poznatek, jehož oblažující charakter spolu s aspektem užitečnosti poznání přírody zdůrazňoval. Poznání dokonalosti přírody podle něj „poskytuje myslí neustálé uspokojení, jemuž se žádné jiné na světě nevyrovná, a uvádí nás do stavu, v němž jsme pány stvoření a můžeme jej užívat nám k prospěchu“.⁴²

f) Základní myšlenky praktické filosofie

Wolffova praktická filosofie se zakládá na racionalistickém předpokladu, že je možné odvozovat základní normy etiky a práva (jakožto přirozeného práva) z vět metafyziky. Protože je metafyzika nezávislá na pozitivní theologii, platí zásady praktické filosofie nezávisle na tom, zda někdo věří v Boha a boží zjevení, či nikoli. Voluntaristické pojetí, podle něhož je něco dobré či zlé na základě svého vztahu k boží vůli, Wolff v důsledku toho odmítl. Hlavní myšlenka jeho etiky říká, že člověk je morálně zavázán uskutečňovat rozumově nahlédnutelný ideál dokonalosti, který rozvíjí metafyzika. Nejvyšší morální požadavek proto zní: „Konej to, co tebe a tvůj stav či stav někoho jiného činí dokonalejším; vyhýbej se tomu, co jej činí nedo-

³⁹ Tamt., § 4.

⁴⁰ Chr. Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, kap. VII, § 84; str. 243.

⁴¹ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken v. d. Wirkungen der Natur*, § 32.

⁴² Tamt., Předmluva.

konalejším.⁴³ „Dokonalost“ zde znamená „shodu s lidskou přirozeností“, takže lze uvést kritérium morální hodnoty jednání, které spočívá ve shodě stavu způsobeného jednání se stavem předcházejícím a konečkonců ve shodě s lidskou přirozeností: „Neboť je-li díky našim jednáním zachována úplná shoda, činí to nás a náš stav dokonalejšími.“⁴⁴

Wolff zastával *intelektualistické pojetí*, podle něhož je vůle determinována vzhledem do toho, co je dobré o sobě. Rozumově nahlédnutá závaznost, stejně jako závaznost příkazů a zákazů vůbec, se zakládá na poznání sankcí, které jsou spojeny s neuposlechnutím příkazů a zákazů. V případě morální závaznosti se jedná o přirozené sankce, tj. příroda (Bohem takto zařízená) poskytuje motivy k uskutečňování dobra, resp. k realizaci největší možné dokonalosti. Bezprostředním předmětem etiky je dobrovolné jednání z hlediska dobra a zla. Protože toto jednání má svůj důvod v síle duše, a tudíž v její přirozenosti (její podstatě), je podle Wolffa v lidské přirozenosti založeno také chtění dobrého jednání, z čehož Wolff vyvozuje, že je v přirozenosti duše založeno také to pravidlo, které přikazuje zdokonalování.⁴⁵ Zde se s veškerou jasností projevuje problematičnost přirozenoprávní argumentace: Wolff vychází z psychologického zjištění, že jednání a chtění, jež je působí, mají svůj důvod v síle, v níž spočívá přirozenost duše; tuto souvislost interpretuje ovšem vzápětí v normativním smyslu, když i o pravidle dokonalosti prohlašuje, že má svůj důvod v přirozenosti duše. To by nebylo nedovoleným přechodem od bytí k povinování pouze za předpokladu, kdyby byla „přirozenost“ předem pojata jako pozitivní hodnota. V tomto případě by se ale nejednalo o zdůvodnění norem, které by vycházelo z hodnotově neutrální koncepce lidské přirozenosti, nýbrž o explikaci norem, které jsou dány hodnotovou koncepcí této přirozenosti.

Wolff vyvozuje rovněž závěr, že je pozitivní právo principiálně postradatelné, což je pro přirozenoprávní myšlení obecně charakte-

⁴³ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken v. d. Menschen Tun und Lassen*, § 12.

⁴⁴ Tamt., § 13.

⁴⁵ Tamt., § 15.

ristické: „Tak nepotřebuje rozumný člověk žádný další zákon, nýbrž prostřednictvím rozumu je si sám zákonem.“⁴⁶ Zdá se, že zde je výslovně akceptován hodnotový charakter lidské přirozenosti. Je-li člověk sám sobě zákonem, pak kromě rozumového zákona nepotřebuje žádný další zákon⁴⁷ – to ovšem pouze tehdy, pokud je rozumný. Nerozumní mohou být naproti tomu usměrňováni pouze pomocí pozitivního práva. To, že je člověk sám sobě zákonem, nesmíme chápat tak, že si sám dává morální zákon. Od myšlenky morální autonomie, jak ji později rozvinul Kant, byl Wolff ještě velmi vzdálen. Lidská přirozenost má podle Wolffa normativní charakter spíše v tom smyslu, že náleží do souvislosti přírody v celku, která není determinována pouze kauzálně, ale je determinována i teleologicky. Vztáhneme-li řád přírody k Bohu, budeme moci spolu s Wolffem říci, že rozumový zákon koinciduje s božím zákonem.⁴⁸ Pozitivní zákon naproti tomu nemusí být, ale má být ve shodě s přirozeným zákonem. O politice Wolff prohlašoval, že se zcela zakládá na morálce.⁴⁹

V *sociální filosofii* vycházel Wolff z toho, že se společnost zakládá na konsensu.⁵⁰ Účelem vzniku společnosti je prospěch všech, přičemž na jedné straně všichni příslušníci společnosti musí přispět k dosažení účelu společnosti, ale na druhé straně mají právo se na tomto účelu podílet. Kde tyto podmínky nejsou splněny, tam není dána žádná opravdová společnost. Stejně jako ostatní zastánci teorie společenské smlouvy vycházel i Wolff z předpokladu přirozeného stavu, který ale podle něj nemůže být absolutně bezprávním stavem, protože přirozená práva a povinnosti musí být platná i nezávisle na pozitivním právu, jež je možné jen ve společenském stavu. Původní přirozený stav (*status naturalis originarius*) je tudíž ten stav, ve kte-

⁴⁶ Tamt., § 24.

⁴⁷ Tamt., § 38.

⁴⁸ Tamt., § 29.

⁴⁹ K charakteru Wolffovy nauky o přirozeném právu srv. M. Riedel, *Moralität und Recht in der Schulphilosophie des 18. Jhs.*, str. 83–96. K morální filosofii Wolffově, Baumgartenově, Crusiově srv. E. de Rezende Martins, *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode*.

⁵⁰ Chr. Wolff, *Jus Naturae*, § 1320: „Societas solo sociorum consensu perficitur“.

rém existují pouze čistě přirozená práva a povinnosti.⁵¹ Zejména není v přirozeném stavu nikdo podroben právní moci někoho jiného, tj. každý je *sui juris*.⁵²

Protože hlavním účelem společnosti musí být obecné blaho, je třeba všechny zvláštní záměry podřídít tomuto nejvyššímu účelu, tak aby se jevíly jako prostředky k jeho dosažení. Odtud pro Wolffa plyne jako nejobecnější norma společenského chování následující: „Konej to, co podporuje blaho společnosti; vyhýbej se tomu, co tomuto blahu překáží, nebo jej nějak jinak omezuje.“⁵³ V případě konfliktu je třeba dát přednost obecnému blahu před blahem jednotlivce, zatímco prospěch příslušníků společnosti je třeba nadřadit nad prospěch těch, kteří stojí mimo společnost, protože nikoho nelze zavazovat k tomu, aby podporoval blaho jiných na úkor blaha vlastního či blaha společnosti. Nejlepší formou společenství je ta, která slibuje největší možnou podporu obecného blaha. Ve vztahu k otázce, která státní forma zasluhuje přednost – totiž monarchie, aristokracie či „politeie“⁵⁴ –, se Wolff jednoznačně odpovídá vyhýbá; zdůrazňuje pouze výhody a nevýhody jednotlivých státních forem, z nichž ne každá je za všech okolností pro lid vhodná. U monarchie nicméně shledává, že se nejvíce blíží přirozené otcovské moci. V každém případě je ale vrchnostenská moc vázána na základní (fundamentální) zákon státu, protože se zakládá na konsensu příslušníků státu: „Protože nemá [tj. vrchnost] žádnou jinou moc než tu, kterou získala smlouvou s poddanými, a protože je zavázána k tomu, tuto smlouvu dodržovat, je také zavázána k tomu, řídit se podle týchž pravidel.“⁵⁵ Suverénní moc monarchy nemůže ale být omezena právně. Z toho důvodu nelze monarchu volat k zodpovědnosti pro jeho rozhodnutí. Přesto nesmí jednat podle libovůle: společenskou smlouvou je vázán

⁵¹ Tamt., I, § 124.

⁵² Tamt., §§ 143 n. – K těmto otázkám srv. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, kap. V.

⁵³ Chr. Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben des Menschen*, § 11.

⁵⁴ Tj. politická státní forma, tedy demokracie. – Pozn. překl.

⁵⁵ Tamt., § 438.

na obecné blaho státu, takže sice není při svém rozhodování omezen právně, nicméně je omezen přirozeností (resp. Bohem).⁵⁶ Tyto podmínky zjevně odpovídají tomu, co je známo pod označením „osvícenský absolutismus“. Historicky nahodilému vztahu mezi Wolffem a Bedřichem Velikým, jemuž je věnován Wolffův gigantický spis *Jus naturae*, odpovídá vnitřní vztah mezi sebevědomím osvíceného monarchy a filosofovou naukou o státu.

2. Wolffovi žáci

Wolffovo působení bylo umocněno jeho žáky, kteří jeho filosofii – většinou bez podstatných odchylek – prosazovali na různých německých universitách, ale zajišťovali jí ohlas také mimo vysoké školy. Nejstarším žákem byl *Georg Bernhard Bilfinger* (1693–1750), který navštěvoval ještě Wolffovy přednášky v Halle a v roce 1719 se stal profesorem v Tübingen a později v Petrohradě. Jeho spis *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (Tübingen 1725) zahrnuje s ontologií, kosmologií, psychologií a teorií celý obor metafyziky, jak ji definoval Wolff. Bilfinger se domníval, že v metafyzice jakožto „disciplina superior“ jsou obsaženy principy, na nichž závisejí věty zvláštních věd: metafyzika je jednak přirozenou teorií, nakořím pojímá Boha jako důvod existence a esence všech věcí, jednak naukou o lidském duchu, z níž má být možné odvodit pravidla logiky, ale také principy fyziky, morálky a politiky, jakož i čisté matematiky. K úkolům metafyziky náleží upřesňování nejprve vágních idejí věcí, systematické uspořádání nejobecnějších rodových pojmů, formulování těch vět, které jakožto axiomy nevyžadují žádného důkazu, ale samy slouží za základ při odvozování všech jiných vět, rozvíjení předpokladů fyziky a morálky, jakož i převádění všech konečných věcí na jejich původ v Bohu. Pokud jde o tento úkol, shodoval se Bilfinger se scholastiky, Descartem, Leibnizem a Wolffem. Přestože spolu s Wolffem zdůrazňoval význam matematické metody, nepokládal za nutné uplatňovat ji při výkladu, který slouží didaktickým záměrům.

⁵⁶ Tamt., § 441.

Bilfingerova ontologie začíná zkoumáním pojmu esence jakožto možnosti, a to jak ve smyslu bezrozpornosti, tak také ve smyslu mohutnosti. Esence vyjadřují podle Bilfingera nekonečnou esenci boží, a nejsou tedy závislé na vůli boží, jak Bilfinger zdůrazňuje proti Pierru Poiretovi a nepřímě i proti Descartovi.⁵⁷ Na rozdíl od voluntarismu vztahuje k božím intelektu i morální principy. Zjevně v nářezce na Spinozu odmítal uznávat jako možné jen to, co aktuálně existuje. Vzhledem ke vztahu esence a existence šel Bilfinger zpět za Wolffa a Leibnize, když na rozdíl od nich nepovyšoval „existenci“ do souvislosti esencí, ale definoval ji jako „stav esence, v němž je schopna jednat a trpět“.⁵⁸ Co je důvodem toho, že je esence schopna jednat a trpět, zůstává otevřené. Z hlediska existence nám není známo nic než sebevědomý subjekt, zatímco z hlediska esence je třeba veškerou jistotu převádět na zásadu vyloučeného sporu. Zásadu dostatečného důvodu prohlašoval Bilfinger za evidentní, a tudíž za nevyžadující důkazu.⁵⁹ Budeme-li vycházet z principu důvodu, dospějeme podle Bilfingera k ideji všezahrnující souvislosti (*nexus universalis*), která zahrnuje všechny věci nejen jako souvislost mechanická, ale – nakolik se jedná o duchovní bytosti – jako souvislost pneumatická. Mezi souvislostí těles a souvislostí duchů existuje vztah, který označuje Bilfinger v návaznosti na Leibnize jako harmonii. Rovněž představy více duchů (*Geist*), ovšem nikoli jejich volní akty, jsou v harmonickém vzájemném vztahu, aniž by se nacházely v kauzální souvislosti. (Jedná se o „*connexio exigitiva et idealis, non effectiva inter spiritum unum in alterum*“.⁶⁰)

V epistemické charakterizaci tohoto pojetí se u Bilfingera projevuje důležitý rozdíl oproti Leibnizovi, nakolik Bilfinger spolu s Wolffem prohlašuje, že se jedná pouze o hypotézu. Na rozdíl od Leibnize se nedomníval, že fyzický vliv není možný: není sice pochopitelný, ale nikoli sporný. Aby byla dokázána teze o předzjedna-

né harmonii, musela by být ukázána rozporuplnost předpokladu *influxus physicus*.⁶¹ Jiná odchylka od Leibnize se týká jednoduchých substancí: Bilfinger učil spolu s Wolffem, že ne všechny substance percipují. Byl přesvědčen o tom, že leibnizovsko-wolffovský systém modifikoval pouze v maličkostech. Výklad metafyzických teorií, jakou je teorie universální harmonie, jakožto hypotéz, by ovšem, kdyby byl proveden důsledně, měl dalekosáhlé důsledky a musel by vést k překonání dogmatického racionalismu.

O něco mladší než Bilfinger byl záhy zemřelý *Ludwig Philipp Thümmig* (1697–1728), který musel spolu s Wolffem opustit Halle. Ve svém spisu *Institutiones Philosophiae Wolfianae* (I–II, 1725–1726) velmi úzce navázal na Wolffovy německy psané spisy.

Velký vliv měl *Johann Christoph Gottsched* (1700–1766), profesor filosofie a poetiky v Lipsku, a to nejen ve filosofii, ale i v poetice, kde zastával důsledný racionalismus,⁶² který se také jako autor snažil praktikovat. Jeho racionalistická jednostrannost vyvolala odpor J. Bodmera a J. Breitingera, kteří proti Gottschedově konstruktivismu, orientujícím se podle francouzských vzorů, postavili bezprostřednost počítku.⁶³ Skutečnost, že byli blízcí pietismu a že byli ovlivněni citovostí vycházející z Anglie, nás opravňuje spatřovat v jejich sporu s Gottschedem paralelu k antiracionalistické kritice wolffianismu.

Jako filosof je Gottsched rozhodující měrou poznamenán Wolffem, jak ukazuje jeho spis *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darin alle philosophischen Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung in zwei Teile abgehandelt werden* (Leipzig 1731). Něco je zdůrazněno jasněji než u Wolffa, jako např. spojení teorie a praxe, v jehož jménu definuje Gottsched moudrost jako „vědu o blaženosti“ a světskou moudrost jako „vědu o blaženosti člověka, nakolik jí podle stupně naší nedokonalosti můžeme dosáhnout a vykonávat“.⁶⁴

⁵⁷ G. B. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae*, § 26.

⁵⁸ Tamt., § 270.

⁵⁹ Tamt., § 73.

⁶⁰ Tamt., § 151 (mezi jedním a druhým duchem je svazek vyžadovaný a ideální, nikoli účinný).

⁶¹ Tamt., § 152; srv. § 120.

⁶² J. Ch. Gottsched, *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen* (1730).

⁶³ Srv. H. de Boor – R. Newald, *Geschichte der deutschen Literatur*, V, str. 483 nn.

⁶⁴ J. Ch. Gottsched, *Erste Grunde der gesamten Weltweisheit*, § 1, § 4.

Současně označil světskou moudrost za souhrn prvních zásad všech věd a umění a základní nauku (tj. metafyziku) za souhrn prvních pravd, které jsou poznávány nezávisle na jiných pravdách a leží v základu všech ostatních poznatků. Gottsched se rovněž domníval, že existuje „přirozená ontologie“, která se v každodenní zkušenosti předpokládá a kterou má filosofie upřesňovat. Stejně jako Wolff, domníval se i Gottsched, že předzjednanou harmonii lze dokázat pouze tehdy, bude-li předpoklad fyzického vlivu prokázán jako rozporuplný, což se prý ještě nestalo.⁶⁵ Některé myšlenky charakteristické pro Wolffovu filosofii (např. pojetí vztahu jednoduchých substancí a prostorových věcí, pojetí možných světů a realizace nejlepšího ze všech možných světů Bohem) pojednává Gottsched překvapivě letmo – snad proto, že je pokládal za samozřejmé. V souvislosti s tezí, že představivost je základní mohutností duše, zastával Gottsched myšlenku, že počitek je základem všech ostatních jevů vědomí. Obecné pojmy se tvoří abstrakcí z počitků; tendence každého počitku vyvolávat jiné počitky se nazývá „touha“; touha zakládající se na jasných představách o dobru je vůle. Na rozdíl od senzualistů ve vlastním smyslu se však Gottsched domníval, že počitky nejsou drážděními vyvolávány, ale jen podněcovány.⁶⁶

Nejstručnějším způsobem shrnuje základní myšlenky Wolffovy metafyziky ve spisu *Metaphysica* (Frankfurt a. d. Oder 1739 aj.) *Alexander Gottlieb Baumgarten*.⁶⁷ Baumgarten (1714–1762) vyučoval nejprve v Halle, později (od r. 1740) ve Frankfurtu nad Odrou. Wolffovo určení existence jakožto *complementum essentiae* se u něj vyhrocuje označením existence jako modu, tj. jako něčeho, co může být přítomno či nepřítomno bez ohledu na podstatu věci.⁶⁸ Také v jiných ohledech se Baumgarten chápe některých scholastických myšlenek, např. nauky o transcendentáliích. Kant spis *Metaphysica* oce-

⁶⁵ Tamt., §§ 1075 nn.

⁶⁶ Tamt., § 1015.

⁶⁷ Přetištěno v akademickém vydání Kantových spisů, vyd. Preussische (později Deutsche) Akademie der Wissenschaften, 1902 nn., XVII, Berlin – Leipzig 1926, str. 5 nn.

⁶⁸ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 65–66; srv. § 700.

ňoval a v přednáškách se orientoval podle něj. Baumgarten kromě toho uveřejnil spis *Ethica philosophica* (1740) a spis *Aesthetica* (I–II, Frankfurt a. d. Oder 1750, 1758),⁶⁹ v němž určuje nauku o krásnu jako smyslově poznané dokonalosti sice na wolffovských základech, ale přesahuje je. Krásno není představováno ve formě rozlišených idejí, ale zmateně, aniž by ovšem vystupovalo v protikladu k pravdě: estetické poznání je analogon rozumového poznání, které tudíž není eliminováno, nýbrž doplněno zohledněním oboru zkušenosti, který nechal Wolff neprávem stranou.

Jistá samostatnost vůči wolffovské škole náleží *Martinu Knutzenovi* (1713–1751), profesoru v Královci, jehož nejdůležitější dílo má název: *Systema causarum efficientium, seu Commentatio philosophica de Commercii Mentis et Corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris Leibnitii principiis superstructa* (Leipzig 1745; poprvé 1735 pod kratším názvem „Commentatio etc.“).⁷⁰ Knutzen nás zpravuje o tom, že již záhy poznal slabiny Descartova systému a cítil se být osloven myšlenkou předzjednané harmonie, nicméně prý pochyboval o tom, že je tato myšlenka dostatečně zdůvodněna. Za tímto účelem by prý musela být vyvrácena nauka o *influxus physicus*, což se nezdařilo. Dospěl prý k přesvědčení, že vliv ducha na tělo nelze jednoduše vyloučit, ba dokonce se domníval, že dynamika podporuje teorii *influxus physicus*.

O skutečnosti psychofyzické souvislosti nelze pochybovat; otázkou je pouze, jak lze tuto skutečnost vysvětlit. Zde je tomu podobně jako u skutečnosti pohybu planet, který rovněž lze vysvětlit v rámci více teorií, totiž ptolemaiovské, tychonovské a kopernikánské. Pomocí empirických prostředků nelze rozhodnout, která z těchto teorií – ať už metafyzických či astronomických – je správná; to by se mohlo zdařit pouze vyloučením konkurenčních teorií, což nebylo v metafyzice provedeno, nebo přímým důkazem *a priori*, což nelze očekávat.⁷¹

⁶⁹ Srv. M. Jäger, *Kommentierende Einführung in Baumgartens „Aesthetica“*.

⁷⁰ Kromě toho M. Knutzen uveřejnil *Elementa philosophiae rationalis seu Logica* (1747) a *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* (1740).

⁷¹ M. Knutzen, *Systema causarum efficientium*, str. 65 n.

Možnost *influxus physicus* plyne pro Knutzena z předpokladu, že jednoduchá jsoucna (*simplicia elementaria*, neboli „elementární částice“ v metafyzickém smyslu), přestože jsou jednoduchá, a tudíž nevyplňují prostor, musí být na nějakém místě a pohybovat se. Protože jako všechno konkrétní musí být všestranně určená, musí být vymezen také způsob, jak koexistují s jinými jsoucnými, tj. mají místo. Tak lze také o duši předpokládat, že ačkoli je neprostorová, je umístěna v těle a pohybuje se spolu s ním formou jeho celkového pohybu. Mají-li ale jednoduché substance sílu pohybovat se, musí mít také sílu pohybovat jinými věcmi, protože jedno nelze myslet bez druhého. Elementární jsoucna působí tedy na sebe navzájem *realiter*, a nikoli jen zdánlivě. Námitka proti teorii interakce, že psychické a fyzické je heterogenní, a nemůže tedy být v kauzálním vzájemném vztahu, za předpokladu teorie „elementárních částic“ odpadá: vzájemné působení existuje podle této teorie vždy jen mezi elementárními částicemi, které jsou jakožto jednoduché stejnorodé.

Knutzen nechtěl představit teorii *influxu* jen jako možnou a ani jen jako pravděpodobnější než konkurenční teorie, nýbrž jako pravdivou. Byl tudíž dogmatictější než později Wolff, Bilfinger či Gottsched. Knutzenovo myšlení je ostatně charakteristické úsilím vyhnout se paradoxům nauky o monádách. Zda se mu povedlo doložit převahu interakcionismu nad systémem předzjednané harmonie přesvědčivě, o tom můžeme oprávněně pochybovat. Myšlenka lokalizace a pohybu neprostorových jsoucnenaráží na značné obtíže. Nakonec by se dalo rovněž zvažovat, zda nemusel být Knutzen na základě předpokladu elementárních jednoduchých substancí jako konstituentů všech duchovních a materiálních věcí důsledně přiveden k „identistické“ koncepci, jak ji zastával Diderot v návaznosti na Maupertuise.⁷²

Ke kruhu wolffiánů patří také *Johann August Eberhard* (1739–1809), který zveřejnil spis *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (Berlín 1776) a spis *Sittenlehre der Vernunft* (Berlín 1781). Jeho jméno se dnes zmiňuje již jen v souvislosti s polemikou, kterou

⁷² Kant byl Knutzenův posluchač, a i když je Knutzenův vliv na Kanta v poslední době hodnocen spíše jako malý, vděčí jistě Kant svému učiteli za dobré znalosti problémů, daných wolffovskou pozicí.

proti němu vedl Kant ve spisu *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790). V prvním svazku svého spisu *Philosophisches Magazin* (1788–1789) Eberhard řekl, že již Leibnizova filosofie byla v podstatě kritikou rozumu. Kromě toho narazila na Kantův odpor také jeho teze, že objektivními mohou být rovněž pojmy nenázorových věcí.

Dějiny wolffovské filosofie napsal *Carl Günther Ludovici* (*Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, I,1735; II,1737; III,1737).⁷³ Kromě toho Ludovici vydal *Sammlung der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie* (I–II, Leipzig 1737–1738) a *Neueste Merkwürdigkeiten der Leibnitzisch-Wolffischen Weltweisheit* (Frankfurt – Leipzig 1738).⁷⁴

V okruhu wolffovského racionalismu vznikla tzv. *Wertheimská bible*. Jedná se nejen o parafrázující, ale zároveň ve smyslu racionalismu i interpretující překlad Mojžíšových knih, který vyšel ve *Wertheimu* v roce 1735 pod názvem *Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messias Jesus. Der erste Teil, worinnen die Gesetze der Israeliten enthalten sind nach einer freien Übersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätigt wird*. Autorem byl Johann Lorenz Schmidt; Wolffovi odpůrci, zejména Lange, v díle spatřovali plod Wolffova racionalismu, proti čemuž se Wolff energicky ohradil. Námitka byla subjektivně asi chybná; věcně ale vystihovala něco správného v tom smyslu, že deismus, z jehož ducha *Wertheimská bible* vznikla, je formou chápání náboženství, která je adekvátní racionalismu, a tím Wolffově filosofii.

3. Antiracionalistický proud německé filosofie

Vedle racionalistického směru německé školské filosofie existoval antiracionalistický proud, který vycházel z Chr. Thomasia a měl styčné body s pietismem, aniž by byl zcela pietistický. Thomasius

⁷³ C. G. Ludoviciho *Historie* je obsažena ve Wolffových sebraných spisech, III, 1–3, Hildesheim – New York 1977.

⁷⁴ Wolffovy sebrané spisy, III,2–3, Hildesheim – New York 1973.

sám byl pod vlivem pietismu pouze po přechodnou dobu a Crusius, nejvýznamnější zástupce tohoto směru po Thomasiovi, se kolem roku 1750 od pietismu odpoutal. Pro všechny zástupce tohoto směru je charakteristické, že zdůrazňují omezenost lidské poznávací mohutnosti a v této souvislosti zdůrazňují závislost všech poznatků na pozorováních, aby mohli odvodit nepoznatelnost (nepozorovatelné) podstaty skutečnosti. Nárok logického myšlení na výlučnost se snažili oslabit psychologickým pojetím logiky. Odmítali převádění existenciální predikace na soudy o podstatách, a zavrhovali tudíž ontologický důkaz boží existence, který pokládali zastánci racionalistické metafyziky poznání za správný. Na místo teorie předzjednané harmonie dosadili teorii psychofyzického vzájemného působení. Proti racionalistickému intelektualismu postavili výslovný voluntarismus. Zdůrazňovali nejen nezávislost vůle na rozumu, a tím svobodu vůle ve smyslu indeterminismu, nýbrž vztahovali také mravní zákon k absolutně svobodné vůli boží, což se rovnalo zrušení racionalistického přirozeného práva. Jedním z palčivých bodů diskuse byla otázka, zda lze zásadu důvodu chápat jako obecně platnou, a tudíž aplikovat na mravní chtění. Thomasiáni argumentovali tím, že zásada důvodu ve wolffovské škole znemožňuje přijetí mravní svobody a zodpovědnosti, a je třeba ji tedy z hlediska morálních předpokladů odmítnout. Pro situaci v německé filosofii v první polovině 18. století je vůbec charakteristické, že spor s racionalismem nebyl veden primárně epistemologicky, nýbrž morálně, resp. theologicky či morálně theologicky. Tak byla proti myšlence předzjednané harmonie zdůrazňována jednota lidské osoby se zdůvodněním, že člověk nehřeší pouze jako duch, ale jako celý ve své tělesně-duševní jednotě. V souvislosti s problémem svobody byla kritizována racionalistická identifikace „důvodu“ a „příčiny“. Ve jménu zjevení se trvalo na možnosti zázraků, kterou Wolff sice výslovně nepopřel, kterou ale nelze v rámci jeho myšlenkových východisek konsekventně předpokládat.⁷⁵

Christian Thomasius (1655–1728), od roku 1690 profesor práva v Halle, je významný především z hlediska dějin filosofie práva. Kromě toho se stal řadou filosofických spisů a svou učitelskou čin-

ností připravovatelem myšlenkového směru, který je charakteristický svým protikladem vůči racionalismu. Z jeho neprávnických spisů je třeba především zmínit *Introductio ad philosophiam aulicam* (1688); *Einleitung zu der Vernunftlehre* (1691); *Ausübung der Vernunftlehre* (1691); *Von der Kunst, vernünftig und tugendhaft zu lieben ... oder Einleitung zu der Sittenlehre* (1692), *Von der Arznei wider die unvernünftige Liebe ... oder Ausübung der Sittenlehre* (1696); *Versuch vom Wesen des Geistes* (1699); dále *Kleine Deutsche Schriften* (1701). Descarta, vůči jehož filosofii se Thomasius snažil neustále vymezovat, pochopil jen povrchně; Leibnizem byl téměř nedotčen; vypůjčoval si ostatně vědomě eklekticky myšlenky starších a novějších filosofů, když se mu zdály použitelné. Jeho eklekticismus, k němuž se přihlásil jako k něčemu pozitivnímu, se zakládá v podstatě na pragmatickém přesvědčení, že filosofické teorie je třeba koneckonců posuzovat z praktických hledisek.⁷⁶ K oboru praxe, jíž Thomasius podroboval filosofickou teorii, počítal morální a právní praxi, později také praxi náboženskou. Jelikož Thomasius pokládá praktické potřeby za hlavní, je třeba odmítnout vše, co není prakticky aplikovatelné, například logické analýzy, které jsou provozovány jako samoúčelné a upadají do scholastických sporů o maličkosti. Logika má být redukována na jednoduchá, srozumitelná a snadno aplikovatelná pravidla.⁷⁷ Podobně je vědecké bádání o příčinách vztaženo k bytostně praktickým záležitostem člověka. Víra, že se ve filosofii a ve vědě obejdeme bez subtilních logických a metodologických pravidel, protože správná cesta se ukáže sama,⁷⁸ ovlivnila pozdější thomasiány a měla za důsledek, že argumentačně podléhali svým racionalistickým protivníkům, až konečně Crusius přejal jejich logicko-metodologické instrumentarium, aby mohl své teze přesvědčivě zdůvodnit.

Thomasiův empirismus, ba senzualismus, nebyl asi původně inspirován Lockem, nýbrž byl převzat ze starších pramenů. Zdá se, že Thomasius viděl, že racionalismus vede vposledku k popření každé

⁷⁵ Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott*, § 1039 nn.

⁷⁶ Chr. Thomasius, *Introductio ad philosophiam aulicam*, kap. I, § 98.

⁷⁷ Tamt., Předmluva; srv. *Einleitung zu der Vernunftlehre*, passim.

⁷⁸ Např. Chr. Thomasius, *Grundlehren*, kap. X, § 19.

bezprostřední jistoty, a to i jistoty existence. Aby mohl vystoupit proti převádění existenční predikace na pojmově zprostředkovanou souvislost, předpokládal, že v počítku bezprostředně zakoušíme existenci pocíťovaného. Všechny poznatky se podle jeho názoru zakládají na smyslových dojmech, které lze převádět na procesy v centrálním nervovém systému. Descartovu myšlenku vrozených idejí rozhodně odmítal.⁷⁹ Později se mu stala nápadnou jeho vlastní shoda s Lockem, což jej přimělo k tomu, aby vyhlásil převahu Lockovy filosofie nad kartesianismem.

Antiracionalistické tóny zesílily kolem poloviny devadesátých let, když se Thomasius pod vlivem Franckovým, který byl jeho zpovědníkem, stal více závislým na pietismu. Zakládal-li etiku nejprve na ideji rozumové lásky,⁸⁰ zdůrazňoval nyní zkaženost lidské přirozenosti, která rozumovou lásku znemožňuje. Nedokonalost lidského rozumu zdůrazňoval takovým způsobem, že se dokonce matematické důkazy musely jevit jako pochybné. Boží podstata, stejně jako podstata skutečnosti obecně, je nepochopitelná. Proto je podle Thomasia lépe udělat si o boží podstatě jednoduchou představu než ji chtít zdůvodňovat spekulativními prostředky. O naukách filosofů státu a práva starší a novější doby se příležitostně vyslovoval dosti drasticky, že „proti naukám Písma svatého jsou jen opičárnou“.⁸¹ Ke konci století překonal Thomasius náboženskou krizi a distancoval se od mystické theologie. Mystická filosofie přírody hrála naproti tomu v jeho myšlení i nadále určitou roli. V návaznosti na Fludda, Böhmeho a Valentina Weigela zastával nauku o oduševnělosti přírody a kritizoval jak psychofyzický dualismus kartesiánů, tak také mechanistickou filosofii přírody.

Thomasiův vliv je patrný u *Andrease Rüdiger* (1673–1731), který přejal Thomasiův senzualismus a empirickým výpovědím, v nichž spatřoval na počítcích závislé hypotézy, připisoval pouze pravděpodobnostní charakter.⁸² „Sterilní mechanismus“ Descartův a Gassendiho odmítal, stejně jako scholastickou filosofii přírody.

⁷⁹ Chr. Thomasius, *Einl. z. d. Vernunftlehre*, kap. III, §§ 35 nn.

⁸⁰ Srv. W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*.

⁸¹ Chr. Thomasius, *Grundlehren*, I, kap. 2, § 72; srv. W. Schneiders, *tamt.*, str. 237 nn.

v níž spatřoval jen „žvást“.⁸³ Proti „umělé“ logice kladl logiku přirozenou, která vzniká z přirozeného světla a prakticky má být zcela dostačující.⁸⁴ „Metafyzika“ a „přirozená theologie“ znamenají podle jeho názoru totéž: „*Metaphysica est doctrina de summo Numine naturali*.“⁸⁵ K atributům jsoucna počítal nejen jednotu, pravdu a dobro (tedy transcendentálie), ale i vnímatelnost (*perceptibilitas*), lokalizaci v prostoru a trvání v čase.⁸⁶ Proto mohl říci: „Co není nikde, to není vůbec.“⁸⁷ Pokud jde o pojem Boha, zastával voluntaristické pojetí nezávislosti boží vůle na božím intelektu.

Ve svém hlavním díle, *Philosophia synthetica* (Leipzig 1707), oponoval, jak naznačuje již název, ve jménu syntézy analytické filosofii, stejně jako obecně odmítal každou metodu, kterou považoval za „libovolnou“. Chtěl používat „metodu pravého rozumu“, kterou považoval za přirozenou a od níž se podle jeho názoru nemáme odchýlovat, nechceme-li dospět k absurditám.⁸⁸ Zjevně tím chtěl relativizovat roli metodologie, kterou velmi zdůrazňovali racionalističtí autoři té doby. Zvláštní význam přiznal Rüdiger úvahám o pravděpodobnosti. Nestačí, jak zdůrazňoval, ukázat, že něco mohlo vzniknout tak a tak; kromě toho je nutné prokázat pravděpodobnost určitého způsobu vzniku (např. v případě předpokladů o vzniku světa).

Ačkoli Rüdiger prohlašoval: „*Omnes ideae oriuntur a sensione*“,⁸⁹ ve fyzice zdůrazňoval nezbytnost neempirických principů: „Fyzika je tou vědou, díky níž poznáváme, které přinejmenším na první pohled nepozorovatelné principy použil Bůh při vytváření přírody.“⁹⁰

⁸² A. Rüdiger, *Philosophia synthetica*, str. 9.

⁸³ *Tamt.*

⁸⁴ *Tamt.*, str. 7–8.

⁸⁵ *Tamt.*, str. 155.

⁸⁶ *Tamt.*, str. 159.

⁸⁷ *Tamt.*, str. 160.

⁸⁸ Srv. H. Schepers, *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen*.

⁸⁹ A. Rüdiger, *Philosophia synthetica*, str. 9 (Všechny ideje pocházejí ze smyslového vnímání).

⁹⁰ *Tamt.*, str. 87.

Naopak podle jeho názoru platí: „Principy nějakých fenoménů, jež jsou pozorovatelné (*sensibile*) bez našeho přičinění, nepatří do fyziky.“⁹¹ Je tedy nepřesné, když řekneme, že přírodní tělesa jsou objekty fyziky; jako objekty fyziky přicházejí v úvahu spíše pouze inteligibilní principy, jako je *materia prima* (tj. rozlehlost) či principy elasticity (síly kontrakce a expanze).

K filosofům této epochy, působícím v duchu Chr. Thomasia, patří dále *Nikolaus Heironymus Gundling* (1671–1729), který vyučoval v Halle filosofii, rétoriku a později práva a v roce 1713 uveřejnil spis *Via ad veritatem*, *Franz Budde* (1667–1729), profesor v Halle a v Jeně, jehož spis *Institutiones philosophiae eclecticicae* (I–II, 1703) svým názvem prozrazuje, že se autor přihlásil k eklekticismu, který zastával Thomasius,⁹² a *Adolf Friedrich Hoffmann* (1703–1741), který v Lipsku vyučoval filosofii a matematiku a jehož východiska dále rozvíjel ve smyslu zásadní kritiky Wolffa *Christian August Crusius* (1715–1775), profesor theologie a filosofie v Lipsku.

Ch. A. Crusius představil svou filosofii ve spisech *Anweisung vernünftig zu leben* (1744), *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* (1745), *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747) a v různých menších pojednáních. Stejně jako Wolff chápal také Crusius metafyziku jako „obecnou základní vědu“, na které se mají zakládat všechny ostatní apriorní poznatky.⁹³ V příkrem protikladu k racionalistické filosofii podřizuje metafyziku theologii: nejen že je nepostradatelná z hlediska důkladnosti vědění, ale podporuje také křesťanskou víru. Toto podřízení platí pro něho i tam, kde mluví o povinnosti k „osvícení našeho rozumu“: toto osvícení máme věnovat Bohu v pokoře a službě.

Závislost na Thomasiovi se projevuje již v ontologii, když Crusius označuje počitek⁹⁴ za znak skutečnosti: „Počitek je totiž právě ten

⁹¹ Tamt., str. 88.

⁹² Buddeovým žákem byl J. Brucker, zakladatel kritického přístupu k dějinám filosofie v Německu; srv. M. Longo, *Storia ‚critica‘ della filosofia e primo illuminismo: J. Brucker*, str. 527–635.

⁹³ Ch. A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* (1754), Předmluva.

stav našeho rozumu, při němž jsme nuceni myslet něco jakožto bezprostředně existujícího, aniž bychom to museli poznávat teprve prostřednictvím úsudků.“⁹⁵ Protože poznání skutečnosti nepokládá za zprostředkované poznání, odmítal Crusius rovněž sylogistický výklad *cogito ergo sum* a vykládal tento zdánlivý úsudek jako výraz bezprostřední sebejistoty založené na vnitřním počítku. Zcela v Thomasiově smyslu Crusius píše: „Naše první myšlenky jsou počítky, a tedy myšlenky o existujících věcech. V ontologii tedy máme ukázat pouze to, jak z nich abstrahujeme pojem existence a podstaty a jaká existence zůstává poté, co jsme oddělili to, co patří k podstatě.“⁹⁶ Určit „existenci“ jako „komplement možnosti“ nevypovídá vůbec nic. Mnohem spíše je třeba ji pojmut jako ten predikát, díky němuž se lze s něčím setkat někde a někdy i mimo rámec myšlenek. To pozitivní, co musí přistoupit k možnosti, aby bylo možné určit něco jako skutečné, je tedy to, že lze vypovídat kladně o nějakém *ubi* a nějakém *quando* mimo vědomí. Prostor a čas jsou „hlavní pojmy“, které jsou obsaženy v pojmu existence. Protože „prostor“ je tím, co zůstává, abstrahuje-li se od substancí, a co je vůči substancím indiferentní, je „prostor“ „abstractum existence“. Prostor není ani substance, ani vlastnost a ani pouhý vztah. Analogicky to platí o čase. Podle Crusia je třeba vycházet vždy z určitých existujících věcí, abychom mohli abstrakcí izolovat existenční určení a podstaty.⁹⁷

Na rozdíl od Wolffa se Crusius opíral o více nejvyšších principů, které chápal jako neodvoditelné ze zásady sporu. Těmito zásadami jsou: 1) princip dostatečné příčiny; 2) princip kontingence, podle něhož něco, co lze myslet jako neexistující, jednou nebylo; 3) princip nutnosti, který praví, že něco, čeho nebytí je nemyslitelné, je nutné; 4) princip koherence (jak bychom jej mohli nazvat), podle něhož nemůže být ani se odehrát nic, co odporuje již existujícím věcem; 5) princip determinujícího důvodu, který zaručuje jednoznačnost

⁹⁴ Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747), § 53, kde Crusius navazuje na senzualistické pojetí.

⁹⁵ Ch. A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, § 16.

⁹⁶ Tamt., § 45.

⁹⁷ Tamt.

přiřazení příčin a účinků v případě (a pouze v tomto případě), že příčinou není svobodné jednání.⁹⁸

Crusiovo odmítnutí zásady dostatečného důvodu má různé motivy: za prvé se chtěl v zájmu morálky vyhnout deterministickým důsledkům tohoto principu, za druhé zdůrazňoval, když kritizoval zejména Wolffovy pokusy o důkaz, jeho nedokazatelnost, a za třetí jej kvůli mnohoznačnosti termínu „důvod“ (ratio) považoval za nepoužitelný, protože jako důvody přicházejí v úvahu jak příčiny, tak také principy poznání, jak účely, tak také zákonité principy.⁹⁹

Princip (1) lze formulovat také tak, že každá věc, která nyní je a předtím nebyla, má svůj původ v působící síle nějaké jiné věci, tj. v působící příčině. To je podle Crusia myšlenkově nutné: „Neboť kdo si uvědomí sebe sama, ten si snadno uvědomí, že vznikající věc nelze myslet jinak, než že připustíme nějakou jinou věc, která měla dostatečnou sílu, aby onu věc vytvořila, a tuto sílu také použila, aniž jí v tom bylo nějak bráněno.“¹⁰⁰ „Kauzalita“ je podle Crusia jednoduchý pojem, ve vztahu k němuž lze vždy odkázat jen k vnitřnímu počítku, v němž bezprostředně zakoušíme kauzální vztahy. Z nich má být možné abstrahovat obecný pojem kauzality.¹⁰¹

Princip (1) praví pouze, že vznik a změna věcí je třeba vztahovat k příčinám. Neříká ale, že příčiny musí za stejných podmínek vytvářet vždy tytéž účinky. Tak je tomu podle principu (5) pouze v případě těch příčin, jimiž nejsou svobodní duchové. Kauzální nutnost, o které Wolff tvrdil, že je obecná, existuje tedy podle Crusia pouze v oboru materiálních věcí, takže zejména v přírodních vědách lze vycházet z jednoznačnosti přiřazení příčin a účinků. Duchovní příčiny (Bůh a koneční duchové) jsou naproti tomu svobodné, protože mohou determinovat samy sebe k určitému druhu působení.¹⁰² Svo-

⁹⁸ Ch. A. Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743), §§ 20–26.

⁹⁹ Tamt., §§ 10–17. Ve spisu *Weg zur Gewissheit*, § 141, bere Crusius v potaz i existenciální důvod, jenž má spočívat v podstatě věci.

¹⁰⁰ Ch. A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, § 31.

¹⁰¹ Srv. Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewissheit*, § 139, kde je idea zapříčinění předvedena jako jednoduchá, a tedy neanalyzovatelná.

¹⁰² Srv. Ch. A. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, § 39, kde je svo-

bodné působení není absolutní nahodilostí; svobodné jednání má dostatečnou příčinu (totiž ve spontaneitě ducha), byť nemá determinující důvod ve smyslu *principium rationis sufficientis*.¹⁰³ Existenci svobodného působení se Crusius snažil dokázat ve spisu *Anweisung, vernünftig zu leben* (Leipzig 1744, § 42): poukazuje zde na vědomí svobody, které doprovází naše jednání a nemůže nás klamat. Dále zdůrazňuje, že stvoření světa Bohem, o němž nepochyboval, lze myslet pouze jako svobodný akt. Kromě Boha musí existovat také koneční svobodní duchové, protože jinak by Bůh musel způsobit vše sám, což je neslučitelné s jeho stvořitelským záměrem. Nakonec uplatňuje morální argument: bez svobody by nemohl existovat (boží) mravní zákon, protože by bylo nesmyslné směřovat příkazy a zákazy k bytosti, která jedná přísně determinovaně.

Myšlenku monád Crusius odmítal: ačkoli ve filosofickém smyslu existují *jednoduché substance*, nemůže být žádná substance jednoduchá v matematickém smyslu, protože matematické body nelze myslet jako skutečné. Substance v prvním smyslu jsou síly, které jsou nemyslitelné bez subjektu, a tedy bez prostoru.¹⁰⁴ Toto pojetí souvisí s tezí, že nic nelze myslet jako existující nezávisle na prostorových a časových určeních. Na podporu svého pojetí poukázal Crusius na problém nekonečné dělitelnosti rozlehlosti. Kdyby byly rozlehlé věci vystavěny z matematicky jednoduchých částí, bylo by nepochopitelné, jak by mohly být kontinuálně rozlehlé.

Boží existenci lze podle Crusia dokázat, avšak nikoli pomocí ontologického důkazu, nýbrž pomocí kauzálních argumentů. I zde se projevuje principiální protiklad vůči racionalismu: zásada vyloučeného sporu je vždy pouze nutnou a nikdy zároveň dostatečnou příčinou existence. Abychom tedy dokázali boží existenci, museli bychom uplatnit zásadu dostatečné příčiny. Boží podstata pro nás není vůbec adekvátně poznatelná, ale takové poznání není ani zapotřebí.

bodná bytost určena jako taková, která může ve stejném čase a za stejných okolností něco konat nebo nekonat.

¹⁰³ Srv. Ch. A. Crusius, *Diss. philos. de usu...*, § 46: svobodné jednání se zakládá na sebeurčení („me ispo determino, ... non determino“).

¹⁰⁴ Ch. A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, § 115–118.

Rovněž co se týče podstaty věcí, zdůrazňoval Crusius omezenost našeho poznání. V obou případech vystačíme s takovými pojmy, aby to, co je jimi pojato, bylo možno dostatečně odlišit od něčeho jiného. K tomu není zapotřebí intuitivního poznání, nýbrž za určitých okolností stačí symbolické poznání.¹⁰⁵ Crusius pokládal nicméně podstatu Boha a přírody za natolik poznatelnou, že konstatoval, že Bůh proniká všechny substance, tj. že je všudypřítomný, takže v metafyzickém smyslu neexistuje žádné vakuum.¹⁰⁶ Svět nesmíme pojímat jako stroj, protože k němu patří i duchovní svobodně jednáající bytosti. Svět je podle Crusia metafyzicky dobrý, ale není nejlepší ze všech možných světů. Matérii Crusius neurčoval jako *res extensa*, ani neuznával monády jako její konstituenty. Otázku, zda existuje vakuum ve fyzikálním smyslu, nechal otevřenou.¹⁰⁷ Spolu s naukou o monádách zavrhl přirozeně i myšlenku předzjednané harmonie a postavil se na stanovisko psychofyzického interakcionismu.

Zatímco racionalismus musí vykládat pravdu jako koherenci systému soudů, k němuž určitý soud náleží, určoval Crusius „poznání“ pomocí jistoty (evidence, resp. neotřesitelného považování něčeho za pravdu). Považování něčeho za pravdu spočívá v přirozeném tíhnutí rozumu přijímat něco za pravdivé, tedy v myšlenkovém tíhnutí. To, že Crusius nedospěl od redukce pravdy na jistotu k psychologické pozici, lze vysvětlit tím, že jako poslední zdroj veškeré subjektivní jistoty chápal Boha a v lidském poznání spatřoval „otisk“ božského rozumu. Podle jeho názoru „byly do našeho rozumu vloženy jisté nutnosti a možnosti, jak rozdělovat a spojovat pojmy... Stalo se tak proto, abychom tím víc mohli poznávat z té pravdy, která je v božím rozumu.“¹⁰⁸ To je třeba vztáhnout k bezprostřední jistotě počítku, se kterou je nutně spojena myšlenka něčeho přítomného a skutečného,

¹⁰⁵ Tamt., § 233; k symbolickému poznání (tj. poznání pomocí znaků) srv. Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewissheit*, § 51, § 191.

¹⁰⁶ Tamt., § 367.

¹⁰⁷ G. Tonelli, v úvodu ke svému vydání Crusiových děl, *Die philosophischen Hauptwerke*, viděl v této nerozhodnosti znamení Crusiova eklekticismu.

¹⁰⁸ Ch. A. Crusius, *Weg zur Gewissheit*, § 432.

takže se zdá, že Crusiem zastávaný senzualismus je překonáván metafyzicky, či dokonce theologicky.

Odlišnost Crusiovy pozice od racionalismu není posledně zmiňovanou shodou s racionalistickou metafyzikou pravdy zpochybněna: proti racionalistické redukci existenčního poznání na pojmové souvislosti je u Crusia postavena teze o bezprostřednosti existenční jistoty; v kontrastu k racionalistické tendenci k apriorismu stojí u něj teze o závislosti veškerého poznání skutečnosti na zkušenosti; racionalistická víra v principiální možnost dokonalého poznání z čistého rozumu u něj ustupuje před přesvědčení o nezrušitelné omezenosti lidského poznání, jemuž zůstává vlastní podstata skutečnosti skryta. Ruku v ruce s relativizací nároků rozumu Crusius také rezignuje na podřazování všech oborů myšlení pod čistý rozum. Zdůrazňuje samostatnost spontánního chtění i vůči náhledům rozumu, stejně jako uznává samostatnost náboženství vůči filosofii, ba dokonce klade filosofii do služeb theologie.

Crusius tím rozvinul antiracionalistická východiska, která se nacházejí již u Thomasia, a to mnohem více než jeho předchůdci. Výzva adresovaná racionalismu, jak byla jeho filosofie chápána a také měla být chápána, působila o to silněji, že v době vydání jeho děl začal Wolffův vliv již slábnout. Jak dalekosáhlé bylo působení kritiky racionalismu, provedené Crusiem, zjišťujeme podle významu, který měla pro vývoj Kantovy filosofie. Nikoli teprve Hudem, ale již Crusiem byl Kant podnícen k tomu, aby se v podstatných bodech distancoval od racionalismu Wolffova typu.

Slábnutí Wolffova vlivu pozorujeme na relativní samostatnosti, se kterou filosofovali mužové jako Lambert, Ploucquet či Euler, ale i na eklekticismu, který vyznačoval myšlení různých zástupců filosofie na německých universitách druhé poloviny 18. století.

4. Filozofové bez jednoznačné příslušnosti k nějaké škole

Distancovat se vůči autoritám dobové školské filosofie se dařilo obzvláště těm teoretikům, kteří byli původně matematiky či fyziky, jako byli L. Euler a J. H. Lambert.

a) L. Euler

Leonhard Euler (nar. 1707 v Basileji, zemř. 1783 v Petrohradě), profesor v Petrohradě a člen Berlínské akademie věd, byl v prvé řadě významným matematikem a fyzikem a jako takový byl protivníkem Newtonovy filosofie přírody. Jeho filosofické reflexe jsou obsaženy především v dopisech německé princezně (*Lettres a une Princesse d'Allemagne sur différentes questions de physique et de philosophie*, I–III, Paris 1768–1772). V teorii poznání, v psychologii a v nauce o svobodě vůle stál v jasné opozici vůči Wolffovi.

Euler zdůrazňoval bytostnou rozdílnost *matérie* (která je určena rozlehlostí, tíží a neprostupností) a ducha (jehož činnostmi jsou počítování, reflektování, souzení a usuzování) (80. dopis). Myšlenku monád odmítal, protože duchy nelze pojímat jako geometrické body. Duch „může ... být nerozlehlý, aniž by proto byl bodem, monádou“ (92. dopis). Otázka kvantity duchů se nedá zodpovědět, protože je od samého počátku chybně položena. Rovněž otázka, na kterém místě duch je, je nesprávná (tamt.). Přesto Euler předpokládal, že duše působí na určitém místě těla. Jak je možno tato dvě pojetí sloučit, zůstává však neobjasněno. Vycházeje z nauky o dvou substancích, pokládal Euler předpoklad *vzájemného působení* za správné řešení psychofyzického problému. Systém příležitostných příčin, který shledává v zárodečné formě již u Descarta, je podle jeho názoru nepřesvědčivý proto, že nedokáže vysvětlit, proč je organismus tak složitě zařízen; to by nebylo nutné, kdyby tělesné procesy následující po volních aktech byly způsobovány přímo Bohem (82. dopis). Proti teorii předzjednané harmonie mluví v Eulerových očích to, že myšlenka monád je fikcí a hypotéza božího zprostředkování je zbytečná. Může-li totiž Bůh působit na tělo, jak předpokládal Leibniz a jeho přívrženci, pak nelze nahlédnout, proč toho má být duše principiálně neschopná (83. dopis). Především se ale odvolával na bezprostřední prožívání: zdá se mu, že jeho tělo je mu bližší, než jak by se dalo předpokládat na základě teorie harmonie (tamt.). Tento rekurs k bezprostřednosti zkušenosti je pro Eulerovu filosofickou argumentaci typický.

Přestože byl Euler přesvědčen o tom, že způsob, jak duše souvisí s tělem, zůstane provždy zahalen tajemstvím, domníval se, že může říci nejen, že duše má své sídlo v mozku, ale také, v které části moz-

ku je lokalizována, totiž v *corpus callosum*:¹⁰⁹ „Všechny naše znalosti mají svůj původ v pozorování toho, co se odehrává v *corpus callosum*.“ (94. dopis) Bez podnětů z vnějšího světa by duše nemohla tvořit žádné vjemové ideje. S každým počítkem je spojen prožitek slasti a strážně. Protože počítky přetrvávají po určitou dobu i po skončení podnětu, existují vzpomínky, resp. paměť. Duše může tvořit ideje trvání a času a počítat, jakmile disponuje vhodnými znaky. Euler se domníval nejen, že duše pozoruje „otřesy“ nervů a tímto způsobem jako nějaký pozorovatel organických procesů dospívá k počítkům, ale zdůrazňoval také, že tvorba idejí, soudů, úsudků a reflektování je „vlastním výkonem duše“ (81. dopis).

Ve výslovné opozici vůči wolffiánům se Euler přihlásil k nauce o *svobodě vůle*. Kdyby všechna rozhodnutí vycházela z představ a tyto představy opět z jiných představ atd., jak předpokládali racionalisté, pak by vše, co jednotlivec myslí a chce, bylo již stanoveno původním stavem jeho duše, který závisí na Bohu, a za který tedy jednotlivec nemůže být zodpovědný. Za tohoto předpokladu by tedy neexistovala morální odpovědnost. Ve jménu morálky je tedy třeba racionalistický determinismus odmítnout.

Nejjasněji se projevuje Eulerův protiklad vůči racionalismu tehdy, když připouští nepochopitelnost jím předpokládaných souvislostí (těla a ducha, počítka a předmětu). Rozhoduje se tedy pro určité vysvětlení při jasném vědomí neprohlédnutelnosti předpokládaných souvislostí. To odpovídá na jedné straně postoji fenomenalistického přírodovědce, na druhé straně se to shoduje s názory thomasiánů. Euler jistě nebyl žádný originální filosof; jeho *Dopisy německé princezně* jsou přesto dílem, které si zasluhuje naši pozornost, protože obzvláště jasně ukazuje, jak na otázky školské filosofie odpovídali myslitelé mimo rámec úzkého okruhu jejich zástupců.

b) G. Ploucquet

Rovněž Gottfried Ploucquet (1716–1790), profesor v Tübingen, se distancoval od nauky o monádách, vzdal se myšlenky předzjednané harmonie a přihlásil se k nauce o dvou substancích. Ve spisu, jehož

¹⁰⁹ K modernímu pojetí funkce *corpus callosum* srv. J. E. Eccles, *Das Gehirn des Menschen*, str. 252 nn.

téma zadala Pruská akademie věd, *Primaria monadologiae capita* (in: *Dissertation qui a remporté le prix propose par l'Academie Royale des Sciences et Belles Lettres sur le Systeme des Monades avec les pieces qui ont concuru*, Berlin 1748; Nummer XI) a ve zkoumání obsaženém v právě citovaném sborníku s vlastní paginací *Methodus tractandi infinita in Metaphysicis* (1748) odmítl Ploucquet úsudek z něčeho rozlehlého na jednoduché geometrické části, takřkajíc fyzické body, protože fyzikální rozlehlost je odlišná od rozlehlosti geometrické. Geometrická rozlehlost je libovolně dělitelná, ale nikoli rozlehlost fyzikální, protože tu je třeba pojmovit jako kompositum „realit“, resp. „sil“. Musí existovat nesložené, nerozlehlé konstituenty věcí, tj. monády, které ale nelze určovat pomocí geometrických predikátů, nýbrž je třeba je pojmovit jako substanciální síly. *Monáda* je „realitas in se una“, stejně jako naše duše, která je ideálním množstvím, nakolik v ní spočívá důvod toho, aby si představovala rozmanitost objektů. Protože je monáda všestranně určená, musí být ve vztahu k jiným monádám a musí je reprezentovat, aniž by tato reprezentace musela být rozlišená. Jak je vidět, sleduje Ploucquet Leibnizovu monadologii. Ve spisu *Principia de substantiis et phaenomenis* (1752) zaujal Ploucquet naproti tomu vůči nauce o monádách kritický postoj.

Ve spisu *Fundamenta philosophiae theoreticae* (1759) a detailněji ve spisu *Institutiones philosophiae theoreticae* (1778) a ve spisu *Expositiones philosophiae theoreticae* (1782) se nacházejí náznaky jeho logiky, jejíž nejucelenější popis je předložen ve spisu *Sammlung der Schriften, welche den logischen Kalkül Herrn Prof. Ploucquets betreffen* (Tübingen 1773). Ploucquetovi šlo především o upřesnění logických vztahů, na nichž se zakládá sylogismus a o nichž se domníval, že je všechny může shrnout pod pravidlem, že termíny v závěru úsudku musí mít tentýž rozsah, který měly v premisách.¹¹⁰ Chybný je například úsudek „Každý člověk je smrtelný; žádné zvíře není člověk; tedy není žádné zvíře smrtelné“, protože termín „smrtelný“ se v závěru vypovídá obecně, v horní premi-

¹¹⁰ G. Ploucquet, *Sammlung der Schriften*, část II: „Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum speciae, quam vitia formae detegendi...“ (Jde jak o metodu přímého důkazu souboru všech sylogismů, tak také o odhalení formy nepravosti), str. 18.

se naproti tomu jednotlivě. Aby to objasnil, kvantifikoval Ploucquet nejen subjektové pojmy, ale i predikátové pojmy. Úsudek „Všichni Athéňané jsou lidé; všichni lidé jsou smrtelní; tedy jsou všichni Athéňané smrtelní“ by tedy bylo třeba přesněji formulovat takto: „Každý Athéňan je člověk; každý člověk je smrtelná bytost; tedy každý Athéňan je smrtelná bytost.“ (Formálně s „O“ pro „omnis“ a „q“ pro quoddam“: OSqM; OMqP; ergo OSqP, nebo zkráceně: OSqMqP.) Podle Ploucqueta lze každý sylogismus vyjádřit jako kladnou větu a pravdivá kladná věta vyjadřuje to, že jednu a tutéž věc lze určit dvěma znaky (pojmy) („Judicium affirmativum mente conceptum non est intellectio duarum, sed unius rei“ [Afirmativní soud něčeho pojatého myslí není chápáním dvou věcí, nýbrž věci jedné]; je „expressio unius ejusque rei per diversa signa“ [výraz jedné a téže věci různými znaky]).¹¹¹ Jsou-li o tom pochybnosti, pocházejí z nepřesnosti každodenního jazyka, který umožňuje použít „je“ k označení jak rozsahu, tak také obsahu pojmů. Kromě toho je normální formulování soudů zatíženo obsahovými nejasnostmi. Zdá se, že ve větách: „Kruh je křivka“ a „Parabola je křivka“ se vyskytuje též predikát; ve skutečnosti nemá pojem „křivka“ v obou případech tentýž význam, nýbrž kruh je nějaká křivka, totiž v sobě uzavřená, a parabola je nějaká křivka, totiž v sobě neuzavřená. Vezme-li se v úvahu rozdíl významů, projeví se zmíněné soudy jako tautologie. Vidíme tedy, že i v soudech, jako jsou ony uvedené, dochází k identifikaci jednoho a téhož pomocí různých znaků. Na těchto předpokladech vybudoval Ploucquet nauku o sylogismech po vzoru kalkulu. Tím se zde ale nemůžeme zabývat.

c) J. H. Lambert

Asi nejvýznamnější osobností německé předkantovské filosofie ve druhé polovině 18. století byl *Johann Heinrich Lambert* (nar. 1728 v Mühlhausenu, zemř. 1777 v Berlíně). Přestože byl o čtyři roky mladší než Kant, patří vzhledem ke svému působení do předkantovské filosofie. Kant uznával Lambertovy zásluhy, ba dokonce v jed-

¹¹¹ Tamt., str. 50; Fr. Barone, *Logica formale, logica transcendentale*, namítl, že naznačené pojetí může platit pro jednotlivé soudy, ale ne pro soudy obecné.

nom dopise Lambertovi z 31. 12. 1765 jej označil za „prvního génia v Německu, jenž je schopen dosáhnout v tom druhu zkoumání, která mě [tj. Kanta] rovněž eminentně zajímají, důležitého a trvalého pokroku“. Lambert však nebyl výlučně filosofem, ba nebyl dokonce filosofem ani v prvé řadě: jeho hlavním zájmem byla matematika a přírodní vědy, a to i aplikované.

Lambert pocházel ze skromných poměrů.¹¹² Jeho otec byl krejčí a chtěl, aby se jeho syn stal rovněž řemeslníkem. Lambertova touha po vědění se ale ukázala natolik silná, že překonala všechny vnější překážky. Na živobytí si vydělával na různých místech jako knihovník a písař, aby mohl volný čas věnovat samostudiu. Místo správce dvora v Churu mu poskytovalo dostatek volnosti, aby se zabýval také filosofií a vědou. S mladými lidmi, s nimiž se důvěrně znal, procestoval severní Německo (kde se seznámil s Kästnerem a kde se stal členem vědecké společnosti v Göttingen), Nizozemsko a Francii. Poté co se vzdal místa správce dvora, měnil častěji místa svého pobytu. Jeho úsilí o odpovídající zaměstnání bylo ovšem dlouho marné. Uveřejnil spis *Photometrie* (1760), pojednání *Die Eigenschaften der Kometenbahnen* (1761) a *Cosmologische Briefe* (1761), nebyl však s to dosáhnout svého přijetí do nově založené Bavorské akademie věd a nezískal ani místo učitele matematiky v Mnichově, o nějž usiloval. Kromě matematických a fyzikálních prací jej zaměstnávaly filosofické problémy, jak ukazuje *Abhandlung vom Criterium Veritatis* (1761?),¹¹³ v němž se v rozhodujících bodech distancoval od Wolffovy metodologie. V roce 1761 zadala Berlínská akademie slavnou otázku o metodě metafyziky, k níž řekli své slovo i Kant a Mendelssohn. Tato otázka podnítila Lamberta k sepsání pojednání *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*.¹¹⁴ Tato zkoumání připravila Lambertovy hlavní spisy *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und*

¹¹² K biografii srv. F. Löwenhaupt, *Das Leben von J. H. Lambert*, str. 47–55.

¹¹³ Poprvé vydal K. Bopp, Berlin 1915. Bopp datuje pojednání do roku 1761.

¹¹⁴ Z rukopisu vydal K. Bopp, Berlin 1918.

Schein (I–II, 1764) a *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis* (I–II, 1771).¹¹⁵ V roce 1764 odešel Lambert do Berlína a v roce 1765 se stal členem Akademie. Nyní měl konečně možnost věnovat se nerušeně svým filosofickým a vědeckým pracím. Logické zkoumání pod názvem *De universaliori calculi idea* vyšlo v *Nova Acta eruditorum ad annos 1764 et 1765* (Leipzig 1767, str. 441–473); po jeho smrti byly vydány jeho *Logische und philosophische Abhandlungen* (I–II, Berlin 1782, 1785, vyd. Joh. Bernoulli d. J.). V roce 1770 publikoval *Beiträge zum Gebrauch der Mathematik und deren Anwendung*, kde je obsažen spis *Vorläufige Kenntnis für die, so die Quadratur und Rektifikation des Zirkels suchen*. Stejně tak významné z hlediska dějin matematiky, a zejména z hlediska teorie transcendentních čísel je Lambertovo *Abhandlung über einige bemerkenswerte Eigenschaften transzendenten, kreisförmiger und logarithmischer Größen* (*Memoires sur quelques proprietes remarquables des quantités transcendentes circulaires et logarithmiques*), kde je prokázána iracionalita čísel e a $a^?$ a kde je ukázáno, že nejsou algebraickými čísly. Jeho úvahy o axiómu paralelity mu daly vytušit možnost neeukleidovských geometrií.¹¹⁶

Myšlenky rozvedené v Lambertových velkých filosofických dílech jsou stručně předjaty již v obou zmíněných pojednáních ze 60. let. Na otázku Akademie, zda lze metafyziku a zásady přirozené teologie a morálky dokázat s jasností charakteristickou pro geometrii, odpověděl Lambert kladně, ačkoli věděl, že geometrizace metafyziky není možná. Může jít jen o to, *aby byla metafyzika podřízena logice*. Podaří-li se převést všechny pojmy metafyziky na jednoduché základní pojmy a prokázat všechny důsledky odvozené ze zásad, jež byly formulovány pomocí základních pojmů, jako nutné, bude metafyzika stejně jistá jako geometrie, neboť pak bude splňovat všechny podmínky, jimž vděčí geometrie za svou jistotu. To, že nelze metafyziku podřizovat metodě geometrie přímo, plyne z toho, že její předmětný obor je odlišný od předmětného oboru geometrie: ne-

¹¹⁵ Lambertovy filosofické spisy vydal a úvodem opatřil H.-W. Arndt, Hildesheim – New York 1965 nn.

¹¹⁶ Srv. P. Kloevekor, *J. H. Lambert als Mathematiker*, str. 29–33.

zabývá se totiž kvantitami jako geometrie, nýbrž kvalitami. Otázka, zda může být metafyzika stejně evidentní jako geometrie, tudíž přechází v otázku, zda může být evidentní stejně jako logika;¹¹⁷ a Lambert se domníval, že na tuto otázku může odpovědět kladně. Pokud jsou v metafyzice pojednávány věci, nakolik jsou možné, shoduje se její předmětný obor s předmětným oborem logiky, tj. základní pojmy logiky se prokazují jako základní pojmy ontologie.¹¹⁸

Metafyzika je podle Lamberta *apriorní* tehdy, jsou-li její pojmy získány reflexí na myšlení, a jsou-li tudíž nezávislé na pozorování reálných věcí. Lambertovo používání termínu „a priori“ nevyklučuje tedy závislost na vnitřní zkušenosti, ale přímo ji zahrnuje. Proto mohl o základních pojmech metafyziky říci: „Všechny tyto pojmy jsou tímto způsobem zkušenostními pojmy.“¹¹⁹ Jako takové základní pojmy uvádí „rovnost“, „bytí“, „pravda“, „nutnost“, „důvod“, „celek“, „konečné“, „vše“, „podstata“ – tedy pojmy velmi různého druhu. Jak se mají tyto pojmy tvořit v reflexi, to se v pojednání z roku 1762 nezkoumá; tohoto úkolu se Lambert chopil ve velkých metafyzických dílech. Zde mu šlo především o obecnou platnost těchto pojmů, jež musí i solipsisté uznávat jako základní pojmy, protože se nezakládají na vnější zkušenosti: „V metafyzice nepřipouští [egoista, tj. solipsista] nic jiného než to, o čem může v sobě mít zkušenost.“¹²⁰

Pozoruhodné jsou příležitostné náznaky zkušenostně-analytického způsobu myšlení, podle něhož jsou metafyzické pojmy a zásady získávány *analýzou zkušenosti jako takové*. V tomto smyslu Lambert o „egoistovi“ říkal, že ve sporu s ním „se musí usuzovat ze zdání na pravdu, čehož příklady poskytuje astronomie“.¹²¹ To znamená, že v metafyzice se musí zpětně usuzovat na „to, co je pravdivé“, z toho, co se bezprostředně jeví a co nezpochybňuje ani solipsista, stejně

¹¹⁷ J. H. Lambert, *Über die Methode*, § 21.

¹¹⁸ Tamt., § 26.

¹¹⁹ Tamt., § 21.

¹²⁰ Tamt., § 33.

¹²¹ Tamt., § 36. Zde je určen úkol fenomenologie, která má podle *Nového organonu* ukázat, jak se „do jevů tělesného světa neustále vměšuje mnoho pravdivého, jež odsud lze vyjmout a pojmut zvláště“ (*Neues Organon*; § 96: *Phänomenologie*).

jako astronom usuzuje na vlastnosti nebeských těles z toho, co mu ukazují měřicí přístroje, nebo jako v optice lze usuzovat na reálné prostorové vztahy ze zrakových počitků. Tuto analogii Lambert výslovně zdůrazňoval, když prohlašoval: „Zdá se tedy, že metafyzika vyžaduje pro egoisty a idealisty *opticum transcendentalem*, již se ale dá zatím v této vědě najít jen velmi málo.“¹²²

Otázkou, podle čeho se dá poznat *to, co je pravdivé*, k němuž se má dojít regresivně z fenoménů, se Lambert zabýval od samého počátku, jak sám zdůrazňoval.¹²³ Domníval se, že slabinu dosavadní filosofie lze spatřovat v absenci přesného kritéria pravdy, stejně jako opakovaně poukazoval na to, že filosofické názory se neustále měnily nejen v minulosti, ale že i v současnosti jsou často diametrálně rozdílné. V překonání tohoto stavu spatřoval úkol, jemuž se chtěl věnovat. Obecně platné není podle Lamberta ani Descartovo, ani Wolffovo kritérium, protože evidence, o kterou se opíral Descartes, nelze uplatňovat pro všechny teoremy, ale v první řadě pro axiomy, a protože správnost odvozování, o níž se Wolff domníval, že v ní našel kritérium pravdy, může platit jen pro teoremy, a nikoli pro zásady.¹²⁴ Lambert uvažoval o zavedení „harmonie“ myšlenek – a to by snad mohlo znamenat: koherenci množiny soudů – jakožto kritéria. Při odpovídajícím cvičení by souvislost myšlenek dala okamžitě vzniknout pocitu správnosti či nesprávnosti nově se vynořivších soudů. „Kdybychom dokázali dosáhnout v tomto počítku harmonie myšlenek největší dokonalosti, pak bychom již nemuseli hledat žádný jiný znak pravdy, protože tento by byl vždy ten nejkratší.“¹²⁵ Lambert ale sám pochopil, že pravidla odvoditelná z požadavku „harmonie“ nás nevedou „ještě k pravdě samé“¹²⁶ – což by mohlo znamenat, že koherence je sice nutnou, nikoli však dostatečnou podmínkou pravdy. Řešení tohoto problému se Lambert pokusil nalézt, když požadoval převádění všech vět na jednoduché a všech pojmů

¹²² Tamt., § 45.

¹²³ Tamt., § 15.

¹²⁴ J. H. Lambert, *Abhandlung vom Criterium Veritatis*, § 3 nn.

¹²⁵ Tamt., § 13.

¹²⁶ Tamt., § 16.

na jednoduché pojmy, o nichž se domníval, že jsou objektivně označeny jako pravdivé. Zásady formulované pomocí jednoduchých pojmů jsou evidentně pravdivé; pro všechny ostatní věty (teorémy) platí kritérium odvoditelnosti. Protože je tedy třeba rozlišovat mezi kritériem pravdivosti zásad a kritériem pravdivosti důsledků, neexistuje, jak Lambert konstatuje, žádné obecné kritérium pravdy.

Lambert trval na požadavku zásad objektivně označených za pravdivé, protože jinak lze ve vědě argumentovat vždy pouze hypoteticky (ve smyslu Ciceronova: „Si dederis, omnia danda sunt“ [Připustíš-li, že je dáno toto, bude dáno vše], jež Lambert opakovaně cituje). Tento hypotetický charakter má podle jeho názoru i Wolffův systém, jehož věty platí vždy jen za předpokladu, že zásady jsou pravdivé, aniž by to bylo prokázáno. Proto Lambert požadoval pro zásady uznání objektivního kritéria, aby mohl přejít od hypotetického „Si dederis“ (Připustíš-li, že je dáno toto) ke kategorickému „Danda sunt quaedam, ergo omnia“ (Je jaksi dáno vše).¹²⁷ Přes veškerou kritiku Descartovy koncepce pravdy zůstal Lambert kartesiánem v tom smyslu, že hájil požadavek evidence ve vztahu k zásadám.

Otázka pravdy sloužila Lambertovi jako vodítko v prvním z jeho obou velkých filosofických děl, ve spisu *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*. Míjíme-li se s pravdou neustále, jak to ukazuje zkušenost, může to pocházet buď z toho, že myšlení není logicky správné, nebo z toho, že nepojímáme zřetelně rozdíl mezi pravdou a nepravdou, nebo to může souviset s matením myšlení chybným používáním jazyka (či znaků obecně), nebo se to může nakonec zakládat na klamání skrze zdání. Proto je třeba pojednat logickou stránku poznání v *dianologii* (tj. v logice), ve vlastním slova smyslu epistemologickou stránku v *alétheologii*, souvislost poznání a používání znaků v *sémiotice* a protiklad pravdy a zdání ve *fenomenologii*. Toto jsou zároveň čtyři části, na něž Lambert *Neues Organon* rozčlenil.

Dianologie pojednává o pojmu a definici, soudu a úsudku. Pojmy, jak říká Lambert, pocházejí původně ze zkušenosti, ze které jsou zís-

¹²⁷ Tamt., § 90–91.

kávány abstrakcí. Rozsah pojmu identifikuje s jeho významem, stejně jako vztah pojmů v soudu interpretuje jako vztah jejich rozsahů. Ke znázornění pojmových vztahů v různých druzích soudů zvolil úsečky o různé délce. Vždy podle toho, zda se úsečky, které reprezentují pojmy, koincidují úplně, částečně nebo vůbec, představují obecný, částečný nebo negativní soud. Podobně lze znázornit důsledky, nalik poměry mezi úsečkami mohou zastupovat subsumpční vztahy. Tento způsob, jak znázorňovat soudy a vztahy mezi soudy, má tu výhodu, že není třeba dbát na to, zda má pojem gramatickou funkci subjektu nebo predikátu.

Důležitější než návrhy ke znázorňování logických vztahů je Lambertova snaha o *kalkulizaci* logiky, jak ji lze vyčíst především z pojednání *De universaliori calculi idea* a *Versuch einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre*. V přímé návaznosti na Leibnize chtěl Lambert zobecněním formy algebraických kalkulů získat ideu obecného kalkulu, přičemž na místo obsahově určitých pojmů nastupují symboly (charaktery), ve vztahu k nimž lze stanovovat operace. Vždy podle toho, zda se omezíme na závádění znaků pro kvality, nebo zda budeme brát za základ znaky pro relace, získáme kvalitativní či relační kalkul. Mimo znaky pro pojmové konstanty a pojmové proměnné používal Lambert jeden znak pro ekvivalenci formulí, dva znaky pro operace, které označoval jako „sčítání“ a „odčítání“, jeden znak pro negaci, jeden znak pro protiklad, relační symboly, znaky pro obecnost a zvláštnost (tj. moderně: obecný a existenciální kvantifikátor), znaky, které naznačují, zda je něco rodem, či specifickou diferencí. Na otázku, jakou roli hraje „logistika“ ve vztahu k poznání, Lambert odpovídal, že má podobně jako algebra za úkol redukovat problém na jeho nejjednodušší předpoklady: „Neboť je skutečně velkou výhodou již to, když k tomu, abychom vyřešili nějaký obtížný problém, víme již to, jaké pojmy máme oddělit, složit, rozdělit a spojit.“¹²⁸

¹²⁸ J. H. Lambert, *Logische und philosophische Abhandlungen*, I, str. 37. Předpokladům používání znaků je věnována sémiotika (část III *Nového organonu*, kde se zdůrazňuje nezbytnost symbolického poznání a požaduje emendace přirozeného jazyka (srv. §§ 2–3). Cílem je obecný jazyk s obecnou gramatikou (§§ 70–71).

V metodologii Lambert rozlišoval obvyklým způsobem mezi analytickou a syntetickou metodou jakožto deduktivním (regresivním, resp. progresivním) postupem. Domníval se ale, že ve formě „speciálnější analytické metody“ našel třetí cestu. To, co má na mysli, je zjevně analýza zkušenostních věd, tj. hypoteticko-deduktivní metoda vysvětlování skutečnosti. Vyplývá to například z následujícího vyjádření: „Ujistili jsme se o pravdivosti nějaké věty prostřednictvím zkušenosti, a důvody, jimiž bychom tuto větu mohli prokázat, ještě chybí. Zde je jasné tolik, že věta se dá dokázat, protože víme, že je pravdivá (...). Protože k tomu však chybí důvody, bylo by marné používat přitom analytickou [tj. v užším smyslu] metodu ... Místo toho, abychom chtěli zkušenost dokázat, musíme ji vzít za základ a odtud přímo odvodit její první důvody; a to nikoli se záměrem, abychom odtud tuto zkušenost dodatečně dokázali, ale jen proto, abychom znali důvody a mohli je použít k jiným úsudkům.“¹²⁹ Důvody, o nichž se zde mluví, jsou premisy objasňujícího argumentu, jenž má formu sylogismu první figury, přičemž jedna z premis má být identická věta. Poslední zjištění je překvapivé, ale pozbude svého překvapujícího charakteru, jakmile ze souvislosti pochopíme, že míněny jsou výpovědi ve smyslu zákona. Tak označoval Lambert například základní zákony pohybu jako „identické věty“ (zejména princip setrvačnosti). Příklad analytického vysvětlení ve zde předpokládaném smyslu je následující:

Koule vrhá kulatý stín,
Země je koule;
Země tedy vrhá kulatý stín.¹³⁰

Vydeme-li z („identické“) vyšší premisy a vypomůžeme-li si zjištěním, že Země vrhá kulatý stín, budeme moci rovněž vyvodit, že Země je kulatá, protože vyšší premisu jakožto „identickou“ větu můžeme i obrátit („Vše, co vrhá kulatý stín, je koule“).

¹²⁹ J. H. Lambert, *Neues Organon*, I, § 404.

¹³⁰ Tamt., § 415.

Abychom mohli vysvětlit známou skutečnost, musíme hledat vhodné důvody, jež jsou *quaesitum* k nějakému určitému datu. Toto *quaesitum* můžeme převést také na nějaké jiné atd., tj. zákony, jejichž pomocí má být něco vysvětleno, mohou být opět vysvětleny subsumpcí pod obecné zákony. U přírodovědeckých vysvětlení hrají vždy určitou roli hypotézy. Lambert pochopil, že konečná verifikace hypotéz je přinejmenším velmi obtížná.¹³¹ „Připisujeme věci jistou strukturu, vlastnosti, mechanismus etc., abychom to, čemu nás o ní učí zkušenost, učinili pochopitelným a odvodili to.“¹³² Neshodují-li se důsledky odvozené z předpokladů s pozorovanými skutečnostmi, je hypotéza víceméně chybná a musíme se pokusit zjistit, zda je chybná zcela, nebo jen zčásti.

Na jedné straně Lambert prohlašoval, že věda není nic jiného než aplikovaná nauka o rozumu (logika); na druhé straně viděl, že k založení a rozšíření našeho poznání je často nutná zkušenost. Zdánlivý rozpor těchto tvrzení zmizí, vezmeme-li v úvahu, že logika podle Lamberta závisí na reflexi na myšlení, protože, jak říká, „u pojmů a vět nauky o rozumu, pokud pojednává jen o zákonech myšlení, je vždy přítomen vnitřní počitek“.¹³³ Vnitřní počitek nepředpokládá nic jiného než myslící bytost, která může reflektovat na sebe sama. To vyhlíží leibnizovsky, vždyť již Leibniz přece učil, že ideje „bytí“, „substance“, „jednota“ jsou vrozené (Lambert říká *a priori*) v tom smyslu, že my jsme, a sice že jsme jednotou a substancí, a že o tom víme prostřednictvím sebevědomí.

Pojmy jako „vědomí“, „existence“, „jednota“ atd. jsou jednoduché, tj. jelikož neobsahují mnohost určení, nemohou obsahovat spor. Jejich pomocí lze formulovat objektivně jisté zásady. To, že máme vědomí, musíme přepokládat, protože bychom bez tohoto pojmu nemohli mluvit o „počítku“, „představě“, „pojmu“. S pojmem vědomí je ale nutně spojen pojem existence, takže věta „Ten, kdo myslí, je“ může platit jako zásada.¹³⁴ Vědomí, které máme jakožto myslící by-

¹³¹ Tamt., I, § 569.

¹³² Tamt., I, § 567.

¹³³ Tamt., I, § 662.

¹³⁴ Tamt., II, §§ 70–71.

nosti o své existenci, je natolik jisté, že poskytuje měřítko jistoty. Pojem jednoty je rovněž založen ve vědomí Já. Se sebevědomím myslící bytosti je dále nutně spojena také idea pravdy, neboť pravda jako taková je nezrušitelná. Můžeme sice upírat pravdu jednotlivým soudům, ale ne všem dohromady, protože nějaký soud lze označit za nepravdivý pouze v protikladu k pravdivým soudům.¹³⁵

Důkladné zkoumání základních pojmů a zásad, jež je v „Alétheologii“ *Nového organon* pouze naznačeno, vyhradil Lambert spisu *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, který vyšel sedm let po *Novém organon*, ale byl napsán bezprostředně po něm, a vyjadřuje tudíž stejné stanovisko. Katalog základních pojmů je v *Architektonice* detailnější než v *Novém organon*, vztahy mezi pojmy jsou rozvíjeny přesněji a snahou je úplnost ve výčtu zásad.

Zatímco Lambertova filosofická díla neměla zprvu příliš mnoho čtenářů, setkaly se jeho *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaus* (Augsburg 1761) s velkým zájmem, a byly dokonce dvakrát přeloženy do francouzštiny.¹³⁶ Jak ujišťoval Lambert Kanta v dopise z 13. 11. 1765, byl mu při sepisování tohoto díla Kantův spis *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) neznámý. V roce 1761 se prý doslechl, „že před několika lety jeden Angličan ... publikoval podobné myšlenky“. Míněn je Wright, s jehož myšlenkami se Kant nepřímo seznámil, ale Lambert je neznal vůbec. Můžeme tedy vycházet z toho, že jeho *kosmologické úvahy* byly původní. Vycházejí ze skutečnosti, že planety mají měsíce a že krouží kolem Slunce, Lambert zvažoval, že kolem centrálního tělesa se pohybují i hvězdy, které tvoří Mléčnou dráhu, ba předpokládal dokonce, že existují soustavy Mléčných drah. Ačkoli je tato úvaha neudržitelná, měl Lambert se svou hypotézou pohybu hvězd pravdu, stejně jako lze jeho teorii interpretovat v tom směru, že souhvězdí se pohybují vždy kolem těžiště nějaké soustavy: „Pohyb hvězd lze pojmout dvojím způsobem. Jelikož se přitom totiž vyskytuje zákon tíže, rotují, stejně jako mnohé, které k nim patří, kolem svého společného

¹³⁵ Tamt., II, §§ 255 nn.

¹³⁶ F. Löwenhaupt, *Das Leben von J. H. Lambert*, str. 40.

středobodu tíže, tak jak se tento středobod vyskytuje i v naší sluneční soustavě. Otázka se tedy týká jen toho, zda máme nechat tento středobod zcela pustý, nebo zda do něj máme umístit tak velké těleso, které je ve vztahu k hvězdám, jež se kolem něj otáčejí, právě tím, čím je Slunce v porovnání s planetami, které kolem něj rotují.“ (10. dopis) Zdá se, že se Lambert nechal zmýlit myšlenkou, že analogie mezi astronomickými soustavami vždy nutně předpokládá centrální těleso. I v jiném ohledu se stal obětí metafyzické domněnky: postuloval největší možnou dokonalost vesmíru, a protože pokládal oživenost nebeského tělesa za dokonalost, vyvodil z toho, že na všech planetách musí být život. Jelikož nesmí být tento život zničen, nemohou existovat srážky nebeských těles.

To, že Lambertova filosofie orientovaná na logiku a spřízněná s Leibnizovým způsobem myšlení neměla větší vliv, lze vysvětlit především z převažujícího vlivu Kantovy transcendentální filosofie, která ostatní vlivy z velké části vytěsnila. Když čtyři roky po Lambertově smrti vyšla *Kritika čistého rozumu*, měly Lambertovy ideje, které nebyly šířeny z katedry, jen velmi malý vliv. Význam Lambertovy logiky Kant zjevně vůbec nedocenil, když v předmluvě k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu* (1787) napsal onu slavnou větu, že logika „od Aristotela nemohla udělat jediný krok zpátky...“ a „že až do nynějška nebyla s to učinit ani krok vpřed“.¹³⁷ Lambert přitom učinil takový krok a krom toho ukázal, že logika poskytuje nejen prostředky k přezkoumávání formální správnosti argumentů, ale že velmi úzce souvisí s ontologií. V době, kdy byla ontologie obecně zanedbávána, mohl samozřejmě vzniknout dojem, že logika je pro filosofii v užším smyslu víceméně postradatelná.

d) Chr. Garve, J. G. H. Feder a J. N. Tetens

Jako zastánce eklektické filosofie, jak ji učili různé katedry na německých universitách ve druhé polovině 18. století, zmiňme Christiana Garveho, Johanna George Heinricha Federa a Johanna Nicolaa Tetense.

¹³⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, str. 15 (B VIII). – Pozn. překl.

Christian Garve (nar. 1742 ve Vratislavi, zemř. tamt. 1798) vyučoval v Lipsku, ale v roce 1772 se profesury vzdal.¹³⁸ Zabýval se především etikou, filosofií práva, literární kritikou a působil také jako překladatel. Jako etik se snažil zprostředkovat východiska etiky morálního smyslu, wolffovského racionalismu a Kantova pojetí. Rozlišoval u těchto východisek mezi pozitivním a negativním aspektem.¹³⁹ Proti Leibnizovi a Wolffovi namítal, že ideu morální dokonalosti nelze chápat jako zvláštní případ obecné a abstraktně myšlené dokonalosti. Wolffovo kritérium dokonalosti „shody rozmanitosti v jednom“ je, pokud jde o etiku, příliš široké. Problém neřeší ani odvolávání na jedinečný cit pro krásu mravnosti, pokud se nevezme v potaz i racionální komponenta hodnotových soudů. Kantovi vytkl, a to bez ohledu na uznání jeho ideje mravní autonomie, že rozlišení mezi teoretickým a praktickým rozumem je libovolné a nauka o dvou světech že je neodůvodněná. Kantovi nicméně přiznával, že na základě ideje svobody vytvořil uzavřený morální systém, který také oslovuje mysl. Kategorický imperativ považoval však za neaplikovatelný. Podle Garveho nacházíme cestu k nahlédnutí povinností nejjistěji zkoumáním daných konkrétních poměrů, které umožňuje zodpovězení hlavních otázek morálky, totiž zda je nějaké jednání vhodné, zda je přiměřené účtě člověka, zda je rozumné a zda má pozitivní vliv na ostatní nebo zda jim přinejmenším neškodí. Takovými úvahami se pozvedáme nad individuální situaci a zbavujeme se vášní, které na základě individuální situace vznikají.

Garveho jméno se dnes spojuje v první řadě s nešťastnou recenzí Kantovy *Kritiky čistého rozumu*, na kterou Kant odpověděl v dodatku k *Prolegomenům*.¹⁴⁰ Garveho recenzi Feder zkrátil, vyostřil a uveřejnil v *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* (1782).¹⁴¹

¹³⁸ K životu a osobnosti Garveho srv. G. Schulz, *Christian Garve und Immanuel Kant. Gelehrsamkeit im 18. Jh.*, str. 123–188.

¹³⁹ Ch. Garve, *Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten*.

¹⁴⁰ Srv. I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, str. 138–144. – Pozn. překl.

¹⁴¹ Srovnání obou pojetí u G. Schulze, *Christian Garve und Immanuel Kant*, str. 165–188.

Přísné zhodnocení, jehož se recenzi dostalo v *Prolegomenech*, se Garveho velmi dotklo, tím spíše, že předtím sám u Federa protestoval proti její zkrácené verzi. Garve chtěl Kantovi své inkognito prozradit a snažil se překonat zlý dojem, ale Feder zůstal neoblomný. Poté co se s Kantem konečně shodl, věnoval Garve Kantovi spis *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre* a vděčně zdůraznil Kantovu schopnost porozumění.

J. G. H. Feder (nar. 1740 v Schornweißbachu v Bavorsku, zemř. 1821 v Hannoveru) vyučoval v Coburgu a v Göttingen a byl vydavatelem *Göttinger Gelehrten Anzeigen* a od roku 1788 spolu s Ch. Meinersem *Philosophische Bibliothek*. Jeho učebnice, zejména *Logik und Metaphysik* (1760 aj.) a *Lehrbuch der praktischen Philosophie* (1770 aj.) byly velmi rozšířené a dočkaly se mnoha vydání. Své pedagogické názory rozvinul ve spis *Neuer Emil* (1768). Jeho autobiografie, vydaná K. A. C. Federem, vyšla pod názvem *Feders Leben, Natur und Grundsätze* (Darmstadt 1825).

Ve filosofii jde podle Federa „o nejdůležitější z těch poznatků, k nimž lze dospět pouhým používáním rozumu, a o znalost přírody a nejobecnějších zákonů jejího působení“.¹⁴² Podle jeho názoru nesmíme ve filosofii postupovat dogmaticky, neboť bychom záhy narazili na své meze; máme si raději přiznat své nevědění než soudit neuváženě. Feder doporučoval studium dějin, protože nás vychovává ke skromnosti. V žádném případě ale neobhajoval skepsi. Jako teoretik poznání odmítal myšlenku vrozených idejí, ale za chybný pokládal i senzualismus. Hájil adekvátní koncepci pravdy¹⁴³ a zavrhoval idealismus. Podle jeho názoru by mohl být spor mezi realisty a idealisty koneckonců sporem o význam termínu „reálný“ a v tomto smyslu by byl pouhým slovíčkařením. Sám se postavil na stranu realismu, neboť vycházel z toho, že v počítku, který nám ukazuje na vědomí nezávislý svět věcí, je přítomna jistá pravda. V metafyzice jde jednak o precizaci základních pojmů jako „substance“, „kauzalita“, „něco“, „možnost“, jednak o otázku po podstatě skutečnosti, např. o otázku jednoduchých substancí (monád) jakožto konstituentů věcí, o otázku po vztahu ducha

¹⁴² J. G. H. Feder, *Logik und Metaphysik*, str. 4.

¹⁴³ Tamt., str. 148.

a těla nebo o otázku po nutnosti a nahodilosti dění ve světě. U otázek posledního druhu naráží náš rozum, jak byl Feder přesvědčen, záhy na své meze. Proto se například u psychofyzického problému spokojil s tím, že jej označil za kontroverzní.¹⁴⁴ I v otázce stvoření se ukazuje, že se Feder definitivně odpovědi vyhýbal.¹⁴⁵

Feder rozvinul *obecnou praktickou filosofii* jako základnu jak etiky, tak také nauky o přírodě, která obsahuje nauku o chtění (thelematologie), o dobru (agathologie) a přírodních zákonech (nomologie).¹⁴⁶ Proti etice morálního smyslu přesvědčivě namítal, že morální pocity jsou podmíněny okolnostmi a závisejí zejména na výchově, tradicích, světovém názoru, a že zastánce etiky morálního smyslu by v důsledku svého postoje musel rezignovat na morální argumentaci, zatímco fakticky argumentuje na základě morálních důvodů. Feder sám přejal racionalistickou tezi, že existují přirozené zákony, závislé koneckonců na Bohu jako stvořiteli přírody, které se projevují v základních pudech a lze je poznat podle příjemných či nepříjemných následků jednání. Jako základní etické povinnosti jmenoval povinnost toužit po zdokonalení a štěstí, nedělat druhé nešťastnými, podporovat to, co je nejprospěšnější obecně, především mír, shodu a společenskou jednotu.¹⁴⁷ V důsledku ustrojení lidské přirozenosti je rozhodujícím motivem vždy sebeláska, jež ovšem, nahlížena z morálního hlediska, má být rozumnou sebeláskou. Federův racionalismus se jasně projevuje, když říká: „Pouze rozum může rozhodovat, co je správné a co není; cit pouze potud, pokud je vybudován na správných pojmech rozumu, nebo pokud je ve všech ohledech zprostředkovaně pociťovatelným dobrem.“¹⁴⁸

Když se Feder od jednoho Kantova posluchače dozvěděl, že Kant má ve svém psacím stole dílo (*Kritiku čistého rozumu*), které filoso-

¹⁴⁴ Tamt., str. 29.

¹⁴⁵ Tamt., str. 437.

¹⁴⁶ J. G. H. Feder, *Lehrbuch der praktischen Philosophie*, I, str. 3 n.

¹⁴⁷ Tamt., I, str. 137 n.

¹⁴⁸ Tamt., I, str. 148; druhý svazek díla obsahuje Federovu nauku o přirozeném právu se zkoumáním přirozeného stavu, společenské smlouvy a teorií o vzniku vlastnictví.

fům připraví mnoho bezesných nocí, srdečně se zasmál a pravil, že od takového diletanty, jakým je Kant, se nedá očekávat nic skutečně významného. To ukazuje, jak málo byl Feder schopen objektivně posoudit zásluhy druhých v poměru ke svým vlastním. Ve skutečnosti objasňuje teprve srovnání s autory, jako je Feder, co Kant znamenal pro německou filosofii této epochy. Konflikt s Kantem, který vyprovokoval Feder svými útoky v Garveho recenzi, měl následky: počet Federových posluchačů se snížil, kolegové mu odepřeli uznání, jím spoluvydávaná řada *Philosophische Bibliothek* zanikla.

Eklektické rysy vykazuje také filosofie, kterou rozvinul Johann Nicolaus Tetens (1736–1807, profesor v Bützow, později v Kielu a nakonec finační úředník v Kodani), nakoř se snaží zprostředkovat na jedné straně mezi Wolffem a Lockem (ovšem s následným silnějším příklonem k Lockovi), na druhé straně mezi filosofií a psychologií. Tetensovým hlavním dílem jsou *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (I–II, Leipzig 1777). Tomuto spisu předcházely spisy *Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind* (Bützow 1760) a *Über die allgemeine spekulative Philosophie* (Bützow 1775).

Ve spisu *Philosophische Versuche* šlo Tetensovi o „psychologickou analýzu duše“ (I,iv),¹⁴⁹ kterou je třeba provést podle téže metody, jakou používají přírodní vědy. Cílem je určení psychických schopností a způsobu jejich působení pomocí sebezpozorování a rozčleňování introspektivních nálezů. Psychofyzické hypotézy o souvislosti vědomí a nervových procesů zůstávají přitom stejně tak mimo pozornost jako metafyzické spekulace o přirozenosti duše.

Tetensovy psychologické analýzy mají za cíl vysvětlit skutečnost, že v každém poznání, ba dokonce v každém uvědomování si a pociťování, je obsažena psychická aktivita. Již v jednoduchých počítcích se projevuje duchovní autonomní činnost, která se nejprve vyskytuje jen jako nepozorovaná vloha a která je později sukcesivně aktualizována, přičemž proti receptivní součásti prožívání stojí recipující, reprodukcující a „básnivá“ síla (I,164). Stejně tak pocit, který je ostře

¹⁴⁹ Citujeme udáním čísla svazku a čísla stránky vydání zmíněného v textu.

odlišován od pociťování, je podle Tetense třeba pojmut jako výraz psychické aktivity (I,255). Ještě zřejmější je podíl duchovní spontaneity při uvědomování si. Již tehdy, když se nám něco zpřítomňuje, takže můžeme říci „Podívej se, tady“, se jedná o víc než jen o pouhé recipování, protože uvědomování určitého obsahu postihuje vždy jeho rozdíl oproti jiným obsahům, a týká se tedy vztahů, které nejsou jednoduše shledávány, nýbrž vytvářeny. V tomto smyslu označuje Tetens myšlenku relace za pomyslnou věc (*ens rationis*), tj. jako „dílo té síly, se kterou srovnáváme představy věcí [Dinge], které jsou nám přítomny jakožto věci [Sachen], a poté jim dáváme pečeť své srovnávací činnosti“ (I,276). „Uvědomování si je rozlišování. Zahrnuje tedy v sobě myšlenku rozlišnosti...“ (I,280) To, co myslíme, je tedy vždy relační, zatímco pocit se týká něčeho nerelačního a v tomto smyslu absolutního. Látka našich pojmů závisí sice na pociťující receptivitě, její forma se ale zakládá na myšlenkové síle, takže pojmy jsou zpracované počitky (I,340).

Rovněž vztah počitků k objektivní skutečnosti je podle Tetense výkonem myšlenkové síly. Tetensovi přítom bylo jasné, že „egoismus“, tj. ideistický předpoklad neboli „ideal-systém“ (jak říkal Th. Reid, srv. kap. X,2c), nemůže být původní, protože o subjektu se nedá mluvit nezávisle na jeho vztahu k objektům. Soudy „To je ve mně“ a „To je mimo mě“ jsou stejně původní.

Rozlišení látky a formy poznání, důraz na spontaneitu subjektu a s tím spojená kritika senzualismu, stejně jako předpoklad závislosti všech vztahů na subjektu upomínají zřetelně na Kanta, který se s Tetensem shodoval v tom smyslu, že vztahoval základní činnosti vědomí – u Tetense cítění, představování a myšlení (jakožto schopnosti vytvářet vztahy) – k jednotné základní síle. Podobně jako Kant rozlišoval již Tetens mezi perceptivní, produktivní a reproduktivní obrazivostí. Jestliže Tetens píše: „Každé poznání jakožto poznání je dílem myšlenkové síly. Nikoli pocit, nikoli představová síla dokáže rozlišovat, uvědomovat a poznávat. To dělá myšlenková síla“ (I,429), mohlo by to být řečeno také Kantem. Přesto zde zůstává podstatný rozdíl: Tetens byl od Kanta nahony vzdálen v tom smyslu, že svůj úkol chápal jako psychologický, a nikoli transcendentálně filosofický. Tím naznačené paralely ztrácejí na váze, neboť se týkají pojetí, jež patří pokaždé k bytostně odlišnému systematickému kontextu.

5. Filosofie mimo rámec universit

a) G. E. Lessing

Gotthelf Ephraim Lessing, nar. 1729 v Kamenici (Lausitz), zemř. 1781 v Braunschweigu, studoval teologii a krátkou dobu lékařství v Lipsku a Wittenbergu, záhy byl úspěšný jako autor divadelních her a odhodlal se stát autorem na volné noze. Usadil se v Berlíně, v roce 1760 se stal tajemníkem generála Tauentziena ve Vratislavi, v roce 1765 se tohoto úřadu vzdal, aby se vrátil do Berlína a v roce 1767 se stal dramaturgem Hamburského národního divadla. Kvůli krachu tiskárny, kterou založil, se dostal do svízelné situace, z níž mu pomohlo jmenování knihovníkem ve Wolfenbüttelu. Zde vznikla jeho nejzralejší díla: *Emilia Galotti* (1772), *Nathan der Weise* (1779), *Die Erziehung des Menschengeschlechts* a *Hovory se svobodnými zednáři* (1780).¹⁵⁰

O básníku a literárním kritiku Lessingovi zde nelze hovořit, přestože Lessingovy básně jsou velmi racionální a částečně poznamenané filosofií – možná až příliš silně na to, aby byly básněmi v pravém slova smyslu. Naproti tomu jeho vyrovnání s filosofií nebylo nikdy samoúčelné, ale vždy se týkalo jeho spisovatelské činnosti a také vysvětlení mravního sebeporozumění. Lessingovo charakteristické spojení literatury, kritiky a filosofie nabízí srovnání s Voltairem, s nímž se Lessing seznámil v Berlíně, nebo s Diderotem, jehož překládal (*Das Theater des Herrn Diderot*, 1760) a jehož odmítání klasicistické teorie dramatu jej silně ovlivnilo, neboť i jemu šlo o potlačení francouzského kánonu pravidla. V tomto smyslu kladl antické tragédie a později Shakespeara jako vzory proti francouzským klasikům s jednostranností, kterou lze vysvětlit Lessingovou potřebou redukovat jejich velmi silný vliv. Nechtěl proklamovat nepravdivost a odmítal pouze moderní interpretaci Aristotelovy *Poetiky*, nikoli ji samu. Zavrhnout nechtěl pravidla, která jsou podle jeho názoru založena v podstatě uměleckého díla, nýbrž jen čistě vnější pravidla. Jeho ideje k estetice jsou obsaženy především v *Laokoon oder über*

¹⁵⁰ K biografii, historické situaci a bibliografii lze odkázat na W. Barner, *Lessing. Ein Arbeitsbuch*, kde se nacházejí mnohé poukazy k různým aspektům lessingovského bádání.

die Grenzen der Malerei und Poesie (část I je z r. 1766, náčrty k částem II a III vyšly posmrtně r. 1788) a v *Hamburgische Dramaturgie* (1767 až 1769).

Pro Lessingův filosofický vývoj bylo rozhodující, že se zabýval Baylem, Leibnizem, Spinozou, Shaftesburym a Diderotem. K tomu přistupují podněty, které přejal od svých přátel, Fr. Nicolaie a M. Mendelsohna. Spolu s nimi sepsal spis *Pope ein Metaphysiker!* (1755), ve kterém protestuje proti úkolu zadanému Berlínskou akademií rekonstruovat filosofický systém, zakládající se na Popeho větě „Vše je dobré“. K tomuto spisu přispěl Lessing literárně kritickými úvahami.

Lessing, jenž pocházel z rodiny faráře a studoval teologii, se po celý život vyrovnával s theologickými otázkami. Možná hrály otázky tohoto druhu v jeho myšlení větší význam než filosofické problémy v užším slova smyslu. Epistemologická či ontologická zkoumání lze u něj sotva nalézt. Naproti tomu ideál filosofické a světonázorové svobody je stálým motivem jeho tvorby. Jeho odmítání dogmatismu je vyjádřeno již ve spisu *Rettung des Lemnius* (1752–1753; V,41–64), v němž koneckonců jde o náboženskou toleranci. Lessing zdůrazňuje Lutherovu netoleranci vůči Lemniovi, ale zároveň poznamenává, že tato doba nebyla téměř poznamenána ideou tolerance. Ve spisu *Rettung des Cardanus* (vzniklo 1752, poprvé vyšlo 1754; V,310–333) hájí Lessing právo srovnávat hodnotově neutrálním způsobem náboženská stanoviska a zkoumat jejich základy. Myšlenka, že pozitivní náboženství jsou stejně hodnotná, pokud jsou praktikována s dobrou vůlí, dochází básnického výrazu na konci Lessingova života v *Nathanovi*.

Přesvědčení, že vzhledem k nemožnosti teoreticky rozhodnout pravdivost pozitivních náboženství je třeba jít zpět k mravní praxi jakožto kritériu, nacházíme již u mladého Lessinga, jenž v roce 1750 v *Gedanken über die Herrenhuter* zdůrazňoval: „Člověk byl stvořen k jednání, a ne k rozumování.“ (XIV,155) Pouhou kontemplací, zejména metafyzickou spekulací, je třeba odmítnout, pokud stojí v cestě jednání. Musíme vzít v úvahu, že to bylo napsáno předtím, než Rousseau označil meditujícího člověka za deprivovanou bytost (tuto myšlenku přejal Goethe do *Fausta*: „Říkám ti: chlap, který přemýšlí, je jako zvíře, které je na vyprahlé stepi vedeno od zlého ducha kruhu a dokola kolem je krásná, zelená louka“). V osvícenství neustále zdů-

razňovaný požadavek podřízení teorie praxi se zde, podobně jako u Chr. Thomasia a jeho následníků, shoduje s pietistickým odmítáním spekulace, která není zaměřena na praktickou zbožnost. V tomto smyslu Lessing pravil, že pastýři zasluhují naše uznání, neboť plní náboženský úkol, který stanovil Kristus. Theologické diference jsou naproti tomu v Lessingových očích bezvýznamné.

Jako zastánce deistických idejí se Lessing vyjadřuje ve fragmentu *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* (vznikl asi v polovině 60. let), kde přijímá možnost přirozeného poznání Boha a přechod od přirozeného náboženství k pozitivnímu náboženství vysvětluje ze zájmu společnosti na jednotném světovém názoru (XIV,312). Je-li už nutné, abychom měli jednotné pozitivní náboženství, pak je nejlepší to, jež jde nejméně nad rámec náboženství přirozeného.¹⁵¹ Pozitivní náboženství se zde ospravedlňuje potud, pokud se ukazuje, že je společensky nutné. Podle Lessinga jsou všechna pozitivní náboženství „stejně pravdivá, nakolik bylo všude stejně nutné dohodnout se o různých věcech, aby bylo dosaženo shody a jednoty ve veřejném náboženství“ (XIV,313). Tato pravda pozitivního náboženství může ale být jen relativní, protože ve vztahu k přirozenému náboženství musí platit každé pozitivní náboženství samo o sobě za nepravdivé. Pozitivní náboženství je proto třeba chápat z dvojího aspektu, stejně jako ve svém posledním teoretickém spisu *Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer* (1778) zdůrazňuje Lessing dva aspekty státu. Stát nemůže lidi sjednotit a zároveň je nerozdělit (XIII,356 n.), protože vstupem do státu vznikají jednotlivci práva, která přirozený člověk nemá a která jsou u každého člověka různá, v důsledku čeho dochází například k protikladům mezi stavy. Přesto nabízí občanská společnost výhodu převažující všechny nevýhody, protože pouze v ní „lze rozvíjet lidský rozum“ (XIII,359). Bez ohledu na negativní stránku státního právního řádu jsou státy relativně nutné jakožto (konvenční) prostředek k dosažení blaženosti svých členů (XIII,352). Blaho státu je v Lessingových očích funkcí blaha jeho příslušníků: „Totalita jednotlivých blažeností všech členů je

¹⁵¹ Srv. N. Merker, *Die Aufklärung in Deutschland*, str. 182. Podle Lessinga je náboženství věcí svědomí, zatímco pozitivní náboženství je společenské faktum.

blažeností státu. Kromě této není žádná jiná. Každá jiná blaženost státu, při níž trpí a trpět musí i jen několik jednotlivých členů, je zástěrkou tyranie.“ (XIII,352) Jako všechny lidské prostředky nejsou ani zřízení bez nedostatků. Překonání negativních důsledků, které má podle Lessinga i to nejlepší zřízení, již nemá být úkolem státu, ale úkolem svobodného zednářství, pokud je si vědomo své pravé podstaty. Ono má překonávat protiklady, které existují v rámci států, stejně jako mezi státy, a vyrovnávat rozdíly národnostní, náboženské a stavovské (XIII,360 n.).

Publikování *Fragmente eines Ungenannten* (1774 až 1778) v příspěvcích *Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel* (první příspěvek *Leibniz, von den ewigen Strafen* vyšel 1773), rozpoutalo silnou theologickou polemiku. Jedná se o fragmenty *Von der Duldung der Deisten, Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend, Von der Verschreitung der Vernunft auf den Kanzeln, Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können, Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer, Daß die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben wurden, eine Religion zu offenbaren, Über die Auferstehungsgeschichte a Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*. Lessing je vydal jako části rukopisu knihovny ve Wolfenbüttelu, a dokonce letmo naznačil, že pocházejí od autora sporné *Wertheimské bible*, který mezitím zemřel. Skutečně se jednalo o části díla s názvem *Apologie der Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, jež se jeho autor, Hermann Samuel Reimarus (1694–1768),¹⁵² gymnaziální profesor v Hamburku, neodvážil vydat a jež jeho dědicové poskytli Lessingovi k publikování jen částečně a pod podmínkou anonymity.¹⁵³

¹⁵² K jeho životu a dílu srv. G. G. Gawlick, *Hermann Samuel Reimarus*, str. 299–311.

¹⁵³ S *Apologií* tematicky souvisí *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (Hamburg 1754), dílo, které pojednává racionální theologii v duchu Wolffovy filosofie. Kromě toho sepsal Reimarus *Vernunftlehre* (Hamburg – Kiel 1756). K tomuto spisu srv. W. Walter – L. Borinski (vyd.), *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studie zur „Vernunftlehre“ von Hermann Samuel Reimarus*. Zde mj. N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant* (str. 17 nn.); W. Schneiders, *Praktische Logik* (str. 75 nn.),

Na těchto fragmentech nebudila pozornost ani tak jejich deistická tendence jako spíše radikální *kritika bible*, která vrcholila v argumentu, že zprávy evangelií o zmrtvýchvstání obsahují rozpory, a v popírání toho, že Ježíš byl synem Božím. Lessing si přivlastnil Reimarovu argumentaci ve spisu *Eine Duplik* (1778), který sepsal v souvislosti s prudkou diskusí o fragmentech, když rozpory ve zprávách o zmrtvýchvstání, na které poukázal wolfenbüttelský anonym, shrnul a odmítl všechny oslabující interpretace (XIII,36 nn.). Mezi kritiky, které fragmenty přitáhly, vynikal ostrostí svých výpadů pastor Goeze z Hamburku. Po Goezeho prvním výpadu (1777) uveřejnil Lessing spis *Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte* (1778), kde přirovnal theologické spory ke sporům o správnost plánů paláce, který je v plamenech, aniž by sporné strany, zaujaty svou diskusí, pomyslely na to, aby oheň uhasily (XIII,93–96). Lessing se proti zapříspěhlému lutheránovi odvolal na Luthera se slovy: „Ty jsi nás vykoupil z pout tradice; kdo nás vykoupí z nesnesitelných pout slabik!“ (XIII,102). V téže souvislosti vznikly *Axiomate ... wider den Herrn Pastor Goeze in Hamburg* (1778), kde Lessing rozlišuje mezi bytostným náboženským zaměřením [Gehalt] bible a jejími ostatními obsahy [Inhalte] a zdůrazňuje: „Nakonec námitky proti slabikám a proti bibli nejsou námitkami proti jejímu duchu, ... proti náboženství“ (XIII,115). Křesťanské náboženství muselo vytrvat, než bylo zformulováno v evangeliích, musí tedy vytrvat i nezávisle na evangeliích. „Vnitřní pravda“ křesťanství je, jak Lessing prohlašoval, nezávislá na Písmu, stejně jako je pravda geometrických vět nezávislá na okolnosti, že se tyto věty nacházejí u Eukleida (XIII,129). Lessingovi šlo nakonec o rozlišení náboženství a dějin náboženství, aby mohl prohlásit námitky proti „dějinnosti náboženství“ za nepodstatné (XIII,133). Spor dosáhl svého vrcholu jedenácti částmi spisu *Anti-Goeze* (1778). Lessing ospravedlnil kritiku wolfenbüttelského anonyma a nadto i kritiku náboženství obecně, když argumentoval tím, že náboženství každým výpadem objektivně získává, zatímco nevýhody plynoucí z kritiky jsou vždy subjektivní a přechodné (XIII,157). Lessing byl přesvědčen o tom, „že výhody, které nábo-

a H.-J. Engfer, *Die Urtheilstheorie von Hermann Samuel Reimarus* (str. 33 nn.).

ženství plynou objektivně z pochybností a námitěk, jež proti němu vznáší stále ještě ujařmený rozum, jsou tak velké a podstatné, že veškeré subjektivní nevýhody, jichž se přitom obáváme, ... vůbec nezasluhují, abychom se jimi zabývali“ (XIII,174).

Jako poslední z *Beiträge zur Geschichte und Literatur* vyšel v roce 1778 fragment *Von dem Zwecke Jesu*. Poté bylo Lessingovi knížecím výnosem zakázáno pokračovat v *Beiträge* a v další polemice, takže svou poslední odpověď Geozovi (*Nötige Antwort*, XIII,331 nn.) musel vydat v Hamburku a v Berlíně.¹⁵⁴ V posledním wolfenbüttelském fragmentu je jasně vyjádřena tendence, která ovládala i Lessinga: tendence k zaměření náboženství na jeho praktické cíle: „Tak je pak záměr kázání a Ježíšovy nauky zaměřen na spořádanou a činnou bytost, na změnu smyslů, na nepokryteckou lásku k Bohu a k bližním, na pokoru, mírnost, sebezapření a potlačování všech zlých vášní.“ (XIII,226) Reimarus se obrátil proti rozšířenému omylu, že Ježíš chtěl šířit teoretickou nauku; to, že takový dojem mohl vzniknout, pochází podle jeho názoru z toho, že apoštolové takovou nauku rozvinuli a podávali jako nauku Ježíšovu (XIII,227). U Lessinga je přesvědčení o bytostně praktickém charakteru původního křesťanství vyjádřeno v rozhovoru *Das Testament Johannis* (XIII,1 nn.), kde jako jádro křesťanského postoje zdůrazňuje apoštolovo „Děti, milujte se!“

Již Reimarus měl za to, že bytostný motiv k přetvoření Ježíšovy nauky pramenil ze zklámání obce z toho, že se nedostavila parúsie (XIII,229 n.). Lessingovy úvahy směřovaly týmž směrem. Spolu s Reimarem byl přesvědčen o tom, že evangelisté nebyli inspirováni. Ve spisu *Neue Hypothesen über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet* (XVI,370 nn.) uvažoval o původním evangeliu jakožto zdroji evangelií a zdůraznil rozdíl mezi synoptiky a Janem.

Vrchol Lessingovy filosofie náboženství a zároveň nejčistší výraz jeho metafyziky dějin představuje spis *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780, částečně již 1777 v příspěvcích *Zur Geschichte und Literatur*). Lessingovým záměrem bylo načrtnout v tomto spisu

¹⁵⁴ W. Barner, *Lessing. Ein Arbeitsbuch*, str. 261.

vývoj mravního vědomí jakožto souslednost forem, z nichž každá se vyvíjí z předcházející a je jí připravována. Předcházející vývojové stupně jsou sice těmi následujícími překonány, ale neztrácejí tím svůj smysl v celku vývoje. Jedním slovem, jedná se o evoluční, nikoli revoluční pojetí dějin. Zejména náboženství Starého zákona a náboženství evangelií nejsou pro Lessinga úplně nerozumné, nýbrž jsou to myšlenkové formy, které věk rozumu připravovaly, a potud musí samy být považovány nepřímou za rozumné.

Mezi výchovou a zjevením existuje podle Lessinga analogie, neboť zjevení má pro lidský rod též význam jako výchova pro jednotlivce; stejně jako výchova nemůže dát člověku nic, co by nemohl rozvinout ze sebe sama, tak ani zjevení nedává lidskému rodu nic, „na co by lidský rozum, ponechán sám sobě, nepřišel; poskytuje mu jen nejdůležitější z těchto věcí předem“ (XIII,416) – myšlenka, kterou by Lessing býval mohl nalézt u Locka. Od určitého bodu vývoje se rozum vůči zjevení osamostatňuje, když již není veden jen zjevením, ale sám zjevení vysvětluje (XIII,423). K tomuto kroku došlo tehdy, když se Židé dostali do kontaktu s perskou představou o Bohu a svého Boha začali uctívat nejen jako vyššího národního Boha, ale jako Boha jediného.

Lessing byl přesvědčen o tom, že Starý zákon byl překonán Novým zákonem a tento bude nakonec překonán rozumovým poznáním Boha a mravností. Zdůrazňoval však, že krok nad Nový zákon, a tedy nad křesťanství, nesmí být učiněn příliš brzy, ale teprve tehdy, až k tomu nazraje čas, protože jinak vznikne více škody než užitku: „Chraň se toho, ty schopnější jednotlivče, ty, jenž na posledním listě této základní knihy boucháš pěstmi a hoříš vášní, chraň se toho, aby si tví slabší spolužáci všimli toho, co tušíš, či již začínáš vidět,“ (XIII,429) napsal Lessing způsobem, jenž, zdá se, potvrzuje podezření, že chtěl proces osvícenství zpomalit. Kdo od Lessinga očekává radikální kritiku náboženství, musí být skutečně překvapen vyjádřeními, jako je následující: „Tyto [tj. knihy Nového zákona] zaměstnávaly lidský rozum více než všechny jiné knihy po více než sedmáct století; osvětlovaly ho více než všechny jiné knihy, i kdyby to mělo být jen světlo, které do nich vnesl lidský rozum sám“ (XIII,429).

Jak mohou podle Lessinga náboženské představy připravovat rozumové náhledy, se ukazuje na základě jeho úvah o trojjedinosti:

„Má-li tato nauka přivést lidský rozum, poté co donekonečna bloudil vlevo i vpravo, konečně na správnou cestu, jak má poznat, že Bůh nemůže být jediný v tom smyslu, v jakém jsou konečné věci jedno, a že jeho jednota musí být jednotou transcendentální, jež nevyklučuje určitý druh mnohosti?“ (XIII,430) Podobně v nauce o dědičném hříchu je podle Lessinga přítomno nahlédnutí, že na prvním stupni vývoje není člověk pánem svého jednání, a proto nemůže následovat mravní zákon. To, že Bůh díky zadostiučinění prostřednictvím svého syna odpouští hříchy, je východiskem k nahlédnutí, že každá nedokonalost v jednotlivci mizí před dokonalostí Boží. Přechod od náboženské pravdy k pravdě racionální je nezbytný, má-li, jak byl Lessing přesvědčen, vývoj smysl v rámci zdokonalování lidstva. „Nebo se snad lidský rod na tento nejvyšší stupeň osvícenství a čistoty nedostane?“ (XII,433) táže se Lessing, aby odpověděl jasným přihlášením se k teleologii vývoje: „Nedopusť, všemocný, abych na tuto špatnost pomyslel! – Výchova má svůj cíl; u rodu neméně než u jednotlivce. Co je vychovááno, je vychovááno k něčemu.“ (XIII,433) „Doba završení“, kterou Lessing nazývá také dobou nového evangelia, má být charakteristická tím, že lidstvo nebude konat dobro kvůli nějaké odměně, nýbrž kvůli dobru samotnému – myšlenka, jejíž původ lze spatřovat ve Spinozově *Etice*. Avšak zcela nespinozovské je, když Lessing říká, že cestu lidstva musí absolvovat zrovna tak každý jednatel, což se zdá možné jen za předpokladu, že lidský duch prochází řadou inkarnací.

Pokud jde o Lessingovu filosofii dějin, vnucuje se otázka, zda se zakládá na předpokladu osobního Boha, který vývoj lidstva řídí. Zdá se, že odpověď musí být kladná, uvážíme-li, že Bohu Lessing připisuje sebevědomí: „Nemusí mít Bůh alespoň úplnou představu o sobě samém, tj. představu, ve které se nachází vše, co se nachází v něm?“ (XIII,430) Již ve fragmentu *Das Christentum der Vernunft* (1758) zastával Lessing názor, že Bůh je osobní bytost, „protože by nebylo žádným Bohem to, čemu bychom chtěli upírat představu sebe sama“ (XIV,176). A výslovně prohlásil: „K dokonalostem Božím patří i to, že si je vědom své dokonalosti.“ (XIV,178)

Proti tomu ale mluví to, že v rozhovorech ze 6. a 7. července 1780 se Lessing Jacobimu jednoznačně vyznal ze *spinozismu*. V knize *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785)¹⁵⁵ Jacobi vypráví,¹⁵⁶ že jej Lessing v souvislosti se

zkoumáním Goetheova *Prométhea*¹⁵⁷ ujistil: „Hledisko, ze kterého je ta báseň napsána, je moje vlastní hledisko... Ortodoxní pojmy božstva už pro mě nejsou; ty už jsou pro mě nestravitelné. *Hen kai pán!* Neznám nic jiného. Tam také směřuje tato báseň; a musím přiznat, že se mi velice líbí.“¹⁵⁸ Na Jacobiho otázku, zda se tedy shoduje se Spinozou, Lessing odpověděl: „Mám-li se po někom pojmenovat, pak neznám nikoho jiného.“¹⁵⁹ Následujícího dne se Lessing opět chopil tohoto tématu, protože si všiml Jacobiho zklamání, který přijel do Wolfenbüttelu s nadějí v Lessingův antispinozovský postoj. Když Lessing zjistil, že se Jacobi považuje za vynikajícího znalce Spinozy, pravil mu: „Pak vám není pomoci. Staňte se raději zcela jeho přítelem. Neexistuje žádná jiná filosofie než filosofie Spinozova.“¹⁶⁰ V dalším průběhu rozhovoru padne onen slavný výrok, že lidé mluví o Spinozovi jako o mrtvém psu. Na Jacobiho ujišťování, že není spinozista, Lessing pravil, pak nechť raději ukáže filosofii záda. Mendelssohn zjevně zklamán, že Lessing svěřil tak důležité úvahy nikoli jemu, ale Jacobimu, jehož znal teprve krátce, si pospíšil a v *Morgenstunden* (1785) zdůraznil, že Lessinga nelze vylíčit jako spinozistu. Tento spor Mendelssohna velmi ranil. Cestou ke svému nakladateli, jemuž nesl „repliku“ proti Jacobimu, se měl nachladit a na následky nachlazení zemřít. Jeho přátelé činili potom Jacobiho zodpovědným za Mendelssohnovu smrt. *Spor o Spinozu* se stále rozrůstal: stanovisko k němu zaujal Herder ve spisu *Gott, einige Gespräche über Spinozas System* (1787), Hamann se obrátil proti

¹⁵⁵ Česky: F. H. Jacobi, *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*. – Pozn. překl.

¹⁵⁶ F. H. Jacobi, *Werke*, vyd. Fr. Roth – Fr. Köppen, Darmstadt 1968, IV, str. 37 nn.

¹⁵⁷ Goethe v *Dichtung und Wahrheit*, III. část, 15. kniha (hamburské vydání, X,49), o své básni poznamenal: „Byl to doutnák k explozi, která odhalila a vyslovila nejtajnější vztahy úctyhodných mužů.“

¹⁵⁸ F. H. Jacobi, *Werke*, str. 54 [Česky: F. H. Jacobi, *O Spinozově učení*, str. 65. – Pozn. překl.].

¹⁵⁹ Tamt.

¹⁶⁰ Tamt., str. 55. K Lessingovu spinozismu srv. S. Zac, *Le Spinozisme épuré de Lessing vu par M. Mendelssohn*, str. 450–477.

Mendelssohnovi a i Kantův spis *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*¹⁶¹ patří do souvislosti tohoto sporu. K pozdější fázi sporu o Spinozu patří Jacobiho spis *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) a Schellingova odpověď *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ... des Herrn Fr. H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (1812). Tyto souvislosti zde již nelze brát v potaz. Zdůraznit je třeba jen význam, který měl Lessingův postoj pro další rozvoj německé filosofie: Tím, že se celou vahou své autority vyslovil pro Spinozu, jímž se tak dlouhou dobu pohrdalo, umožnil otevřenou recepci Spinozových idejí, jež měla dalekosáhlé důsledky pro pokantovský idealismus.

Vzhledem k tomu, že se Lessing vyslovoval jednou ve smyslu osobní a jindy zase ve smyslu pantheistické představy o Bohu, je třeba se ptát, jestli v této otázce zastával jednotné pojetí nebo zda se ve svých vyjádřeních nepřizpůsoboval běžným názorům. Není snadné předpokládat u něj nejasnost v této pro něj tak důležité otázce, když navíc příležitostně o Leibnizovi prohlašoval, že jej nelze obviňovat z toho, že nebyl v jednotě sám se sebou (XI,473). Je proto nasnadě vzít vážně návrh H. Hettnera a rozlišovat mezi exoterickou a esoterickou Lessingovou naukou,¹⁶² stejně jako Lessing rozlišoval ve vztahu k Leibnizovi mezi exoterickou a esoterickou filosofií (*Leibniz, von den ewigen Strafen*, 1773; XI,473). Když Leibniz mluvil o věčnosti trestů za hříchy, pak měl podle Lessinga na mysli, „že ve světě není nic osamoceno, nic není bez následků, nic není bez věčných následků“ (XI,477). Řada těchto následků nemá konce a v tomto smyslu jsou „tresty“ za hříchy věčné. Nakonec by bylo možné zvážit, zda nelze Lessingovu myšlenkovému vývoji v jeho rané fázi připsat deistickou pozici a jeho pozdní fázi pantheistický postoj. Zdá se ale, že proti tomu mluví to, že již spis *Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott* má, zdá se, pantheistické implikace. Ve prospěch domněnky, že Lessing neříkal vždy všechno, o čem byl

¹⁶¹ Česky: I. Kant, *Co znamená orientovat se v myšlení?*, str. 157–168. – Pozn. překl.

¹⁶² H. Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jh.*, III,2, str. 547.

přesvědčen, mluví mnohé, zejména jeden dopis jeho bratru Karlovi G. Lessingovi z 2. 11. 1744, v němž se hájí proti námitce, že chce zastavit proces osvícenství: „Já že bych nepřál světu, abychom se jej snažili více osvětit? Já že bych si neměl ze srdce přát, aby každý přemýšlel o náboženství rozumně? Styděl bych se za sebe, kdybych i ve svých drobných hříšcích měl na mysli jiný účel než napomáhat oněm velkolepým záměrům. Jen mě dopřejte můj vlastní způsob, jak se domnívám, že se toho dá dosáhnout. A co je jednoduššího než tento způsob? Nechci si ponechávat nečistou vodu, která se už dlouho nedá používat; nechci ji ale vylévat, dokud se neví, odkud se vezme čistší.“

Abychom Lessingovi v této otázce nekřivdili, musíme vzít v úvahu, že nevěřil v absolutní pravdu náboženských dogmat. Jeho názor je zřetelně vyjádřen v následujícím: „Co zajímají křesťana hypotézy, vysvětlení a důkazy theologů? Pro něj je křesťanství jednou tady a je pro něj tak pravdivé a cítí se v něm tak blaženě. Jestliže paralyzovaný člověk *zakusí* léčivé působení elektrických jisker, copak jej zajímá, zda měl pravdu Nellet nebo Franklin nebo ani jeden z nich?“ (XIII,134) Ve vztahu k teoretickým větám zastával Lessing určitý druh *pragmatického relativismu*, podle něhož mají cenu jen takové nauky, které působí mravně pozitivně. Pak je ovšem zapotřebí kritéria správnosti praxe, které musí být nezávislé na teoretických náhledech. Ať už zodpovíme otázku po konzistentnosti Lessingovy koncepce jakkoli – Lessing v každém případě nevěřil v možnost dospět k pravdě ve smyslu objektivní platnosti, protože by jinak nemohl napsat: „Hodnotu člověka netvoří pravda, kterou nějaký člověk má nebo se mít domnívá, nýbrž trvalá snaha, kterou vynaložil na to, aby pravdu objevil. Jeho síly se totiž nezvětšují vlastněním pravdy, nýbrž hledáním pravdy a jedině v tom spočívá jeho stále se zvětšující dokonalost. Vlastnění uklidňuje, dělá líným a pyšným.“ (XIII,23 n.) A následují ony slavné věty, které jsou formulovány tak sugestivně, až jsme vystaveni nebezpečí, že přehlédneme problematiku pojetí pravdy, na kterém se zakládají: „Kdyby svíral Bůh ve své pravici veškerou pravdu a v levici onu jedinou stále živou touhu po pravdě, i kdyby to bylo s dovětkem, že mě stále a věčně mylí, a řekl by mně: Vyber si!, poklekl bych pokorně před jeho levicí a řekl bych: Otče dej! Čistá pravda je přece jen pro tebe.“ (XIII,24)

Pouze tehdy, vezmeme-li v úvahu Lessingovo vzdání se objektivní pravdy ve prospěch cítěné „pravdy“ jednání, lze vysvětlit paradox paraboly s prsteny v *Nathanovi*, na který se již dávno poukazovalo: Zdá se, že ze třech prstenů – symbolů monotheistického náboženství – může mít jen jediný – ten pravý – schopnost „činit dobře jak Bohu, tak člověku“. Otec, jenž nechá vyhotovit dva duplikáty, už sám nedovede rozlišovat pravý prsten od nápodob; před svou smrtí dá každému ze svých tří synů jeden prsten a každý z obdarovaných si myslí, že má ten pravý prsten – stejně jako zastánci křesťanství, židovství a islámu, které „z hlediska jejich důvodů“ již nelze rozlišit. Soudce, jehož synové zavolají, postrádá u všech třech prstenů účinnost připisovanou pravému prstenu, a zvažuje, že všechny prsteny jsou falešné, a znesvářeným synům radí:

„ihr nemmt
die Sache völlig, wie sie liegt. Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater;
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten...“¹⁶³ (III,94)

Skutečně se již na začátku paraboly říká, že prsten působí pouze tehdy, je-li nošen s vírou ve svou účinnost. Rozhodující je dosáhnout toho, aby tato důvěra působila prakticky:

„Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
mit innigster Ergebenheit in Gott,
Zu Hilf!...“¹⁶⁴ (III,95)

¹⁶³ „Smiřte se s věcí tak, jak je, a má-li každý z vás prsten od otce, ať věří každý, že jeho prsten bez pochyb je pravý...“

G. E. Lessing, *Hry, básně, bajky, epigramy*, str. 410 n. – Pozn. překl.

¹⁶⁴ „Ať o závod se snaží každý z vás aby v svém prstenu sám objevil moc drahokamu! Pomozte té síle

Kdyby byl Lessing systematický filosof, musel by hledat zdůvodnění hodnotových předpokladů, podle nichž se orientoval. To, že tak neučinil, ukazuje sice, že nefilosofoval systematicky ve smyslu své doby, nemůže se mu to ale vyčítat, protože se zatím nevydařil ani jediný pokus definitivně zdůvodnit poslední hodnotové předpoklady.

b) Moses Mendelssohn

Mendelssohn byl vedle Lessinga, s nímž byl v přátelském vztahu, nejlivnějším zástupcem populární filosofie. Narodil se v roce 1729 jako syn učitele na židovské škole v Dassau a dostalo se mu nejprve běžného základního židovského vzdělání.¹⁶⁵ Když mu bylo čtrnáct let, odešel do Berlína, aby si rozšířil svůj duchovní horizont, přičemž, stejně jako asi sto let předtím Spinoza, se záhy dostal za hranice tradičního židovského vzdělání. Naučil se latinsky, později také anglicky a francouzsky, četl Locka a jiné moderní filosofy jako Shaftesburyho, Hutchesona, Spinozu, Leibnize a Wolffa. Chudé poměry, v nichž musel nejprve žít, skončily, když se stal domácím učitelem v rodině židovského továrníka, později jeho účetním (1754) a nakonec podílníkem (1768). Rozhodující pro jeho duchovní vývoj byla známost s Lessingem (1754). Navázal kontakt i s Nicolaiem a jinými zástupci berlínského osvícenství, podílel se na *Briefe, die neueste Literatur betreffend* a podporoval Nicolaiovu *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Z jeho spisů¹⁶⁶ je třeba zmínit především *Philosophische Gespräche* a *Briefe über die Empfindungen* (oba spisy: Berlin 1755), které prozrazují vliv Shaftesburyho; spis *Pope ein Metaphysiker!* (1755), který sepsal spolu s Lessingem a který protestuje proti tomu, aby byl Pope kladen na stejnou úroveň jako Leibniz, jak

mírností a svou snášenlivostí
a nejrůznějším oddaností k Bohu!“ Tamt., str. 411. – Pozn. překl.

¹⁶⁵ K biografii: srv. A. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*.

¹⁶⁶ Citujeme podle *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, vyd. F. Bamberger, I–XX, Stuttgart – Bad Cannstatt 1972 nn. (včetně svazků, které vyšly po roce 1929). Mendelssohnovy rané spisy k metafyzice vydal A. Altmann, Tübingen 1969.

to implikovala otázka, kterou zadala Akademie věd;¹⁶⁷ dále pojednání *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften* (ve *Philosophische Schriften* pod titulem *Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*), jež vzniklo v roce 1755; spis *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (1764),¹⁶⁸ který odpovídal na otázku Akademie věd a byl vyhodnocen jako nejlepší, zatímco Kantův mnohem hlubší spis *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* získal pouze druhou cenu. Zatímco Kant ostře odlišil metodu metafyziky od metody matematické, Mendelssohn v duchu racionalismu věřil v jednotu racionální metody a vznesl u filosofických zdůvodnění nárok na evidenci, která neměla zaostávat za evidencí matematických důkazů.¹⁶⁹ Racionalistický postoj, který jej spojoval s leibnizovsko-wolffovskou filosofií, poznamenal i jeho nejdůležitější díla, totiž spisy *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) a *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785). Jak lze poznat z názvů, jsou v těchto spisech zkoumány ústřední otázky speciální metafyziky. Ke vztahu církve (resp. synagogy nebo mešity) a státu zaujal Mendelssohn stanovisko ve spisu *Jerusalem oder Über religiöse*

¹⁶⁷ Záměr často podsouvaný Akademii, že zadáním otázky chtěla nepřímo postihnout Leibnizovu filosofii, zpochybnil v návaznosti na L. Strausse P. Michelsen, *Ist alles gut? Pope, Mendelssohn und Lessing (Zur Schrift „Pope ein Metaphysiker!“)*, str. 81–109.

¹⁶⁸ Otázka Akademie zněla: „Chtěli bychom vědět, jestli jsou u metafyzických pravd vůbec, a zejména u prvních zásad *theologiae naturalis* a morálky možné stejně jasné důkazy jako u pravd geometrických, a nejsou-li u nich takové důkazy možné, jaká je vlastní povahy jejich jistoty.“

¹⁶⁹ Podle Mendelssohna jsou věty racionální teologie a praktické filosofie buď nahlédnutelnými zásadami anebo důsledky nahlédnutelných zásad. Filosofické zásady jsou stejně evidentní jako zásady matematické, ačkoli se na rozdíl od nich netýkají kvantitativních, ale kvalitativních poměrů. V oboru filosofie jsou ale důsledky zásad méně zřetelné než v oboru matematiky, aniž by s tím byla spojena principiální diference v jistotě, neboť v obou případech se jedná o analytické pravdy. V obou případech je třeba ukázat, že základním pojmem odpovídá něco skutečného. V matematice se tak má stát prokázáním pozorovatelných předmětů, ve filosofii pomocí *cogito ergo sum* a pomocí *ontologického argumentu*.

Macht und Judentum (1783), když trval na tom, že vynucující právo může existovat pouze ve státě, ale nikoli v náboženském společenství, stejně jako se naopak pozitivní právo nemůže nikdy vztahovat na oblast smýšlení. V jeho očích je zvláštní předností mojžíšovského náboženství, že sice zná zjevený zákon, ale nezná žádnou zjevenou nauku, takže si rozum podržuje svou plnou svobodu. O účinku, jaký měla na Mendelssohna Jacobiho zpráva o Lessingově vyznání se ze spinozismu, jsme mluvili již v předcházejícím oddíle. Mendelssohn se snažil vysvětlit výroky zemřelého přítele jeho ochotou zastávat se každého názoru potlačovaného bez zdůvodněné kritiky. Protože byl ale přesvědčen o tom, že historický spinozismus je ateismus a že on sám jej vyvrátil silnými důvody, měl být Lessing považován když ne za deistu, tedy alespoň za zastávce „očištěného pantheismu“, o němž Mendelssohn mimo jiné pravil, že se od deismu odlišuje částečně dvojnázností terminologickou, částečně jen pouhými spekulativními subtilnostmi, jež se vzhledem k praktickým důsledkům ukazují jako vedlejší. Proto se domníval, že může říci: „Vzdej se slov a obejmi svého bratra, příteli moudrosti!“ (III/2, 124) Mendelssohn zemřel uprostřed sporu kolem Lessingova spinozismu začátkem roku 1786.

Kant zaujal vícekrát kritické stanovisko k Mendelssohnově filosofii, přičemž jednak kritizoval jeho dogmatický racionalismus a jednak „populární metodu“ relativizace systematických protikladů, kterou Mendelssohn používal. Kantem kritizovaná racionalistická tendence Mendelssohnovy filosofie se s veškerou jasností projevuje v racionální teologii, kde Mendelssohn postupuje obecně eklekticky, jak to bylo charakteristické pro populární filosofii. Jednou z mála myšlenek, u které vznášel nárok na originalitu, je důkaz boží existence předložený v 16. kapitole *Morgenstunden*, jehož nejvyšším předpokladem je, že vše, co je možné, resp. skutečné, je vždy možné, resp. skutečné pro myslící subjekt. Nyní existuje nepochybně něco skutečného, co já jakožto konečný subjekt nemyslím, neboť i kdybych si byl vědom své existence s absolutní jistotou (ve smyslu *cogito ergo sum*), bude přesto nesporné, že jsem víc než jen to, co o sobě vím, a musím tedy být podle naznačeného předpokladu myšlen vyšším subjektem, než jsem já. Celková souvislost skutečnosti, k níž já stejně jako všechny konečné bytosti patřím, nemůže být uchopena žádným konečným subjektem, a předpokládá tedy nekonečný subjekt, tj. Boha. – Premisu, na které se tato argumentace za-

kládá, považoval Mendelssohn za evidentní. Tato premisa ale není v žádném případě samozřejmá. I když připustíme, že všechno skutečné je myslitelné (III/2, 73), neplyne z toho, že všechno skutečné musí také být skutečně myšleno.

Stejně jako všichni zástupci racionalistické metafyziky spatřoval i Mendelssohn v ontologickém argumentu nejdůležitější důkaz boží existence. Za předpokladu, že skutečné je to, čeho nebytí nemůže být žádné rozumné bytosti pochopitelné (III/2, 73), stačilo Mendelssohnovi jen ukázat, že existuje „myslitelný“ pojem, jež nelze myslet bez reálné objektivní existence, aby mohl vyvodit, že tento pojem je pojmem něčeho skutečného (III/2, 74). Myslitelnost (bezrozpornost) pojmu „nekonečná bytost“ Mendelssohn nezpochybnil, stejně jako nezpochybnil nutnost uznat „existenci“ jako součást jeho definice, přestože mu byly známy jak Leibnizovy pochybnosti ve vztahu k bezrozpornosti tohoto pojmu, tak také Kantova kritika pojetí „existence“ jako vlastnosti. Pojem „nekonečná bytost“ musí být podle jeho názoru bezrozporný, protože obsahuje jen jednoduchá pozitivní určení, která jako taková nemohou být vzájemně neslučitelná. Pokud jde o „existenci“, je v Mendelssohnových očích nepodstatné, je-li určena jako vlastnost nebo jako pozice věci se všemi jejími vlastnostmi (III/2, 152). O nějakém skutečném sporu s Kantem, k němuž se zde Mendelssohn zjevně vztahuje, aniž by zmínil jeho jméno, nemůže být ani řeči. Mendelssohn svým typickým způsobem spíše odmítal explikovat výraz „existence“: „Vy víte, jaký odpor mám k tomu, odívat takové vjemy vnitřního smyslu do slov. Stačí, že všichni máme při tomto slově téměř (!) tutéž představu.“ (III/2, 152)¹⁷⁰

Rovněž pokus dokázat nesmrtelnost duše, který Mendelssohn podniká ve *Phädonu*, postupuje ve známých drahách dochované racionalní psychologie, již vzala mezitím půdu pod nohama Humova a Kantova kritika. Mendelssohnovy úvahy, které jsou předloženy ve zkrácené verzi ve spisu *Kurze Abhandlung von der Unsterblichkeit*

¹⁷⁰ A. Altmann, *Moses Mendelssohn's Proofs for the Existence of God*, str. 9–29, říká, že Mendelssohn nebyl nepoznamenán Kantovou kritikou důkazů boží existence, a snaží se Mendelssohnovo pojetí sblížit s pojetím Kantovým tím, že srovnává Mendelssohnovo přesvědčení o nutnosti myslet ideu Boha s Kantovou naukou o ideálu čistého rozumu.

des Seele, postupují asi takto: Protože je duše jednoduchá substance, která nemůže vznikat jako materiální věci složením ani nemůže zaniknout rozkladem na části, mohla by přestat existovat jen zničením, tj. přechodem z bytí v nebytí. Přechody můžeme myslet jen jako časové, přičemž mezi počátečním stavem a konečným stavem leží vždy časový interval, v němž probíhá kontinuální sled středních stavů. Mezi bytím a nebytím není ale nic středního: „Mezi bytím a nebytím je strašlivá propast, kterou pomalu působící přirozenost věcí nemůže přeskočit.“ (III/1, 70) Tato propast se nedá přemostit ale ani v myšlení, tj. zničení je nemyslitelné.

V *Kritice čistého rozumu* (B 414) Kant proti této argumentaci namítl, že Mendelssohn přehlédl, že k přechodu jsoucna v nic může dojít také úbytkem jeho sil, tedy ve formě úbytku intenzity („*elangescenci*“). Tato námitka je neoprávněná v tom smyslu, že Mendelssohn v žádném případě nepřehlédl skutečnost, kterou má Kant na mysli. Mendelssohn vyšel z toho, že při umírání neustávají životní procesy naráz, ale postupně, takže procesy vědomí, které jim odpovídají, rovněž ztrácejí na intenzitě. Ovšem žádný z kontinuálně ustávajících stupňů vědomí nemůže být poslední, neboť úplné ustání vědomí by bylo zničením: „... poslední krok ... by stále ještě byl jakožto krok od existence v nic skokem, jenž nemůže být založen ani v podstatě jednotlivé věci, ani v celé souvislosti věcí.“ (III/1, 73) Zdá se, že se zde jedná o analogii se Zénónovými pradoxmi pohybu a času. Stejně jako například v množině reálných čísel mezi 1 a 0 lze ke každému číslu většímu než 0 udat menší číslo, které není 0, existuje také ke každému udatelnému stupni vědomí menší stupeň, který není úplným bezvědomím.

Mendelssohnovi bylo jasné, že předpoklad substanciality duše, na němž se jeho argument zakládá, vyžaduje důkaz. Domníval se, že může takový důkaz provést, když vyjde z momentu simultánní a sukcesivní jednoty vědomí vykazatelného v každé zkušenosti, neboť závislost jednoty vědomí na jednotě jednoduché substance považoval za evidentní: „Protože si nedovedeme představit vědění či chápání, do nichž by nevstupoval poměr a srovnávání, proporce a míra, obecně: relace, může být substrátem veškerého vědění a veškerého pojmového poznání pouze jednoduchá substance, která není složena ze substancí,“ (III/1, 205) jak Mendelssohn říká v pojednání *Über*

die Seele. To, že by přechod od jednoty vědomí k jednotě jednoduché substance mohl být nelegitimní, ho zjevně vůbec nenapadlo.

Zde se opět ukazuje, že Mendelssohn zůstal v zajetí racionalistické metafyziky, zejména v její wolffovské variantě, aniž by vzal na vědomí, že se její základy již otřásají. Nakonec se zdá, že Mendelssohnovi nešlo ani tolik o systematické oprávnění teorémů speciální metafyziky jako spíš o obhajobu světového názoru, jehož jádro spočívalo v nekonfesijní víře v Boha a nesmrtnost, víře nezávislé na zjevení, a bylo spojeno s optimistickou etikou, jejíž střed tvoří idea neomezeného zdokonalování lidské přirozenosti a stvoření obecně. Mendelssohnův vliv byl tak velký především proto, že ačkoli trval na tradičních filosofických pozicích, otevřel je širší veřejnosti, v první řadě měšťanské,¹⁷¹ a kromě toho vystupoval jako zdatný zastánce světónázorové tolerance. Proto se stal Lessingovi vzorem pro Nathana. Pro židovskou obec v Německu byl důležitý tím, že ji vyváděl z kulturního ghetta, v němž v té době ještě z velké části žila.

c) Ostatní zástupci německého osvícenství

Na další osvícenské filosofie v Německu ve druhé polovině 18. století zde lze pouze krátce poukázat,¹⁷² přestože se tato epocha německých dějin filosofie těší v poslední době zvýšenému zájmu.

Při šíření osvícenských myšlenek sehrál jistou roli *Christian Friedrich Nicolai* (1733–1811), knihkupec a spisovatel, vydavatel *Bibliothek der schönen Wissenschaften*, později *Briefe die neueste Literatur betreffend* a (spolu s Lessingem) *Allgemeine deutsche Bibliothek* a *Neue allgemeine deutsche Bibliothek*. Z jeho spisovatelských počínů je třeba zmínit román *Leben und Meinungen des Herrn Magister Sebaldu Nothanker* (I–III, 1773–1776). Nicolai se přihlá-

¹⁷¹ W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung*, str. 43 nn., upozornil (zejména ve vztahu k Mendelssohnovu spisu *Über die Frage: Was heißt aufklären?*) na to, že osvícenství Mendelssohn nechápal primárně jako osvětlení sebe sama, ale jako moment společenské praxe. Na Schneiderse navazuje N. Hinske (vyd.), *Was ist Aufklärung. Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*, str. 523 nn.: *Mendelssohns Idee der Bestimmung des Menschen*.

¹⁷² Detailní popis u W. Schneiderse, *Die wahre Aufklärung*, a N. Hinskeho, *Was ist Aufklärung?*

sil ke *common-sensu* a k etice užitečnosti, podle které je třeba jednání vztahovat k zájmům lidstva. Oponoval dogmatické orthodoxii a pietismu, kritizoval citovost a odmítal kult génia. *Die Freuden des jungen Werther* je parodie na Goethovo mladistvé dílo. Žákem Bodmerovým a Breitingerovým byl *Johann Georg Sulzer* (1720–1779), který ve spisu *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (I–IV, Leipzig 1773–1775) rozvinul racionalisticko-moralizující estetiku. Nebyl vysokoškolským učitelem, nýbrž působil jako člen Berlínské Akademie věd. Velmi čteným filosofickým autorem byl *Ernst Platner* (1744–1818), jenž byl profesorem fyziologie v Lipsku a známým se stal svými *Philosophische Aphorismen* (I–II, Leipzig 1776, 1782), které se dočkaly tří vydání. Nejvýznamnějším zástupcem osvícenské pedagogiky byl *Johann Bernhard Basedow* (1723–1790), jehož spisy – zejména *Elementarwerk* (I–IV, 1774) – byly poznamenány osvícenským racionalismem. V duchu tohoto racionalismu požadoval světónázorově a politicky nesvázanou výchovu ve státě kontrolovaných, ale na církvi nezávislých školách, v nichž se měla poskytovat názorově orientovaná výchova, zaměřená na reálné vědy a na jazyky, která bere ohled na stavovskou příslušnost žáků. Pedagogika má obecně otvírat cestu k blaženosti tím, že přispívá k osvětlenému myšlení. V roce 1774 založil Basedow v Dessau Philanthropinum, kde měly být jeho ideje realizovány v praxi. To, že se Berlín mohl stát středem německého pozdního osvícenství, lze připsat podpoře *Bedřicha Velikého*, nejvýznamnějšího zástupce osvícenského absolutismu. Král se sám zabýval filosofickými otázkami, přičemž se přihlásil k etice povinnosti, založené na deisticko-spiritualistické metafyzice. Tak jako nejprve podporoval Wolffa a později povolal do Berlína Voltaira, byl ovlivněn nejprve racionalismem a později více empirismem. Jeho význam z hlediska dějin filosofie nespočívá v jeho (francouzsky psaných) pojednáních,¹⁷³ ale v tom, že dokázal vytvořit atmosféru svobodného filosofování, ve které byl umožněn prudký vzestup německé filosofie k jejímu vrcholu, totiž k filosofii Immanuela Kanta.

¹⁷³ Souhrnné vydání: *Œuvres de Frederic le Grand*, I–XX, 1648–1857, vyd. Pruská Akademie věd. V německém překladu Volzové, I–X, 1912–1914.

VIII

GIAMBATTISTA VICO

1. Život a dílo

G. Vico je myslitel, jehož lze jen obtížně zařadit do dějinně filosofických souvislostí jeho doby. Na rozdíl od většiny současníků vystupoval proti stále vlivnějšímu matematicko-fyzikálnímu obrazu světa a popíral primát, jež si exaktní vědy v 18. století stále častěji osobovaly. Tím, že proti přírodním vědám postavil vědy humanitní a v dějinném poznání spatřoval vlastní doménu lidského ducha, dodal na jedné straně opět na platnosti humanismu a předjal na druhé straně snahu historismu 19. a 20. století o zdůraznění samostatnosti duchovních věd a jejich způsobu poznávání oproti vědám přírodním.

Vico se narodil v Neapoli v roce 1668 jako syn knihkupce. Kvůli poranění hlavy, které utrpěl v dětství, byl po celou dobu svého života psychicky labilní a trpěl depresemi, jak to napsal sám ve své autobiografii.¹ Dostalo se mu vzdělání v protireformačním duchu, přičemž hlavní důraz ležel na klasické filologii. Vico se rozhodl, že bude studovat práva. Záhy se ale chopil příležitosti a stal se domácím učitelem v bohaté rodině, protože mu toto místo poskytovalo dostatek času ke studiím, konkrétně v oboru dějin, poezie a filosofie. V roce 1694 získal špatně placené místo rétoriky v Neapoli, kde mezitím kartesianismus do značné míry vytlačil scholastického ducha a do popředí postavil nehistorický, racionalistický postoj, který Vico

¹ Srv. G. Vico, *Autobiografia carteggio e poesie varie*, Bari 1911. K biografii dále B. Croce, *Über Leben und Charakter G. Vicos*, in: B. Croce, *Die Philosophie G. Vicos*, Tübingen 1927. Croce poopravil údaj v *Autobiografii* o datu narození (1668, a nikoli 1670); dále H. P. Adams, *The Life and Writing of G. Vico*, London 1935.

rozhodně odmítal. Snahy o získání učitelského místa na právech, s nímž byl spojen nejen lepší plat, ale i větší vážnost, vyšly naprázdno; toto zklamání Vico jen těžce překonával. Když se Neapol po dlouhém španělském a rakouském panství za Bourbonů osamostatnila, získal Vico místo dvorního kronikáře. Neštěstí v rodinném kruhu jej velmi postihlo a od roku 1737 téměř zcela ochromilo jeho tvůrčí sílu. Vico zemřel v roce 1744, zneuznán velkou většinou svých současníků.

V roce 1699 přednesl velkou řadu řečí (*Orazioni inaugurali*), z nichž poslední a nejvýznamnější má název *De nostri temporis studiorum ratione* (1708). Mají humanistického ducha a jsou do značné míry eklektické. V roce 1710 vznikl spis *De antiquissima Italorum sapientia* (kniha 1: *Liber metaphysicus*). V roce 1725 vyšlo první vydání jeho hlavního díla, *Principi di una scienza nuova d'intoro alla natura delle nazioni*². Poté pracoval Vico bez přestání na tomto díle. Po *Scienza nuova prima* následovalo v roce 1730 druhé vydání označené jako *Scienza nuova secunda* a v roce 1744 vyšlo krátce po Vicově smrti, ale s jeho korekturami, třetí vydání (*Scienza nuova terza*, resp. *ultima*).³ Kromě toho Vico sepsal právnické a historické spisy a zapléтал se do sporů, které většinou vedl s velkou vervou (jak ukazují *Vindiciae* z roku 1729).

² G. Vico, *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. – Pozn. překl.

³ Kritické vydání *Scienza nuova* se zohledněním různých čtení a s dodatky vydal F. Nicolini ve třech svazcích, Bari 1911–1916. *Editio minor* vyšlo v Bari 1928. K bibliografii: B. Croce, *Bibliografia vichiana*, Bari 1904; nově F. Nicolini, I–II, Napoli 1947–1948; M. Donzell, *Contributo alla bibliografia vichiana 1948–1970*, Napoli 1973; E. Cione, *Cinquant'anni di studi vichiani*, str. 283–304. – O výsledcích bádání informuje *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, 1, 1971, s bibl. poznámkami. – Z novější literatury zmiňme A. Battistini, *La degnità della retorica. Studi su Vico*, 1975; G. Tagliacozzo – D. P. Verene (vyd.), *G. Vico's Science of Humanity*, Baltimore – London 1976; jasný přehled s vybranou bibliografií nabízí G. Santinello (vyd.), *I problemi della filosofia*, II, Roma 1979, str. 248–263. Informativní jsou akta V. kongresu z posledních let, G. Tagliacozzo – H. White (vyd.), *G. Vico. An International Symposium*, Baltimore 1969; A. Battistini (vyd.), *Vico oggi*, Roma 1979; G. Tagliacozzo (vyd.), *Vico and Contemporary Thought*, London – Baltimore 1980.

2. Kritika kartesianismu

Vico souhlasil s kartesiánskou tezí, že vědomí není možné bez sebevědomí, a *cogito ergo sum* tudíž musí platit za první pravdu. Ale domníval se, že jistota vlastního myšlení není *poznáním* (*scientia*), ale jen *obeznámeností* (*conscientia*). „Poznávat“ (*scire*) totiž znamená „pochopit způsob či formu, jak věc vzniká“ (*tenere genus seu formam, quo res fiat*). K poznání tedy patří pochopení důvodů, takže o poznání myšlení se nedá mluvit do té doby, dokud nebudou pochopeny důvody či příčiny myšlení. V rámci filosofie, která se opírá o pouhou obeznámenost s myšlenkovými akty, se musíme buď vzdát toho, že bychom vysvětlili působení ducha, a zejména psychofyzické vzájemné působení, nebo musíme – jako Descartes – přijmout skryté (tj. racionálně neprohlédnutelné) souvislosti. (Tato teze je výslovně namířena proti Descartově myšlence, že vzájemné působení ducha a těla je zprostředkováno žlázami.)⁴

Pokud jde o určení poznání jako vědění na základě příčin (*scire per causas*), shodoval se Vico s Baconem a Hobbesem, jichž si vysoce cenil. Zcela ve smyslu tradičního pojetí kauzality vykládal „zapříčiňování“ jako „vytváření“, přičemž se typickým způsobem odvolával na latinský jazykový úzus, podle něhož se má „causa“ shodovat s „operatio“.⁵ Odtud potom vyvodil, že poznání kauzality je třeba pojmut jako poznání způsobu zapříčiňujícího působení, a protože způsob, jak je něco produkováno, dovedeme prohlédnout jen tehdy, jestliže jsme jej sami provedli nebo jestliže je přinejmenším podobného druhu jako působení, které vykonáváme, dospěl Vico k závěru, že poznat dovedeme pouze to, co sami děláme: *verum ipse factum*, resp. *verum et factum reciprocantur*.⁶ Zdá se, že to je pozice principiálně protikladná pozici Descartově:⁷ zatímco pro Descarta se prav-

da nakonec zakládá na evidenci, tj. na náhledu do jednoduchých skutečností, pro Vica se zakládá na pochopitelnosti vytvářeného. Ve skutečnosti není tento protiklad tak příkrý, jak se na první pohled zdá: také Vico pojímal pravdu jako prohlédnutí podstaty skutečnosti, ale domníval se, že podstata skutečnosti se stává prohlédnutelnou pouze pod podmínkou, že ji lze pojmut jako výsledek produkování. To, že kolem roku 1710 pojímal Vico „poznání“ ještě esencialistickým způsobem jako shodu myšlení s bytostnými souvislostmi skutečnosti, vyplývá z toho, že božské vědění označoval za ideál vědění vůbec a chápal je jako normu lidského vědění (*Scientia divina humanae regula*).⁸ Bůh je prvním pravdivým v tom smyslu, že je souhrnem všech příčin (*causarum comprehensio*). Jako „příčiny“ jsou zde (asi v návaznosti na Bacona) chápány rody, resp. formy, v nichž jsou dány pozorovatelné účinky. Lidská pravda musí být měřena podle oné první pravdy, tj. za pravdivé pro člověka lze pokládat pouze něco, čeho prvky samy tvoříme (*figamus*), takže vytváříme také rody, resp. formy, jejichž pomocí uchopujeme pravdu.⁹

Verum factum lze vztáhnout nejprve k *matematice* a k matematické fyzice, poněvadž v těchto oborech poznání máme co dělat s objekty, které samy vytváříme: s body, přímkami atd.; jednotky, čísla různá od jedničky, vzniklá přidáváním jedničky, jsou myšlenkové útvary, které jsou na lidském duchu podobně závislé jako reálné věci na božském duchu. Proto existuje v oboru matematiky možnost dokazování. Přejímaje jednu myšlenku z *Řeči* z roku 1708, vysvětluje Vico v *Liber metaphysicus*, „že geometrické vztahy můžeme demonstrovat proto, že je vytváříme; kdybychom mohli demonstrovat fyzikální vztahy, znamenalo by to, že je vytváříme“,¹⁰ což samozřejmě neodpovídá skutečnosti. Proto nelze jistotu matematiky uplatňovat ve fyzice. Vico mohl mít na mysli Descarta, když napsal: „Tu praví

⁴ G. Vico, *Liber metaphysicus*, str. 48 nn.

⁵ Tamt., kap. III, str. 66.

⁶ Tamt., kap. I, str. 34. – K principu *verum-factum* srv. F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*; K. Löwith, *Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*.

⁷ K Vicově kritice Descarta srv. R. Manson, *The Theory of Knowledge of G. Vico*, str. 8 nn.

⁸ Tamt., kap. I, str. 54.

⁹ Na rozdíl od německého překladu v citovaném vydání překládám „tenere“ pomocí „begreifen“ („chápat“).

¹⁰ Tamt., kap. III, str. 68; srv. *De nostri temporis studiorum ratione*, kap. IV, str. 40.

učenci, že fyzika, které vyučují, je prý příroda sama; a ať se prý hne kamkoli, abychom pozorovali vesmír, máme před očima fyziku... Má-li se to s přírodou skutečně takto, pak nechť vysloví své poděkování; je-li ale utvářena jinak, je-li jen jediný zákon pohybu nesprávný, pak nechť dbají toho, aby se neukolébávali jistotou a aby se nestarali o přírodu.“¹¹ V tomto smyslu Vico zdůrazňuje: „Z toho důvodu jsou ony takzvané fyzikální pravdy, které jsou vykouzleny pomocí geometrické metody, pouhými pravděpodobnostmi. Mají sice od geometrie vypůjčenu metodu, ale nikoli její demonstrativní charakter.“¹²

Zde je jasně vyjádřena diference vůči kartesianismu a kromě toho vůči platónskému pojetí přírody vůbec: geometrie nevyjadřuje, jak se domnívali Descartes či Galilei, podstatu materiální skutečnosti, nýbrž je souhrnem vztahů, které jsme konstruovali, abychom pochopili skutečnost. Poznání přírody v plném slova smyslu termínu „scientia“ nemůže tudíž v rámci Vicových předpokladů existovat: „Neboť jedině v Bohu všemohoucím jsou pravé formy věcí, díky nimž je utvářena jejich přirozenost.“¹³

I když je Descartes prvním adresátem Vicových výhrad proti racionalistické vědě, není jediným, ba zastupuje dokonce v podstatě pouze určitý postoj, který Vico odmítá: kritický postoj moderní přírodovědy a s ním spojenou filosofii. Když Vico prohlašuje: „Kritika nám poskytuje první pravdu, kterou jsme si jisti, i když pochybujeme“,¹⁴ pak se nejspíš vztahuje v první řadě k Descartově metodické pochybnosti; kromě toho nalézá kritický postoj také u Bayla či v logice z Port-Royalu. Pro kritický postoj je podle Vica charakteristické zanedbávání topiky ve prospěch analýzy, rétoriky ve prospěch demonstrace, praxe ve prospěch racionalistické teorie. V tomto smyslu Vico napsal: „V tom ale shledávám velmi závažný nedostatek našeho studijního řádu, že spěšně přecházíme k přírodovědeckým naukám, ale morální disciplíny bereme méně vážně, a to zejména onen

¹¹ G. Vico, *De nostri temporis*, kap. VI, str. 38.

¹² Tamt., str. 40.

¹³ Tamt.

¹⁴ Tamt., kap. II, str. 20.

obor, který se týká přirozenosti lidského ducha a jeho vášni ve vztahu k měšťanskému životu a výmluvnosti, znaků ctnosti a neřesti.“¹⁵ S jednostranným upřednostňováním přírodních věd je spojeno neoprávněné upřednostňování jejich metody. Vico zamýšlel obhájit proti nároku přírodovědecké metody na obecnou platnost právo duchovněné metody, a tím vykonat pro humanitní vědy to, co vykonal Bacon pro přírodní vědy. Jelikož se domníval, že náznaky duchovněné metodologie je možné najít v tradici sahající až k antice, pokoušel se rehabilitovat tradiční způsoby myšlení, vůči nimž se průkopníci moderní filosofie a vědy snažili vymezovat. Tím je dán onen tradicionalisticko-konzervativní ráz Vicova myšlení, který podnítil některé interprety k tomu, aby v něm spatřovali spíše dědice renesančních učenců než předchůdce moderního způsobu myšlení.¹⁶

3. Metoda humanitních věd

Jedna z výhrad, kterou Vico směřoval proti jednostrannému zvědečtění vzdělání, se týká zanedbávání *sensus communis*,¹⁷ jenž jakožto duchovní schopnost má být komplementární s rozumem. Předracionální charakter *senso commune* Vico výslovně zdůrazňuje ve svém hlavním díle: „Obecné mínění je úsudek bez jakéhokoli uvažování obecně přijímaný určitým stavem, lidem, národem nebo celým lidstvem.“¹⁸ (77)¹⁹ Ve prospěch předpokladu obecně lidského smyslu

¹⁵ Tamt., kap. VII, str. 58.

¹⁶ E. Keßler, *Vico's Attempt towards a Humanistic Foundation of Science*, str. 73–88, přesvědčivě doložil, že Vicův antikartesianismus souvisí s tím, že problém poznatelnosti kontingentní skutečnosti závislé pouze na vůli boží, jež nastolil již Duns Scottus, chtěl Vico na rozdíl od Descarta řešit bez odvolání se k boží záruce pravdy, přičemž se opíral o *verum-factum*. Tento pokus o řešení lze nalézt již u Petrarkey a Salutatiho. Keßler soudí: „Vicovo kritérium a jeho pojetí možnosti historické vědy má tudíž zcela jistě své kořeny v humanistické tradici.“ (88)

¹⁷ G. Vico, *De nostri temporis*, kap. III, str. 26. – K dějinnám pojmu „sensus communis“ srv. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 16–21.

¹⁸ G. Vico, *Základy nové vědy*, str. 102. – Pozn. překl.

hovoří skutečnost, že se různé národy shodují v jistých ústředních idejích, aniž bychom mohli předpokládat vzájemné ovlivňování. Proto musíme předpokládat společný základ pravdy (*un motivo comune di vero*). Společný smysl, který platí zejména jako základ přirozeného práva, převádí Vico na boží prozřetelnost (77). Přirozené právo je třeba vztahovat ke společnému smyslu potud, že vzniká bez reflexe na obecně lidskou přirozenost. Je nutné pro existenci národů, protože je nutné k tomu, abychom žili v souladu s vrozenými mravními principy. Přirozené právo pochází tedy ze společenské praxe a tato má svůj původ v boží prozřetelnosti (111 nn.).

Sensus communis je tedy spojen s prvky lidské přirozenosti, na nichž se zakládá nejen přirozené právo, ale i dějinný svět obecně. Dějinný svět je objektem humanitních věd, jejichž orgánem nicméně nemá být rozum, ale od rozumu odlišná schopnost, která se u Vica nazývá „fantazie“.²⁰ Souhrn disciplín, které se zabývají dějinným světem (tedy jazyky, mravy, právem, mýty atd.), se v *Nové vědě* nazývá *filologie* a je jakožto „vědomí svědomí“ kladena proti „věděni pravdy“, jež tvoří obsah filosofie (82). Zatímco filosofické vědění odpovídá aristotelskému označení „vědy“ jakožto „poznání obecná“, zabývá se filologické vědění zvláštním a jednotlivým. Ani zde Vico neopomene upozornit na etymologii: „certum“ znamená to, co je rozlišené, zvláštní (115).

Historické disciplíny nemají jen referující charakter, ale zajišťují nám také přístup k té pravdě, která je podle Vica obsažena v tradičních formách, zejména v jazycích, v nichž se odrážejí mravy dávných dob. Existuje společný „jazyk“ všech lidí, založený v lidské

¹⁹ Následující citáty podle *La scienza nuova seconda*, pouze s udáním čísla stránky.

²⁰ K roli fantazie u Vica srv. D. P. Verene, *Vico's Philosophy of Imagination*, str. 410–426, kde fantazii pojímá jako schopnost, která tvoří *scienza nuova*, nakolik je principem *storia ideale eterna*. Verene se domnívá, že u Vica lze konstatovat překonání protikladu racionalismu a iracionalismu, protože fantazie bez *ingenium* tvoří podle Vica jen poezii a *ingenium* může dospět k podstatě dějin jen ve spojení s fantazií. Proti Verenovi se obrátil Hwa Yol Jung, *Vico's Rhetoric*, str. 203–206. K problému poznávacích mohutností srv. E. Grassi, *La facoltà ingenuosa e il problema dell'inconscio*, str. 121–144.

přirozenosti. Tento jazyk je jazykem nové vědy. Konkrétní jazyky se rozvinuly z původního jazyka jako ze svého rodiště přes stadium obrazného jazyka v jazyk rozvinutý, jenž má částečně konvenční charakter.²¹ Vico považuje za obzvláště důležité neopomenout poetický původ jazyka, přestože poetický způsob mluvení již pro nás není pochopitelný. Lze ale poznat, že základním principem tohoto jazyka byla fantazie, která vytvářela názorné, obrazové, obecné představy (generi fantastici), z nichž lze vysvětlit všechny druhové pojmy (28). Z poezie, héroické fantazie a konvence se vytváří slovník všech jazyků, které tedy nelze pojímat pouze jako odraz konvencí, nýbrž které obsahují také stopy poetického a héroického jazyka. Proto je tento slovník určitým druhem lexikonu onoho jazyka, jímž k nám mluví dějiny – nikoli dějiny ve smyslu následnosti nahodilých událostí a jevů, ale ve smyslu struktury historických průběhů, tj. toho, co Vico nazývá „věčnými ideálními dějinami“ (30: „la storia ideal eterna“). Ideální struktura dějin není podle Vica v žádném případě výsledkem srovnávání a abstrakce. Je spíše výsledkem konstrukce, jejíž principy leží v lidské přirozenosti. Nová věda se tedy opírá o přísnou analýzu lidských myšlenek o tom, co je nutné či užitečné pro společenský život. Jakožto dějiny lidských idejí předpokládá nová věda metafyziku ducha, která zohledňuje nejen rozvinuté myšlení, ale i jeho první původy (127 n.).

Verum factum lze, ba dokonce s větším oprávněním než u geometrie, aplikovat na věčné ideální dějiny, jež lze rozvinout z principů lidského ducha, tak jak je vykazuje metafyzika. Zatímco v oboru geometrie vytváříme pouze formální vztahy, tvoříme věčné ideální dějiny rovněž co do obsahu jejich principů. Podle Vica je jasné, „že tento svět národů byl vytvořen lidmi, proto v proměnách lidské mysli je nutno najít jeho základy“ (117).²² Proto může být dějinný svět

²¹ K Vicově filosofii jazyka srv. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*.

²² G. Vico, *Základy nové vědy*, str. 156. Protože je zde patrná odchylka českého překladu a německého překladu, uvádíme pro přesnost překlad tohoto místa, jak jej uvádí Röd: „že tento dějinný svět byl zcela jistě vytvořen lidmi, a proto mohou (neboť musí) být jeho principy nalezeny v modifikacích našeho vlastního lidského ducha.“ – Pozn. překl.

poznán člověkem, zatímco přírodu poznává jen Bůh, protože ji vytvořil (118), nikoli člověk, pro nějž zůstává neprohlédnutelnou.

V ideálních dějinách spatřoval Vico výraz věčného a obecného řádu, jež vztáhl k *boží prozřetelnosti* (125). Protože je boží prozřetelnost nanejvýš moudrá, musí to, co je jí určeno, mít charakter řádu; protože je všemohoucí, musí být možné řád realizovat nejjednodušším způsobem (jak to odpovídá přirozeným zvyklostem lidí); protože je nanejvýš dobrá, musí být řád zaměřen na dobro, jež má převahu nad lidskými záměry (126).

Pojetí dějinného světa jako lidského výtvoru lze proto spojit s požadavkem poznání věčných ideálních dějin z ideje boží prozřetelnosti, podle které věci vznikly a budou vznikat s nutností, protože lidská přirozenost je stvořena Bohem. Podstata dějin je založena v modifikacích lidského ducha, duch je ale závislý na prozřetelnosti. Analogie mezi dějinným a geometrickým poznáním, na které Vico trvá (srv. 129), naráží však na principiální mez: geometrické útvary lze pojmovat jako útvary, které vytváří subjekt. Dějinný svět naproti tomu nelze myslet jako stvořený člověkem v tom smyslu, že člověk dělá to či ono; vytváření se zde týká spíše dějinných zákonitostí, na nichž se zakládají věčné ideální dějiny. Tyto zákonitosti jsou podle Vica založeny v přirozenosti lidského ducha. Nová věda je tedy jak racionální teologií (125), tak také metafyzikou lidského ducha (128), která se opírá o dějiny lidských idejí.

Idea metafyziky věčných ideálních dějin závislých na prozřetelnosti se u Vica spojuje s požadavkem dokázat historické principy řádu: „Tak musí být naše věda jistým způsobem demonstrací dějinné skutečnosti prozřetelnosti, protože musí být dějinami řádů, které dala prozřetelnost velkému společenství (citta) lidského rodu, aniž by si toho lidé všimli či se na tom podíleli, ba často dokonce zcela proti jejich plánům; neboť i když je tento svět stvořen v čase a jako něco zvláštního, jsou nicméně řády, které do něj prozřetelnost vložila, obecné a věčné“ (126). Důkazy, které Vico chce odvodit z ideje prozřetelnosti, se zakládají na předpokladu *teleologie dějin*. Ve skutečnosti se ale nejedná o důkazy, nýbrž o explikace onoho předpokladu, přičemž je dějinný vývoj podroben určitému schématu a toto schéma je vyloženo jako výraz prozřetelnosti. „Boží ideje“, v jejichž světle chce Vico pojednávat dějinný svět v jeho časové, prostorové

a obsahové rozmanitosti (127), jsou hypostazovaná hlediska jeho pojetí dějin.

Požadavek demonstrativnosti, jež Vico spojuje s ideou nové vědy, jej vedl k tomu, aby zformuloval *axiómy* (assiomi de degnita), *postuláty* (domande) a *definice*; „to vše má proniknout a oživit, tak jako krev proniká a oživuje tělo, výklady této vědy o společné přirozenosti národů“ (73).²³ Namísto této metafory bychom očekávali spíše poukaz k teorémům, která mají být z axiómů odvozena; tak daleko ale analogie Vicem zvolené formy podání s axiomatickým systémem nejde. Pravděpodobně byl i Vico natolik pod vlivem metodologického ideálu *ordo geometricus*, že se domníval, že jisté základní myšlenky své filosofie dějin musí označit za axiómy.²⁴ Zásady konkrétně obsahují například odmítnutí antropocentrického a etnocentrického způsobu myšlení, zdůraznění informativního významu etymologií, přijetí kontinuity dějinného vývoje atd. Za bezprostřední důsledek plynoucí z axiómů považoval Vico také tezi, že věčné ideální dějiny jsou určeny sledem vzestupu, pokroku, stagnace, úpadku a konce národů (97).

Filosofické vedení důkazů – jež je vlastně dějinně-metafyzickou konstrukcí – má být podle Vica doplněno filologickým zdůvodněním, jehož pomocí je konstatována shoda metafyzických koncepcí a etymologií, mytologií, zpráv o hérójiích, tradic a účinků pozorovaných v historickém čase. To, že je filologický způsob výkladu oproti filosofickému sekundární, Vico jasně vyjadřuje, když zdůrazňuje:

²³ Tamt., str. 99. – Pozn. překl.

²⁴ St. Otto, *Die Geschichtsphilosophie G. Vicos*, str. 232–249, viděl kromě Vicova protikladu vůči Descartovi také to, co je jim společné, totiž orientaci na metodicky přísné založení vědy (233). O nějakém principiálním odmítnutí „geometrické“ metody (o němž mluvil E. Grassi, *Humanismus und Marxismus*, str. 154) nemůže být podle Otty řeči; srv. týž, *Einleitung*, in: G. Vico, *Liber metaphysicus*; podobně H. Viechtbauer, *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*. Proti zdůrazňování axiomatického aspektu a ve prospěch interpretace nové vědy ve smyslu hypoteticko-deduktivní teorie se vyslovil L. Pompa, *Vico. A Study of the 'New Science'*. Jinak D. P. Verene, *Vico's Philosophy of Imagination*, který odmítá výklad axiómů jako hypotetických předpokladů kauzálních vysvětlení. Podle Pompy se u nich jedná spíše o topoi filosofie jakožto *sapientia*.

„Tyto filologické důkazy nám slouží k tomu, abychom viděli jako fakta věci, o nichž jsme uvažovali v ideji tohoto světa národů.“ (131)²⁵ Je zvláštní, že Vico má za to, že se metodologicky shoduje s Baconem, když ve skutečnosti pod názvem filosofických důkazů zavádí do vědy o dějinách neempirický moment myšlenkové konstrukce. Historické zkušenosti podporují dějinně filosofickou konstrukci, která svým způsobem umožňuje výklad dějinných skutečností. Tím je současně řečeno, že rozum jakožto orgán filosofické konstrukce a společný smysl jakožto orgán filologie jsou v rámci nové vědy na sebe navzájem odkázány. „Proto se ukazuje, že filosofickými důkazy dříve podanými jako filologické, které přicházejí po nich, zároveň utvrzují svou autoritu rozumem a utvrzují rozum svou autoritou.“ (131)²⁶ Dějinně-filosofická konstrukce bez dějinné zkušenosti – tak bychom to mohli formulovat v návaznosti na Kanta – je prázdná; dějinně zkušenostní skutečnosti bez dějinně-filosofického výkladového rámce jsou slepé.²⁷

4. Struktura dějinných událostí

Schopnosti lidského ducha se postupně rozvíjely, přičemž nejprve existovalo pouze vědomí o předmětech bez sebevědomí, později existovalo také zmatené a emocionální sebevědomí a teprve nakonec čistě duchovní reflexe (92: „Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commoso, finalmente riflettono con mente pura“).²⁸ Odpovídajícími schopnostmi jsou schopnost vnímat, obrazivost a rozum. Rozvoji těchto schopností odpovídají velké *stupně kulturního vývoje*, totiž (1) věk bohů, (2) věk hérů a (3) věk lidí. Kulturní vývoj není podle Vica nezávislý na roz-

²⁵ G. Vico, *Základy nové vědy*, str. 146. – Pozn. překl.

²⁶ Tamt. – Pozn. překl.

²⁷ Srv. St. Otto, *Die Geschichtsphilosophie G. Vicos*, kde označuje novou vědu za „vědu zcela konstruovanou“ (233).

²⁸ „Lidé nejprve pociťovali bez uvědomování si, později si uvědomovali myslí zmatenou a pohnutou, nakonec reflektovali čistým duchem.“ – Pozn. překl.

voji potřeb a na možnostech uspokojování potřeb: „Lidé nejdříve pociťují to, co je nutné, později se starají o to, co je užitečné, potom se obracejí k tomu, co je pohodlné, dále se těší tomu, co je příjemné, pak se rozkládají přepychem a nakonec šílí mrháním svých substancí.“ (96)²⁹ Tomu odpovídá rozvoj mravů: „Přirozenost národů je nejdříve hrubá, pak přísná, potom milostivá, později jemná a nakonec rozvrácená.“ (97)³⁰ Překonání původního barbarství se ze společenských hledisek podává tak, že nejprve silní přecházejí ke zpracovávání půdy a zakládání rodin, v nichž patriarchálně vládnou. Jim podléhají fámulové, kteří se snaží překonat svou závislost. Aby se ochránili před hněvem fámulů, spojují se hlavy rodin a zakládají rodiny přesahující společenství a nakonec státy. Aby fámuly uspokojili, dělají z nich vazaly a zakládají tímto způsobem monarchický stavovský řád.

Po překonání původního barbarství vstupují národy do stadia, jež je charakteristické subjektivně nadvládou obrazivosti a objektivně věkem hérů, tj. vládou šlechty. Tento věk je určen poetickým charakterem jazyka, metafyziky (jakožto poetické logiky, morálky, fyziky, astronomie, ekonomie, politiky) a poetického náboženství. Pomocí poetické metafyziky byli vymyšleni bohové, pomocí poetické logiky vynalezeny jazyky, na základě poetické morálky vznikla víra v héróje, na základě poetické ekonomie byly zakládány rodiny, poetické politice vděčí za svůj vznik společnost, v rámci poetické fyziky byly představovány všechny věci jako božské. Na rozdíl od racionalistické poetiky antiky a novověku zdůrazňoval Vico, že vznešenost původního básnictví se zakládá právě na jeho neracionálním charakteru. Ani jazyk není podle Vica původně racionální, nýbrž je třeba jej pojmut primárně jako názorové, resp. fantastické používání znaků. Podobně vzniklo náboženství (a spolu s ním na náboženství závislá morálka a ekonomie) z názorné představy o Jupiterovi (blesky ozářených a hromy se otřásajících nebes). Vedle básně z bohů působil jako morální motiv stud, který spolu s onou básní vedl k postupnému umravňování lidí.

²⁹ G. Vico, *Základy nové vědy*, str. 119. – Pozn. překl.

³⁰ Tamt. V němčině je toto pořadí: hrubá, přísná, mírná, zjemnělá, nemravná. – Pozn. překl.

Vicova rekonstrukce počátků kulturního vývoje se nachází v nepřehlédnutelném protikladu k těm pojetím, podle nichž překonali lidé přirozený stav díky pochopení jeho nevýhod, a to pomocí dohod, tedy racionálními prostředky. Lidem dávnověku musí být podle Vicova názoru upřena schopnost abstraktního myšlení a zrovna tak právní vědomí; jejich myšlení bylo názorné a emocionální. Počátky víry v bohy, resp. náboženství, a v závislosti na náboženství počátky společenského života, jazyka, práva, porozumění světu je proto třeba vysvětlovat z obrazivosti a afektů, a nikoli z rozumu. Představa zlatého věku jako epochy štěstí a míru je podle Vica neudržitelná. Podle jeho názoru mohlo být původní barbarství zmírněno nejprve jen strachem z bohů.

Dějiny idejí, mravů a lidských činů, jak Vico svou novou vědu chápal, jsou zároveň vědou o principech lidské přirozenosti, resp. obecných dějin (140). K obecným dějinám patří nejen aspekt vzestupu (*corso*) národů od věku bohů (theokratického věku), přes věk hérůů (aristokratický věk) až k věku lidí (věk demokratických republik), ale i aspekt úpadku (*ricorso*), který vede zpět k barbarství. Tak se po zániku římské říše vrátil nejprve věk bohů (s theokratickými prvky), poté věk hérůů (středověký systém života), a nakonec se rozvíjejí monarchické či republikánské poměry (514 nn.). Je třeba si povšimnout toho, že Vico na konci poslední knihy *Nové vědy* prohlašuje, že „*ricorso di cose umane civili*“ (úpadek občanské společnosti) bylo v tomto díle třeba obzvláště zkoumat (535). Vicovi jde o paralely, které, jak se domnívá, poznává mezi raným a pozdějším věkem na jedné straně starých a na druhé straně nových národů, aby ve světle těchto paralel mohl vyložit dějinný vývoj: za růzností modů poznáme identickou substanci (tamt.), a to podle Vica zjevně není staticky pochopená substance, nýbrž dynamický princip, totiž zákonitost věčných ideálních dějin (*la storia ideale delle leggi eterne*).

Na rozdíl od O. Spenglera, jenž doufal, že prostředky srovnávací morfologie kulturního vývoje bude moci činit zdůvodněné výpovědi o budoucnosti moderních evropských („faustovských“) kultur, se zdá, že Vicovi nešlo o prognózy, ale v první řadě o výklad minulosti, zejména vývoje od pádu římské říše až po renesanci, která se mu zdála věkem nové humanity po období nového barbarství způsobeného stěhováním národů. Prozřetelnost se podle Vica postará o to, aby vzhledem k nebezpečí anarchie, která při rozvinuté svobodě ducha vyvolává demagogii a stranickost, byl znovu nastolen řád buď vnitřními nebo vněj-

šími zásahy (554). Přesto se zdá, že z Vicových předpokladů plyne, že každá fáze vzestupu ústí ve fázi úpadku. V rámci Vicovy filosofie dějin nemůže existovat žádný definitivní cíl vývoje lidstva, jak tomu bylo na základě theologického způsobu myšlení dějin např. u Bossueta (1627–1704), který se v Augustinově smyslu domníval, že poznává v osudech národů plán spásy rozvržený prozřetelností, tj. cestu od stvoření Adama přes zvěstování zákonů na hoře Sinaji po Ježíše Krista a rozšíření křesťanství. Mezi Bossuetovým spisem *Discours sur l'histoire universelle* (1681) a Vicovou *Scienza nuova* (1725) neleží ani půl století. Pro Bossueta jsou stvoření člověka, zjevení Boha vyvolenému národu a boží vtělení do člověka v Ježíšovi, kterým začíná sedmý a poslední věk světa, podstatnými událostmi vývoje směřujícího k cíli stanovenému Bohem, přičemž dějiny všech ostatních národů se zdají být vztaženy jen k tomuto jedinému vývoji; pro Vica naproti tomu je vývoj každého národa a každé kultury principiálně samostatný a poslušen svých vlastních zákonitostí, přestože ani on se zcela nevyhne tomu, aby židovskému národu jakožto ochránci božího zjevení nepřiznal zvláštní postavení. Zdá se, že se Vico shoduje s Bossuetem v chápání dějinných událostí jako výrazu vlády boží prozřetelnosti. Ale na rozdíl od Bossueta je působení prozřetelnosti podle Vica zprostředkováno lidskou přirozeností stvořenou Bohem, z níž lze odvodit principy věčných ideálních dějin. Vztah k prozřetelnosti je tedy podle filosofa dějin, Vica, pouze zprostředkovaný a sekundární v tom smyslu, že by od ní bylo možné odhlédnout, aniž bychom se museli vzdát dějinně-filosofické konstrukce jako takové. Prozřetelnost působí podle Vica přirozeným způsobem, tj. prostřednictvím *causae secundae*, takže již neexistuje přímé zasahování boží do lidského dění ve smyslu *causa prima*. Přesto znamená Vicova dějinně–metafyzická koncepce uznání ideálního momentu v dějinách, tj. obecné zákonitosti ve zdánlivé nahodilosti kontingentních událostí. Proto mohl Croce představit Vica jako předchůdce způsobu myšlení, podle něhož je individuálně zkonkrétněným obecnem a každé individuální jednání má současně naindividuální význam.³¹ I když lze Vica v tomto ohledu dávat do souvislosti s pozdějšími idealistickými koncepcemi dějin, jak se o to pokusil

³¹ B. Croce, *Die Philosophie G. Vicos*, str. 94 nn., zejm. 97.

především B. Croce, přesto nesmíme přehlédnout, že víra v rozum v dějinách, jak se s ní setkáváme u Vica, má dlouhé předcházející dějiny, které nejsou v žádném případě pouze křesťanské.

Vico rozvrhl nejen obecný dějinně–metafyzický rámeček, nýbrž s neobyčejnou pílí se jej pokusil také obsahově vyplnit. Přitom není pozoruhodný ani tak materiál dějinných skutečností, jako spíše Vicoova schopnost rozvírat nové horizonty ve výkladu mýtu, filosofie jazyka, antropologie a poetiky. V jednotlivostech se tu a tam mýlil; zejména jeho etymologie není vždy zcela přesvědčivá. Tak kladl velký důraz na domnělou převoditelnost „humanitas“ na „humare“, neboť v tom spatřoval podporu své myšlenky, že při překonávání barbarství sehrály rozhodující roli zvyklosti, jako např. pohřební zvyklosti. Nejpozoruhodnější anticipací pozdější filologické teorie je jeho „Objevení pravého Homéra“ (tak zní název třetí knihy *Nové vědy*), které spočívá v tom, že v takzvaném homérském básnictví spatřuje výraz kolektivní fantazie raného Řectví a popírá existenci individuální básnické osobnosti Homérovy.

5. Vicův vztah k jeho současníkům a k pozdější době

Již delší dobu je přemětem sporu otázka, zda máme Vica pokládat spíše za připravovatele nových názorů, nebo za zpozdilce, který zstával ve své době již překonané myšlenkové hnutí. Zdá se, že Vicův vztah k filosofickým a vědeckým snahám jeho současníků nelze ani dnes snadno určit. Vico zcela jistě nebyl myslitelem, jenž by zůstal neovlivněn kulturními, ideologickými a politickými tendencemi své doby. Proti podezření, že zastává toto pojetí,³² se hájil P. Rossi, když zdůraznil, že se Vico sice uzavíral jistým soudobým tendencím (jako například přírodovědecké revoluci souvislosti dějin lidstva a dějin přírody), ale nicméně se plodně vyrovnával s filosofy, jako byl Cudworth, Shaftesbury, Tindal, Collins aj.³³ A. Battistini poznamenal, že

³² Srv. A. Battistini, *Tendenze attuali degli studi vichiani*, str. 14.

³³ P. Rossi, *Chi sono i contemporanei di Vico?*, str. 51–82. Rossi zohledňuje autory, kteří publikovali před vydáním *Scienza nuova terza*, a zjišťuje,

v 18. století nebyl Vico tak vlivný, jak se domníval Croce a jiní; čten prý byl s jistým zájmem v Anglii, Německu, Francii a Španělsku; jeho vliv na 19. století ale prý nebyl tak velký, jak se dřív předpokládalo.³⁴ K těm, kteří Vicovi věnovali pozornost, patří i Goethe, který jej letmo četl v roce 1787. Ve své *Italské cestě* zmiňuje, že jej nadšení Vicovi čtenáři v Neapoli upozornili na *Novou vědu*. Přirovnával Vica k Hamannovi a domníval se, že jejich působení jde stejným směrem. V otázce, zda lze za vlastního zakladatele filosofie dějin považovat Vica, nebo Herdera, se již Croce jasně rozhodl ve prospěch Herdera, přičemž ovšem filosofii dějin jakžto obecným dějinám upřel charakter filosofické disciplíny a domníval se, že omezení na dějinně–filosofický způsob myšlení vede k tomu, že se přehlíží Vicův význam pro založení nové filosofie ducha.³⁵ Na filosofický aspekt Vicoova díla se naproti tomu zaměřil F. H. Jacobi ve svém spisu *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), když dal do souvislosti Vicův princip „verum-factum“ s Kantovou tezí, že chápeme jen to, co dovedeme zkonstruovat.³⁶ Podle Jacobiho vede tato myšlenka, je-li důsledně rozvinuta, k totožnému systému. V souvislosti se silícím národnostním uvědoměním risorgimenta došlo v Itálii k aktualizaci vlastní filosofické tradice, a zejména došlo k renesanci Vicoovy filosofie, jež je spojena především se jménem B. Spaventy (*G. B. Vico*, in: *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*) a F. de Sanctise (*Storia della letteratura italiana*, aj.). Vicoovi ale nebudeme nepochybně právi pouze tím, že jej pojmem jako průkopníka pozdějších způsobů myšlení. V tomto smyslu bylo poznamenáno, že soustředěním se na Vica jakožto průkopníka a předchůdce se ztrácí ze zřetele jeho osobitost.³⁷ Zda však smíme jít tak

že k tomuto okruhu patřilo jen 15 autorů ze 110, které Vico cituje (59 nn.). Vico se vztahoval jen k sedmi dílům publikovaným po roce 1700. Jeho myšlení má tedy „archaické rysy“.

³⁴ A. Battistini, *Tendenze attuali degli studi vichiani*, str. 14.

³⁵ B. Croce, *Die Philosophie G. Vicos*, str. 122 n.

³⁶ N. Rothenstreich, *Vico and Kant*, str. 221–240, vycházejí z Jacobiho poukazu, postavil naopak Vica proti Kantovi a vypracoval společné znaky a rozdíly.

³⁷ G. Tagliacozzo, *Vico and Contemporary Thought*, Úvod, str. 3. Není

daleko a říci, že „pravý Vico“ zůstal dodnes bez odezvy, protože nebyl vyřešen úkol reaktualizace jeho východiska, je otázka, kterou musíme nechat stranou.³⁸

Vicova filosofie, jež je jak mnohostranná, tak také málo přesná, připouští kvůli nedostatečné jednoznačnosti více interpretací, a hlavně z tohoto důvodu podněcuje ke stále novým sporům. Avšak důležitější než otázka, zda je jeho filosofie příbuzná spíše Hegelovi a novohegelianismu, nebo Kantovi a transcendentální filosofii³⁹ obecně, anebo hermeneutické teorii duchovních věd,⁴⁰ se zdá otázka po významu Vicova myšlení z hlediska vývoje novověké filosofie. Vico patří k těm teoretikům, jejichž snahy nám objasňují, že neexistovala jen jedna „myšlenková forma osvícenského věku“, pro kterou byla vzorem newtonovská fyzika, ale že vedle osvícenství, které sledovalo tuto myšlenkovou formu, existovaly proudy, jež následovaly jiná paradigmatata. Zájem o Vicovo myšlení, který v naší době zjevně narůstá, je pravděpodobně hlavně zájmem o myšlenkové formy, které lze chápat jako alternativy k matematickovědecky orientovanému myšlení, jehož nadvláda v 18. století je mimo pochybnost a na jehož převaze nedokázal Vico ve své době nic změnit.

ale příliš uspokojivé říci spolu s D. P. Verenem, *L'originalità di Vico*, že Vicovu originalitu lze jen pocíťovat.

³⁸ G. Tagliacozzo, tamt.

³⁹ St. Otto, *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, str. 174–196. Podle Otty šlo Vicovi „o nalezení transcendentálního důvodu umožňujícího filosofii a vědu vůbec“ (175); jeho „facere“ bylo transcendentální *facere* (185). Transcendentálně filosofický byl zejména jeho předpoklad myšlení, které klade kongruence. – Zde bychom se ovšem mohli ptát, zda předpoklad kongruence, který Otto zdůrazňuje, není novoplatónský, přičemž konečný duch platí za schopného pravdy do té míry, v jaké se podílí na tvůrčím duchu božím. Ke kritice transcendentálně filosofické interpretace srv. F. Fellmann, *Ist Vicos ‚Neue Wissenschaft‘ Transzendentalphilosophie?*, str. 68–76, kde oprávněně požaduje, aby se o transcendentální filosofii mluvilo jen tam, kde nejde o předmětné poznání, nýbrž o podmínky možnosti předmětného poznání. U Vica nelze ideu jednoty božího tvoření a chápání interpretovat ve smyslu konstruktivního poznání (70).

⁴⁰ K prehistorii hermeneutiky počítá Vica K.-O. Apel, *Das Verstehen*, str. 142–194, zejm. 153 nn.

IX DAVID HUME

1. Život a dílo

Hume bývá často řazen k osvícenským filosofům – narodil se 26. 4. 1711 v Edinburghu – a generačně patří k osvícenskému věku, avšak jeho myšlení nelze jednoznačně charakterizovat jako osvícenské. Vykazuje sice kritický rys, který je určující pro osvícenství obecně, ale jeho kritika je namířena proti různým názorům, které bývají obvykle považovány za osvícenské, zejména proti přesvědčení, převládajícímu jak u racionalistů, tak u empiriků, že je teoreticky a prakticky možná definitivní jistota. V tomto ohledu připravoval cestu spíše protiosvícenství.

Hume vyrůstal na venkovském rodinném sídle, v atmosféře poznamenané nábožensky presbyterianismem a politicky whigovstvím.¹ Již v roce 1713 mu zemřel otec. Poté co byl nejprve vychováván soukromými učiteli, navštěvoval od roku 1722 až do roku 1725 (nebo 1726) universitu v Edinburghu, aby ve svých studiích pokračoval až do roku 1734 soukromě. Navzdory přání své rodiny se nevěnoval ani tolik právu, jako spíše literatuře a filosofii, neboť již jako osmnáctiletý pojal rozhodnutí, že se stane učencem, resp. filosofem. V této době se začíná také oprošťovat od náboženských vazeb svého dětství.

¹ K biografii: C. E. Mossner, *The Life of David Hume*, Edinburgh 1954 (London 1980²); též, *The Forgotten Hume. Le bon David*, New York 1943; E. G. Braham, *The Life of David Hume*, London 1931; J. Y. T. Greig, *David Hume*, London 1931. – Autobiografie: *My Own Life* (1776), in: *Philosophical Works*, vyd. Green – Grose, I, str. 1–8.

Filosofie, se kterou se seznámil, jej nedokázala uspokojit, jak ukazuje jeho vyjádření v dopise z roku 1734: „Kdo je obeznámen s filosofií či kritiky, ví, že ani v jedné z těchto disciplín neexistuje nic jistého a že neobsahují nic jiného než nekonečné spory, a to i pokud jde o základní otázky.“ Během samostatného na autoritách nezávislého přezkoumávání filosofických nauk získal tolik sebedůvěry, že se domníval, že dovede najít novou cestu k pravdě.² Intelektuální elán z jara roku 1734, který v uvedeném dopise označuje za odvážný temperament (boldness of temper), ustoupil po šesti měsících stavu psychického a tělesného vyčerpání, který si Hume vysvětluje svým neaktivním způsobem života. Rozhodl se k pobytu v zahraničí a dobu mezi lety 1734 až 1737 strávil ve Francii. V Remeši, a především v La Flèche, kde navštěvoval Descartes kolej, napsal již několik let plánovaný spis *A Treatise of Human Nature*,³ jehož první dvě knihy vyšly v roce 1739 v Londýně, aniž by se setkaly s ohlasem, který Hume očekával. Ve své autobiografii z roku 1776 řekl o tomto dílu, že z tiskařského lisu vypadlo mrtvé, aniž by se mu dostalo alespoň toho znamení, že by mezi náboženskými horlivci vyvolalo mručení.⁴ Hume se pokusil obrátit na toto dílo pozornost tak, že jeho hlavní myšlenky shrnul v anonymně vydaném *An Abstract of a Book Lately Published, entitled A Treatise of Human Nature* (London

1740).⁵ Závěrečná třetí kniha tohoto spisu vyšla teprve po *Abstract*. Ohlas byl ještě slabší než po vydání obou prvních dílů.

Velký úspěch měl naproti tomu spis *Essays Moral and Political* (Edinburgh 1742, recte 1741), v němž Hume rozvinul své myšlenky o jistých filosofických, estetických a politických otázkách ve formě, která vyhovovala širšímu čtenářskému okruhu.⁶ Protože jeho snaha o získání učitelského místa vyšla na prázdno, přijal na přechodnou dobu místo společníka u duševně nemocného markýze a doprovázel generála St. Claira jako tajemník během jeho tažení do Francie (1746) a na jeho diplomatické cestě do Vídně a do Turína (1748), aniž by se však vzdal filosofických ambicí. Přesvědčen o tom, že neúspěch *Treatise* nebyl zapříčiněn jeho obsahem, nýbrž výlučně jeho formou, vydal Hume v roce 1748 myšlenky první knihy svého hlavního díla v nové podobě pod názvem *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (1748, později pod názvem *An Enquiry Concerning Human Understanding*⁷). V roce 1750 sepsal *Dialogues on Natural Religion* (posmrtně London 1779),⁸ v roce 1751 vyšlo *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, jehož obsah v podstatě odpovídá obsahu třetí knihy *Treatise*. V roce 1752 uveřejnil *Political Discourses*. Poté co získal místo knihovníka v knihovně advokátů v Edinburghu – zastával je v letech 1752 až 1757 –, věnoval se především historickým studiím, jejichž výsledkem bylo šest svazků jeho dějin Anglie, které vyšly v letech 1754 až 1762.⁹ Ve *Four Dis-*

² Podle J. Y. T. Greiga (vyd.), *The Letters of David Hume*, I, 13.

³ Humova díla budeme citovat podle vydání T. H. Greena – T. T. Grose, *The Philosophical Works of David Hume*, I–IV, New York – Bombay 1874. V nich neobsažená, E. C. Mossnerem vydaná *Early Memoranda 1729–1740*, in: *Journal of the History of Ideas*, 9, 1948, str. 492–518. Korespondence: J. Y. T. Greig (vyd.), *The Letters of David Hume*, I–II, Oxford 1932; R. Klibansky – E. C. Mossner, *New Letters of David Hume*, Oxford 1954. – *Treatise* se cituje často podle vydání L. A. Selby-Biggeho – P. H. Nidditche, Oxford 1978. – K bibliografii: R. Metz, *Bibliographie der Hume-Literatur*, in: *Lit. Berichte aus dem Gebiete der Philos.*, 15–16, 1928, str. 39–50; R. Hall, *A Hume Bibliography from 1930*, New York 1971; týž, *More Hume Bibliography*, in: *The Philosophical Quarterly*, 26, 1976, str. 92–101. Bibliografické údaje rovněž in: *Hume-Studies*, 1975 nn.

⁴ E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, zjistil, že to neodpovídá zcela pravdě: dílo se setkalo s polemikou.

⁵ Nové vydání od J. M. Keynese – P. Sraffy, Cambridge 1938; rovněž ve vydání Selby-Bigge – Nidditch. K otázce autorství srv. J. O. Nelson, *Has the Authorship of 'An Abstract' Really Been Decided?*, in: *Philosophical Quarterly*, 26, 1976, str. 82–91.

⁶ Filosofický charakter mají *Of Superstition and Enthusiasm; Of the Dignity of Human Nature* a zkoumání Epikúrova charakteru, charakteru stoiků, Platóna a skeptiků.

⁷ D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*. – Pozn. překl.

⁸ Hume se obával tento spis vydat. Vydání z roku 1779 obstaral jeho synovec. Moderní vydání J. V. Price, Oxford 1976.

⁹ D. Hume, *The History of England, From the Invasion of Julius Cesar to the Revolution in 1688*, I–VI. Dílo se setkalo nejprve s kritikou, protože Humovo nehodnotící podání – především sporu mezi králem a parlamentem v 17. století – se mnohým jevilo problematické. Ovšem zanedlouho se doč-

sertations, které byly publikovány v roce 1757, se nachází *Natural History of Religion* a nově zformulovaná druhá kniha *Treatise* s názvem *Of Passions*.

Když Hume v roce 1763 přicestoval do Versailles jako vyslanec na mírová jednání, která ukončila sedmiletou válku o severoamerické kolonie, byl nadšeně přijat francouzskými filozofy a literáty. Vztah k Rousseauovi, který Huma doprovázel na jeho zpáteční cestě, se však záhy podstatně zhoršil, neboť Rousseau se cítil svým hostitelem opuštěn. Od roku 1767 až do roku 1768 zastával Hume místo sekčního šéfa na ministerstvu, než se stáhl do soukromí, slavný, ale také ostře kritizovaný. Zemřel 28. 8. 1776 v Edinburhu.

2. Cíl a metoda Humovy filosofie

Hume se přihlásil k empirismu a snažil se o jeho důsledné rozvinutí. V důsledku toho odmítal racionalismus, a zejména racionalistickou koncepci vědy a poznání, kterou znal především ve formě okazionalistické filosofie. Protože tedy byla *philosophia prima* ve smyslu racionalismu, totiž jako souhrn na zkušenosti nezávislých principů, v Humových očích nedostatečná, považoval za nutné hledat *nové založení* filosofie a vědy. Tento hledaný základ našel, jak se domníval, v nauce o člověku, na níž měla být závislá nejen logika, matematika a filosofie přírody, ale také „moral subjects“, o něž se zajímal v prvé řadě, totiž etika, filosofie společnosti a estetika.¹⁰

kalo velkého úspěchu (také finančního). K Humovi jako historikovi srv. E. C. Mossner, *An Apology for David Hume*, str. 657–690; G. Giarizzo, *David Hume, politico e storico*; na konzervativní charakter Humova pojetí dějin upozornil L. L. Bongie, *David Hume. Prophet of the Counter-Revolution*. Zdůraznil Humův názor, že (sám o sobě uznáníhodný) požadavek svobody je třeba podřadit účtě vůči etablované vládě. Jako protivníka jednostranně na Anglii orientovaného způsobu myšlení viděl Huma D. Forbes, *The European, or Cosmopolitan, Dimension in Hume's Science of Politics*, I, 1978, str. 57 nn.

¹⁰ K metodě Humovy vědy srv. J. P. Monteiro, *Indução e hipótese na filosofia de Hume*, str. 85–112, kde ukazuje, že jistou roli hrály i předpoklady o nepozorovatelných příčinách, přestože Hume prohlašoval induktivní

Stejně jako všichni velcí filosofové 17. a 18. století chtěl i Hume reformovat vědu pomocí nové metody. Proto musel především vědu o člověku¹¹ jako novou základní disciplínu podrobit metodické reformě, a to znamená: eliminovat zbytky racionalismu a držet se čistě empirického postupu. „Tak jako je nauka o člověku jediným pevným základem ostatních věd, tak spočívá také jediný jistý základ, který této vědě můžeme dát, ve zkušenosti a pozorování.“ (I,307 n.) Metoda, která byla tak úspěšně uplatňována v přírodních vědách, má nyní určovat také vědu o člověku a na ní závislé „morální“ vědy. Uznat empiristický program znamená vzdát se pokusu poznat podstatu člověka, a zejména lidského ducha: i zde jsou hranice zkušenosti hranicemi poznatelnosti. Hume se chce distancovat od dogmatismu každého druhu. Tím, že filosofii přiřkl úkol přezkoumat nárok věd na poznání, odmítnout neoprávněné nároky a oprávněné nároky zajistit, chtěl se vyhnout dvěma extrémům: jednak chtěl působit proti redukci vědy na pouhou rétoriku, jednak proti jejímu zničení neomezenou skepsí (I,306).

V jistém smyslu chápal Hume sám svou filosofii jako svého druhu *skepsi*, totiž jako umírněnou či „akademickou“ skepsi, tj. jako skepsi, jak byla zastávána ve střední platónské Akademii. „Skepse“, ke které se Hume přihlásil, je význačná především přesvědčením o nedosažitelnosti toho dokonalého vědění, v něž věřili zastánci racionalismu. Tato skepse je nevyhnutelným důsledkem Humova filosofického východiska: rozum, opíraje se o své vlastní principy, se takřikajíc obrací proti sobě a ruší každou jistotu filosofického a všedního druhu. Korektiv lze očekávat jen od „přirozenosti“, která nás nutí žít a konat. Hume zde mohl myslet na své vlastní zkušenosti během krize, do které se dostal v roce 1734 a kterou překonal aktivnějším životem. Hume ale nemá v žádném případě na mysli rezignaci na filosofii vůbec. Zřeknutí se filosofie by totiž podle jeho názoru

zobecnění o kauzálních souvislostech za přípustné pouze tehdy, když pozorovatelné jsou nejen účinky, ale i příčiny. Hume tedy nenásledoval Newtonův metodologický program, ale shodoval se s ním často svým faktickým postupem (str. 103).

¹¹ Význam, který měly pro Huma „moral subjects“, tj. humanitní vědy, zdůraznil J. A. Passmore, *Hume's Intentions*.

vedlo nejen k okleštění vnitřního uspokojení, ale otevíralo by dveře pověře.

Hume odmítal nejen racionalismus v užším smyslu, tj. přesvědčení o možnosti dokonalého vědění, ale i obecně racionalistický postoj, podle něhož je poznání poslední hodnotou. Hume naproti tomu zdůrazňoval, že vědění hledáme nejen kvůli vědění, ale také kvůli praktickým cílům. Funkce poznání spočívá také v tom, že nám pomáhá orientovat se ve skutečnosti. Definitivní pravda je asi víc, než v co smíme doufat. Ale pro praxi stačí, když dovedem rozvinout systém předpokladů, které obstojí v kritice, a uspokojují tudíž ducha. Z tohoto hlediska nemůže být Hume počítán k racionalistickému osvícenství. Zároveň ale byla Humova filosofie bytostně spojena s osvícenskou tendencí – totiž na základě požadavku analýzy filosofických teorií a přezkoumání jejich základních předpokladů postupovat radikálně kriticky.

3. Empiristické východisko

Aby určil „rozsah a schopnosti lidské poznávací mohutnosti“, načrtl Hume obrysy teorie vědění, která vychází z popisu percepce, postupuje k jejich klasifikaci a ústí ve vysvětlení zkušenosti v rámci určité teorie zkušenosti.

Při deskripci se *percepce*, tj. obsahy vědomí, tedy to, co je nám bezprostředně přítomno, projevují částečně jako jednoduché, částečně jako komplexní, částečně jako percepce smyslů, částečně jako percepce sebepozorování (reflexe), částečně jako intenzivní a živé, částečně jako slabé a nevýrazné. Poslední rozdíl je obzvláště důležitý: souvisí s ním rozdělení percepce na silné a slabé, tj. na *impresie* a *ideje*. Ideje lze ještě rozdělit na vzpomínkové a fantazijní představy.

U Huma je deskriptivní druh zkoumání překryt genetickým druhem, v jehož rámci jsou ideje pojímány jako kopie impresí, jimž jsou podobné. Přísně vzato to platí jen o jednoduchých idejích, neboť ne všechny ideje reprodukují impresie. Ideje, které jsou výsledkem kombinující obrazivosti (imagination), se zakládají často nikoli na komplexech impresí, nýbrž jakožto útvary fantazie nemají žádný vzor. Přitom je ale třeba všechny prvky, z nichž komplexní ideje se-

stávají, převádět na impresie. Zatímco komplexní ideje mohou být v jistém ohledu vytvářeny rozumem, nelze impresie nikdy vytvořit; jsou rozumu dány. Naopak rozum lze podle Huma charakterizovat jako schopnost srovnávat, analyzovat a spojovat jednoduché, na impresích závislé ideje. O genetické vysvětlení impresí se Hume nepokusil. Nepatřilo by již do oboru filosofie, ale do oboru fyziologie, resp. fyziky.

Přesto má genetické hledisko vliv i na Humovu charakterizaci impresí. Když používá výraz *impression*, má v mnoha případech na mysli dojem, kterým na subjekt působí svět věcí.¹² Kdyby totiž byly impresie charakteristické jen zvláštní živostí a neodbytností, pak by se nedalo rozlišovat mezi impresemi a halucinacemi, jak to Hume činí. Hume věděl, že při horečce, ve snu či ve stavu šílenství můžeme mít prožitky, které se velmi podobají impresím, a přesto nechtěl přiznat ani těm nejživějším halucinacím charakter impresí. To lze vysvětlit jen tak, že impresie chápal jako určené něčím, co halucinacím chybí: totiž závislostí na věcech vnějšího světa.

Otázku, proč se Hume snažil vyhnout explicitnímu kauzálnímu výkladu impresí, který plyne již z jejich označení, není snadné zodpovědět. Důvod nespočívá v tom, že takové vysvětlení by muselo být hypotetické, neboť v jiných souvislostech Hume hypotetická vysvětlení používá. Budeme snad moci předpokládat, že hypotézy o zapřičiňování impresí odmítal proto, že zde jsou konkurující hypotetická vysvětlení, mezi nimiž se nedá rozhodnout. Na jedné straně se mu nabízel kauzální výklad bezprostředních smyslových dojmů, jak je provedl Locke; na druhé straně přicházel v úvahu spritualistický výklad Berkeleyův, který sice byl v rozporu s běžným pojetím, ale neobsahoval spor a dovedl vysvětlit zkušenost. Hume se pravděpodobně z metodologických důvodů nechtěl pouštět do hypo-

¹² Tak J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, str. 225. Vzhledem k závislosti impresí na skutečnosti mimo vědomí nebyl tedy Hume žádným fenomenalistou (str. 85 nn.). Na rozdíl od Russella a jiných spatřoval Passmore, *Hume's Intentions*, v Humově teorii idejí nejen pouhé rozšíření východisek Lockových a Berkeleyových, ale zdůraznil vlivy Malebranchovy a Bayleovy. Podle Huma není vyloučeno transcendování oboru idejí, přestože s jistotou známe jen percepce.

tetických pokusů o vysvětlení, k nimž existují akceptovatelné alternativy.

Protože v rámci Humových předpokladů nemají být impresie zkoumány geneticky, mohou být kauzálnímu výkladu podrobeny jen ideje, přičemž jednoduché ideje jsou pojaty jako reprodukce impresí a složené ideje jako výsledek spojující činnosti obrazivosti (imagination). Zde si můžeme položit otázku, zda kombinace idejí vzniká zcela nahodile, nebo zda nepodléhá zákonitosti. Hume poznal, že správné je to druhé: spojování představ probíhá podle zákona *asociace*, podle něhož existuje tendence (I,319: „a gentle force“) přecházet od určitých idejí k určitým dalším idejím.¹³ Tato tendence se sice neprosadí v každém jednotlivém případě, ale prosazuje se zpravidla. Představy jsou asociovány, když jsou si podobné, když spolu prostorově a časově sousedí, nebo když jsou kauzálně spojené.¹⁴ (K tomu budeme muset dodat: a když byly alespoň jednou spolu ve vědomí.)

V Humově smyslu lze tudíž říci: Byla-li idea *a* alespoň jednou prožívána spolu s ideou *b* a je-li mezi *a* a *b* vztah podobnosti, vztah časo–prostorové kontinuity či vztah kauzality, a vyvolává-li *a* ve vědomí zpravidla *b*, pak je *a* asociováno s *b*. Naopak platí: Je-li *a* asociováno s *b*, pak jsou-li splněny zmiňované podmínky, *a* zpravidla vyvolává *b*. Zdá se, že máme oprávnění mluvit zde o dispozicích. Skutečně bychom mohli místo „*a* je asociováno s *b*“ také říci „*b* je

¹³ K Humově teorii asociace srv. J. A. Passmore, *Hume's Intentions*, str. 105 nn., kde Humovo pojetí asociace popisuje jako neuspokojivé (108). Přijetí asociční teorie osmnáctiletým Hmem způsobilo rozhodující obrat v jeho myšlenkovém vývoji.

¹⁴ Asociční teorii rozvíjel dál David Hartley (1705–1757), který ve svém spisu *Observations on Man, his Duty and his Expectations*, I–II, učinil z asociace princip psychofyziky, jež se zakládá na předpokladu jednoznačného přiřazení psychických jevů k procesům v centrální nervové soustavě. Joseph Priestley (1733–1804) vycházející z Hartleye (srv. *Hartley's Theory of Human Mind on the Principles of the Association of Ideas*, London 1777), ve spisu *Disquisitions Relating to Matter and Spirit* (London 1777) a ve spisu *Free Discussions of the Doctrines of Materialism* (London 1778) rozvinul jistý druh materialismu, který se zakládá na předpokladu matérie vybavené psychickými vlastnostmi.

reprodukovatelné skrze *a*“, kde „reprodukovatelné“ je zjevně dispoziční predikát. Protože dispoziční predikáty nejsou zaváděny definičně, ale mohou být označeny jen pomocí redukčních vět (R. Carnap) nebo pojímány jako teoretické termíny (což je podle W. Stegmüllera nejadekvátnejší pojetí)¹⁵, naráží Humův empiristický program na principiální problém: Zdá se, že jej nelze provést bez použití pojmů, které nelze pojmut jako kopie impresí, nebo které nelze na takové kopie převádět.

Na základě předpokladu, že jednoduché ideje, resp. jednoduché komponenty komplexních idejí se zakládají na odpovídajících impresích, lze formulovat základní empiristickou tezi v tom směru, že nemohou existovat žádné komplexní ideje, tudíž ani žádné pojmy, jejichž komponenty by nebyly kopiemi impresí. (Výjimku tvoří případy, kdy můžeme tvořit ideje nikdy nevnímaných kvalit na základě jejich podobnosti se známými kvalitami.) Na základě principu priority impresí oproti idejím (I,316) je vyloučen předpoklad vrozených idejí. O impresích lze ovšem v jistém smyslu říci, že jsou vrozené, pokud totiž nezávisejí na předcházejících idejích (IV,17 n.).¹⁶

Pomocí principu priority impresí formuloval Hume následující nutnou podmínku *signifikantnosti* výrazů: Výrazy jsou signifikantní jen tehdy, jsou-li komponenty jim odpovídajících idejí kopiemi impresí. V rámci Humových předpokladů mají tedy smysl pouze empirické pojmy; neempirické pojmy jsou bez významu. Jelikož je tím požadováno vyloučení všech metafyzických pojmů z filosofie, musel se Hume vzdát kladení otázek po podstatě věcí. Tak se podle jeho názoru nelze ptát na nějakou bytostnou sílu, na níž se zakládá gravitace. Mluvíme-li o skutečnosti přitažlivosti hmoty, nevznášíme v žádném případě nárok na vhléd do bytostných vztahů, ale tvrdíme pouze, že zákon gravitace je pravdivý. Podobně je tomu u asociace, kterou Hume chápal jako psychologickou analogii gravitace (je přitažlivostí svého druhu: I,321): mluvíme-li o asociaci, vztahujeme se k pozorovatelným souvislostem, a nikoli k metafyzickému principu, na němž se zakládají.

¹⁵ W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, str. 123.

¹⁶ D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 44–45. – Pozn. překl.

V problému abstraktních idejí navázal Hume výslovně na Berkeleyovo pojetí: protože vše, co existuje, musí být individuální, musí být individuálně určeno i ideje. Nedokážeme si utvořit obecnou ideu čáry, ale vždy jen ideje přímky, křivky, krátké čáry nebo dlouhé čáry atd.; ideje lze ale používat obecně, protože reprezentují rozmanitost předmětů (I,327 n.). V tom, že ideje, které mohou být jen individuální, jsou vzhledem ke své funkci obecné, spatřoval Hume paradox (I,330), který se pokoušel vyřešit prostředky asociativní teorie. Mezi idejemi podobných věcí a ideou slova, pomocí něhož množinu podobných věcí shrnujeme, vzniká na základě zvyklosti asociativní spojení, které způsobuje, že určitá slovní představa vyvolává nejen jednu určitou předmětnou představu, ale vytváří také schopnost (I,328) reprodukovat libovolné jiné ideje dané množiny, pokud to situace vyžaduje. Tak si může například někdo, kdo slyší slovo „trojúhelník“, vytvořit ideu rovnostranného trojúhelníku. Pokusí-li se ale pochopit soud „trojúhelníky mají stejné úhly“, je aktualizována dispozice k vytváření idejí různých jiných trojúhelníků, a tím je poskytnuta možnost korektury nesprávného soudu. Hume popisuje aktualizaci potenciálně (in power) se vyskytujících idejí, když říká, že slovní představa se dotýká duše (I,328) a oživuje (revives) zvyklost (custom) spojovat s dotyčným slovem ideje různých prvků nějaké předmětné množiny. Problém universálií nebude samozřejmě definitivně vyřešen, dokud bude shrnování předmětů do množin na základě podobnosti pojímáno jako vědomý proces, protože v tomto případě je třeba předpokládat obecné hledisko tvorby množin, tedy universálii. Hume skutečně nechal otevřenou otázku, jak dochází ke zvykovým spojením výrazů s idejemi podobných předmětů (I,330: „To explain the ultimate causes of our mental actions is impossible“).¹⁷ Podle jeho názoru se musíme spokojit s tím, že je dovedeme vysvětlit pomocí příkladů. Bylo mu jasné, že přichází s hypotézou (I,331). Na rozdíl od případu hypotetických vysvětlení vzniku impresí považoval v tomto případě zavedení hypotézy za oprávněné, protože byl přesvědčen o tom, že k ní může existovat jako alternativa jen předpoklad obecných idejí, a tento předpoklad pokládal za

¹⁷ „Vyložit poslední příčiny našeho mentálního jednání je nemožné.“ – Pozn. překl.

mylný (I,332). Metafyzické hypotézy považoval Hume za přípustné pravděpodobně tehdy, lze-li je nepřímou (podle modus tollendo ponens) zdůvodnit: jsou-li A a B takovými hypotézami a tvoří-li „buď A nebo B“ úplnou alternativu a lze-li A eliminovat (např. kvůli rozporuplným důsledkům), pak má hypotéza B platit za oprávněnou.

Protože Hume předpokládal, „že myslí není skutečně přítomné než její percepce“ (I,371), a protože na rozdíl od dřívějších zastánců „ideistického“ předpokladu nepovažoval zpětný úsudek z nějakých percepceí na jejich příčiny, které transcendují vědomí, za možný, musel vědomí objektivitu, které se s určitými percepceí spojuje, vysvětlovat jinak než Descartes a Locke, totiž ne jako v zásadě racionální, ale jako bytostně neracionální vědomí, jako svého druhu víru (*belief*), která se nezakládá na úvaze, nýbrž za jistých podmínek se spontánně vytváří.¹⁸ Víra v objektivitu jistých percepceí nespočívá v nějaké ideji vedle ideje věci považované za reálnou, protože idea věci, o jejíž realitě jsme přesvědčeni, by jinak musela být obsahově bohatší než idea věci, která není prožívána jako reálná. Idea věci se ale nestává bohatší, jestliže ji myslím jako reálnou, tj. „existence“ není, jak to ve stejném smyslu později řekne Kant, žádný reálný predikát. „Existence“ není, vyjádřeno jinak, abstraktní idea, která by byla odlišná od ideje reálného předmětu (I,555). Nenavazuje-li ale víra (v realitu toho, co je představeno) na ideu „existence“, nezakládá-li se na souvislosti našich idejí (I,398) a nespočívá-li obecně v nějakém představovém elementu, pak musí spočívat ve způsobu, jak si něco představujeme, totiž v živosti představy. Když Hume říká, že víra je živá představa (I,396), pak je to tedy nepřesné.

Víra, která se dostavuje u obzvláště živých percepceí, vyzařuje takřikajíc také z idejí, které jsou s těmito percepceí úzce spojeny, např. z idejí příčin a účinků. Rovněž zde se zakládá soud o realitě něčeho, co jsme nepozorovali a co úzce souvisí s pozorovanými daty, nikoli na náhledu, ale na zvyklosti (I,404), tj. na asociaci. Tak Hume zdůrazňuje: „Rozum nás nemůže nikdy přesvědčit, že existence libovolného předmětu v sobě zahrnuje existenci nějakého jiného

¹⁸ K Humově nauce o „víře“ srv. A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, kde komentuje *Zkoumání o lidském rozumu* vzhledem k jeho hlavním problémům.

předmětu.“ (I,397) Psychologické vysvětlení pokládá Hume za dostatečné: Jelikož jsou jeho předpoklady (týkající se impresí, idejí a jejich asociativních spojení) dostatečně zajištěné, je i výsledek prost podezření. Rozhodující je, že toto vysvětlení se nezakládá na předpokladech týkajících se racionálně nahlédnutelných souvislostí, nýbrž používá výlučně faktory neracionálního druhu. Hume samozřejmě věděl, že takové pojetí neodpovídá tradiční charakterizaci filosofie. Neobhajoval je ale prostřednictvím úvahy, nýbrž odvoláním na subjektivní postoj: „Nejen v poezii a v hudbě musíme následovat svůj vkus a své pocity, ale i ve filosofii.“ (I,403)

Humovo odmítnutí racionalismu, resp. formulace jeho empiristické pozice, dochází svého výrazu také v tezi, že všechny soudy lze úplně rozčlenit na *soudy o pojmových vztazích* a na *soudy o skutečnostech* (relations of ideas/matters of fact). Toto členění je provedeno nejprve z hlediska myslitelnosti: Protiklad pojmových pravd není myslitelný (což asi znamená: prokazuje se jako kontradiktorický), zatímco negace výpovědí o skutečnostech může být nepravdivá, ale nemusí být rozporuplná, a je tudíž stále myslitelná. Poté je toto členění provedeno z hlediska skutečnostního obsahu: Formulování pojmových pravd nepředpokládá žádnou hypotézu ohledně reality odpovídajících předmětů; jejich pravda je nutná, je ale vykoupena tím, že soud nevypovídá nic o skutečnosti. Ve výpovědích o skutečnostech se naopak tvrdí něco o skutečnosti, však nikdy jinak než hypoteticky. Na jedné straně existují tedy nutně pravdivé soudy, jež jsou ovšem obsahově prázdné; na druhé straně obsahově informativní soudy, které ale nemohou být pravdivé nutně. Nárok zástupců racionalismu, že vynášejí nutně pravdivé soudy o vztazích v rámci skutečnosti (syntetické soudy *a priori*), je mylný, je-li Humovo členění soudů úplné. Jak předpokládá empirismus, zakládá se poznání skutečnosti výlučně na zkušenosti.¹⁹

¹⁹ Na souvislost Humovy filosofie a empirismu poukázal Farhang Zabeih, *Hume, Precursor of Modern Empiricism. An Analysis of his Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics*, zejm. str. 33, který zdůraznil, že středobodem Humovy filosofie není teorie poznání nebo psychologie, nýbrž analýza významu slov, jejíž pomocí se má rozlišovat mezi smysluplným a nesmyslným používáním jazyka. – Jedná se zde o rekonstrukci, při níž

4. Kritika tradičního pojetí substance

Humovo členění soudů se zakládá na myšlence, že nutné spojení je vždy pojmového druhu, tj. že v oboru skutečností neexistují nutná spojení. Tam, kde tradiční metafyzika tvrdila, že existují nutná spojení, např. mezi substancí a akcidenty nebo mezi příčinami a účinky, nemůžeme tato tvrzení považovat za správná.

Na výraz „substance“ je třeba aplikovat empiristický princip signifikance, podle něhož jsou přípustné jen takové výrazy, které odpovídají empirickým pojmům. V tomto smyslu kladl Hume řečnickou otázku: „Filosofům, kteří se ve svých úsudcích často opírají o rozdíl mezi substancemi a akcidenty a zjevně míní, že o nich máme jasné ideje, bych chtěl položit otázku, zda je idea substance odvozena z vněmových, nebo z reflexivních impresí?“ (I,324) Jelikož prostřednictvím vnímání získáváme dojmy barev, tónů, chuťových kvalit atd., ale nikoli něčeho takového jako substance, je nasnadě předpokládat, že idea substance se zakládá na reflexivních impresích. Avšak při introspekci zakoušíme pouze afekty, pocity atd., které jistě nemají charakter substancí. „Tak nám nezůstává žádná idea substance, která by byla něčím jiným než ideou spojení zvláštních vlastností, a nemáme na mysli ani nic jiného, když mluvíme nebo když se přeme o substancích.“ (I,324) Jestliže se naproti tomu nespokojíme s tím, že „substancí“ rozumíme „soubor jednoduchých idejí“, shrnutých obrazivostí a označených jedním společným jménem, ale vztáhneme vlastnosti k něčemu, čemu tyto vlastnosti mají inherovat a na čem se zakládá jejich spojení, pak pracujeme s fikcí, protože o onom předpokládaném něčem nemohou existovat impresie. Možnost, že by se u pojmu substance mohlo jednat o hypotetický konstrukt, nelze podle Huma vzít v úvahu.

se odhlíží od Humových psychologických tendencí, které ale, viděno historicky, jsou pro jeho myšlení podstatné. Správné je to, že Hume se svou tezí o prioritě impresí a svým rozlišením *relations of ideas* a *matters of fact* předjal empiristické principy verifikovatelnosti a analytičnosti (srv. 158). – Humův psychologismus kritizoval A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, str. 22 nn., který odmítl zejména pojetí významu slov jakožto jejich vztahu k předpokládaným mentálním obrazům a namísto psychologické teorie významu požadoval teorii logickou.

Humův verdikt se vztahuje k pojmu substance jakožto nepozorovatelnému substrátu vlastností a souvislosti vlastností nějaké věci obecně, a týká se tudíž také předpokladu myslící substance, k níž se máme vztahovat osobním zájmem „já“. Abychom mohli smysluplně mluvit o takové substanci, museli bychom mít odpovídající ideu. Hume si byl ale jist tím, že takovou ideu si nedokážeme vytvořit. Nemáme žádnou impresi já či impresi substance jakožto něčeho jednoduchého a individuálního (I,558). Protože víme vždy jen o percepcích, může být to, co ve skutečnosti míníme výrazem „já“, jen spojením percepcí. Nerozumíme-li výrazem „já“ nic jiného než jen svazek percepcí (I,534: „a bundle or collection of different perceptions“) a nejsme-li, jak to Hume připouští, schopni udat pouto, díky němuž onen svazek drží pohromadě, pak pochopíme, proč musel Hume přiznat, že nedovede najít žádné východisko z labyrintu, do něhož se vzhledem k problému osobní identity dostal (I,559).

Humův skeptický rezultat je z hlediska jeho předpokladů nevyhnutelný. Na jedné straně správně viděl, že o já nemůže existovat pojem toho druhu, jako jsou pojmy o předmětech: o já nemohou být žádné impresie či ideje, protože je třeba je pojmut jako to, k čemu jsou impresie a ideje vztaženy (I,533: „that to which our several impressions and ideas are supposed to have reference“). Na druhé straně nás nemůže uspokojovat návrh pojmut já jako svazek percepcí, protože se výrazem „já“ nevztahujeme k nějakým percepcím či množině percepcí, ale máme na mysli moment jednoty rozmanitých a měnících se percepcí, jež je jakoby pódium, na němž percepcie vystupují, aniž bychom však věděli, z čeho je toto pódium vystavěno. V rámci Humových předpokladů tomu ani nemůže být jinak, protože podle těchto předpokladů můžeme něco vědět jen na základě empirických pojmů, „já“ ale zjevně není empirickým pojmem. To, že by tento problém vypadal zcela jinak, kdyby byla připuštěna možnost neempirických pojmů, jak se zdá, Huma nenapadlo.

Identitu já v čase se Hume snažil vysvětlit v rámci *asociační teorie*, když se jí snažil převést na identifikaci prostřednictvím obrazivosti na základě podobnosti a příčinnosti. Některé percepcie v určitém časovém okamžiku života vědomé osobnosti jsou nepochybně podobné percepcím v dřívějším časovém okamžiku (když si na něco vzpomínáme), a nepochybně jsou mnohé percepcie vyvolávány předcházejícími percepcemi (příčemž kauzální souvislost chápe Hume

jako obzvláště důležitou z hlediska pojmu osobnosti). Protože mezi podobnými a kauzálními percepcemi vznikají asociativní spojení, vzniká vazba mezi stavy vědomí v různých časových okamžicích, aniž by mezi nimi existovalo reálné pouto, neboť existenci reálných spojení Hume výslovně vylučuje. Jeho pokus převést identitu já v čase na identifikaci subjektem nebyl ale přesvědčivý. Stačí, když si uvědomíme, že vztahy podobnosti či kauzality předpokládají vždy jednotu vědomí, abychom nahlédli, že Humův pokus o vysvětlení je zatížen *petitio principii*.

5. Kritika racionalistické koncepce kauzality

Hume našel dvě pojetí kauzality, která stejnou měrou zavrhoval: pojetí, podle něhož znamená „zapříčiňování“ tolik co „produkování“, a pojetí, podle něhož tento výraz poukazuje na objektivně nutné spojení sukcesivních procesů. Hume se domníval, že první pojetí lze nalézt u Locka, který skutečně příležitostně prohlašoval, že vznikající věci získávají svou existenci působením nějakého jiného jsoucna.²⁰ To ovšem nebylo Lockovým posledním slovem, neboť Locke již více nevěřil v možnost, že bychom pochopili způsob, jak působí příčiny. Druhé pojetí, s nímž se Hume vyrovnával, bylo racionalistické, konkrétně okazionalistické, jak se s ním Hume seznámil u Malebranche. Podle tohoto pojetí nepřináší konečným věcem žádné působení, takže vztah příčiny a účinku nelze interpretovat ve smyslu produkování, nýbrž ve smyslu nutné zákonité sukcese. Avšak konečné věci samy závisejí podle okazionalistického pojetí na Bohu, jenž je jejich příčinou ve smyslu produkování. Proto lze v rámci tohoto pojetí pochopit také zákonité spojení příčin a účinků jako objektivně nutné: je založeno v Bohu a je právě tak neproměnné jako boží podstata.

Okazionalistická koncepce kauzality je tedy charakterizována předpokladem dvojí kauzality: kauzalita v oboru konečných věcí neznamená nic jiného než pravidelnost sledu událostí; kauzalita ve vztahu k Bohu jakožto příčině konečných věcí a jejich řádu je na-

²⁰ J. Locke, *Essay concerning Human Understanding*, vyd. Nidditch, str. 324.

proti tomu účinnou příčinností v tradičním slova smyslu. Humovi stačilo napadnout jen předpoklad boží účinné příčinnosti, aby mu zůstalo podle jeho názoru jediné smysluplné pojetí kauzality jakožto zákonitě sukcese událostí.²¹ Stejně jako jeho kritika tradičního pojetí substance souvisí i jeho námitka proti účinné příčinnosti boží s empiristickým kritériem signifikance: Neexistuje ani jeden jediný případ, při němž bychom mohli pozorovat působení nějaké příčiny, resp. zjistit činnost její síly (I,450 nn.) – a to nejen v oboru vnějších vjemů, ale zrovna tak i v oboru introspekce. To platí i o takzvané volní síle: Kdyby bylo možné pozorovat vůli jako zapříčiňující sílu, museli bychom být s to říci, jak působí. Protože tomu tak není – nemáme sebemenší tušení, co se odehrává, je-li při nějakém libovolném pohybu inervována nějaká skupina svalů –, nemůžeme tvrdit, že bychom něco věděli o síle zvané „vůle“ a o způsobu, jak působí.

Mohli bychom se ptát, zda Humova kritika není namířena jen proti předpokladu, že dokážeme pochopit podstatu účinné příčinnosti, a zda nenechává její realitu nedotčenu,²² neboť se zdá, že existenci něčeho lze uzнат i tehdy, zůstává-li jeho podstata neprohlédnutelná, tak jako například okolnost, že nedokážeme prohlédnout spojení mezi určitým optickým podnětem a vjemem červené barvy, nelze uvádět jako námitku proti existenci tohoto spojení. V rámci Humových předpokladů však stačí popřít možnost vzhledu do způsobu, jak působí příčiny, aby bylo odmítnuto racionalistické pojetí kauzality, které vystupuje s nárokem, že je principiálně nezávislé na zkušenosti. Především předpokládána boží příčinnost leží zásadně mimo obor zkušenosti, v rámci něhož lze jediné argumentovat obvyklým způsobem. Kromě toho nelze Bohu smysluplně připisovat sílu. Musí-li totiž být každý pojem převoditelný na impresi a neexistují-li impresi působící síly, nemůže „síla“ platit za určení pojmu Boha. Tuto úvahu chápal Hume výslovně jako vyvrácení kartesiánského (okazionalistického) pojetí. Proti myšlence účinné boží příčinnosti mluví tedy dvojí: za prvé absence odpovídající impresi, za druhé zkušenost transcendingující charakter tohoto předpokladu. V tomto smyslu Hume

²¹ Srv. W. Röd, *The Rationalist Theory of Double Causality as an Object of Hume's Criticism*, str. 315–329.

²² E. Craig, *David Hume. Eine Einführung in seine Philosophie*, str. 92.

zdůrazňoval: „Je pravda, že nevíme, jak na sebe tělesa působí; jejich síla a energie jsou zcela nepochopitelné; ovšem víme zrovna tak málo o způsobu či síle, jak působí duch, a to i ten největší, na sebe sama či na tělesa.“ (IV,60)²³

Hume nechtěl v žádném případě popřít, že kauzalita existuje; chtěl pouze oslabit určité pojetí kauzality a nahradit je pojetím novým, které by již nebylo zatíženo problémy pojetí starého. Můžeme smysluplně říci, že nějaká událost A je příčinou jiné události B, máme-li tím na mysli, že při výskytu A oprávněně očekáváme výskyt B. Oprávněnost našeho očekávání plyne z toho, že předpokládáme, že A a B jsou nutně spojené, a tudíž událost typu B pravidelně následuje po události typu A. Tuto nutnost nelze ovšem podle Huma pojmut jako bytostnou nutnost, protože podle jeho názoru neexistuje možnost poznat bytostné souvislosti mezi událostmi; tato nutnost může být pouze subjektivní, a musíme se ji tudíž snažit vysvětlit psychologicky. Známý příklad kulečnickových koulí, které do sebe narážejí, to objasňuje: Narazí-li pohybující se koule do koule v klidovém stavu, pozorujeme dva vzájemně oddělené procesy, totiž pohyb jedné koule a následný pohyb druhé koule. V okamžiku nárazu nepozorujeme žádnou sílu či přenos síly. První proces ale nazýváme „příčinou druhého“, nakolik předpokládáme, že za podobných okolností bude možné pozorovat vždy podobný sled pohybů. Jinými slovy, jsme oprávněni očekávat po prvním procesu proces druhý. V tomto očekávání spatřoval Hume impresi, která dodává smyslu pojmu kauzality v novém významu.

Humova koncepce kauzality závisí na celé řadě předpokladů různého druhu, totiž za prvé na *ontologických předpokladech*, a zde je třeba zmínit především: (a) atomistické pojetí procesů, které Hume zastával s veškerou jasností, když například řekl: „Zdá se, že všechny události jsou docela volné a samostatné. Jedna událost následuje po druhé, ale nikdy mezi nimi nemůžeme pozorovat žádné pouto. Jeví se nám souběh, ale nikdy spojení.“ (IV,61)²⁴; a ještě stručnější formulace: „Každý účinek je děj odlišný od své příčiny.“

²³ D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 109. – Pozn. překl.

²⁴ Tamt., str. 111. – Pozn. překl.

(IV,27)²⁵; (b) popření reálných vztahů, které má jako nutný důsledek předpoklad, že nemohou existovat žádné vztahy bez subjektu, který je vytváří. V tomto bodě se Hume shodoval se zastánci racionalismu, např. s Leibnizem, podle jehož názoru se mohou monády vzájemně ovlivňovat jen ideálně (GP VI,615). V souladu s tímto názorem mohli Hume interpretovat kauzální nutnost jen jako subjektivní nutnost: „Nutné je to, co existuje v duchu, nikoli v objektech.“ (I,460)

Za druhé hrají jistou roli *epistemologické předpoklady*: (a) Podle Huma neexistují impresie sil, nýbrž pouze sledu událostí. V tomto smyslu Hume zdůrazňoval: „Jelikož všechny představy pochází z dojmů či z předcházejících percpací, nesmíme vůbec předpokládat představu síly či působení, jestliže nejsme s to vykázat určité příklady, kdy percipujeme působení této síly.“ (I,455); (b) Hume si všiml, že všechny soudy o kauzalitě obsahují tvrzení pravidelnosti.²⁶ Kdo říká, že „A je příčinou B“, ten implicitně míní, že „Každá událost typu A je příčinou nějaké události typu B“, nebo „Vždy, když se dostaví událost prvního typu, dostaví se událost druhého typu“. Vyjádřeno ještě jinak: Procesy A a B mohou být pojaty jako příčina a účinek jen tehdy, mohou-li být subsumovány pod obecnou výpověď, v níž se tvrdí zákonitá souvislost mezi A a B. (Hume nerozlišoval mezi nomologickými a statistickými kauzálními argumenty, protože zohledňoval jen argumenty prvního druhu.)

Za třetí přicházejí v úvahu *psychologické předpoklady*, totiž (a) princip asociace a (b) výklad víry (belief) v existenci, která má charakter prožitku neracionálního druhu (feeling). (Srv. odd. 3.)

Na základě těchto předpokladů mohl Hume rozvinout své pojetí kauzality: Jsou-li A a B prostorově související sukcesivní procesy, jejichž následnost byla pozorována víc než jen jednou, pak mezi odpovídajícími percpacemi *a* a *b* vzniká asociativní spojení, jehož důsledkem je, že při výskytu A se ve vědomí objeví *b*. Je-li navíc *a* pro-

²⁵ Tamt., str. 54. – Pozn. překl.

²⁶ Ve *Zkoumání* definoval Hume „příčinu“ jako „předmět následovaný druhým, když všechny předměty podobné prvnímu jsou následovány předměty podobnými druhému“ (IV,63) [čes. překlad str. 114 – pozn. překl.]; srv. *Treatise*, I,463 n. – Výraz „předmět“ zde neoznačuje věc o sobě, nýbrž obsah percpence.

žíváno jako „belief“, pak bude zvláštní prožitkový charakter *a* ovlivňovat i *b*, tj. rovněž *b* bude prožíváno jako „belief“. Počítáme tedy se skutečnou daností představě *b* odpovídajícího procesu *B*. Očekávání, že po pozorovaném *A* bude následovat *B*, je asociativně podmíněným základem pojmu kauzální nutnosti jakožto subjektivní nutnosti. Podle Huma existuje samozřejmě také objektivní založení paralelismu řádu idejí a řádu skutečnosti, i když je zcela jiného druhu, než jak předpokládali racionalisté: Na otázku, odkud pochází „předzjednaná harmonie“ obou řádů (I,46), Hume odpovídal, že zvyklost a instinkt, na nichž se moment kauzální nutnosti zakládá, jsou výrazem „moudrosti přírody“ (IV,47)²⁷. To, že příroda, která stojí za mechanismem asociace, je označena za „moudrou“, nám nesmí zakrývat fakt, že Hume na rozdíl od zástupců racionalismu nespátroval v přírodě rozumový řád o sobě, ale principiálně nepochopitelnou skutečnost: „Stojíme na tomto světě jako na velkém pódiu, kde jsou nám pravé počátky a příčiny všech procesů zcela skryty.“ (IV,316)

Své pojetí shrnul Hume v závěrečném oddíle první knihy *Treatise* nejstručněji takto: „Zkušenost je principem, který mně umožňuje znát, že předměty spolu byly v minulosti spojeny. Zvyk je jiným principem, který mě podněcuje k tomu, abych v budoucnosti očekával stejné spojení; a tím, že oba působí na obrazivost, podněcují mě k tomu, abych jisté představy uchopoval silněji a živěji než jiné.“ (I,545)²⁸

Humova kritika racionalistické koncepce kauzality má ten důležitý důsledek, že problém indukce není pozitivně řešitelný, tj. že neexistuje logicky platný postup, který by dovoloval odvodit z konečného množství výpovědí o dřívějších událostech výpověď o bu-

²⁷ D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 88. – Pozn. překl.

²⁸ K Humovu pojetí kauzality srv. G. Streminger, *Die Kausalanalyse David Humes vor dem Hintergrund seiner Erkenntnistheorie*, str. 162–189, kde Humův výklad víry ve stejnorodost přírodních procesů je oznažen za „naturalistický“. Ve směru naturalistického výkladu poukazuje i J. P. Monteiro, *Hume. Induction and Natural Selection*, který upozorňuje na souvislost mezi instiktem induktivního zobecňování a přírodním výběrem (jakožto výrazem moudrosti přírody) u Huma. Ke srovnání s Kantovou naukou o kauzalitě srv. H. Lauener, *Hume und Kant. System. Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte*, str. 108 nn.

doucích událostech. To plyne z Humova předpokladu, že výpovědi o skutečnostech nemohou být mezi sebou vzájemně neslučitelné, neboť pouze tehdy, kdyby byla negace výpovědi Z o budoucí události ($non-Z$) neslučitelná s výpověďmi B_1, \dots, B_n o předcházejících pozorováních, byla by výpověď Z logickým důsledkem odvozeným z B_1, \dots, B_n .²⁹ (Například z konstatování, že při všech dřívějších pozorováních se těleso chovalo podle zákona o volném pádu, nelze odvozovat, že tomu tak musí být i v budoucnu, protože výpověď „V následujícím okamžiku se určité těleso, jestliže jej upustím, nebude chovat podle zákona o volném pádu“ není neslučitelná s výpověďmi o předcházejících pádech těles.) Přejít od výpovědi o minulých událostech k prognózám nelze pojmut ani jako pravděpodobnostní argument, protože pravděpodobnostní konstatování již předpokládají kauzální hypotézy (*Abstract*, 15).

Induktivní zobecnování je možné jen za předpokladu, že přírodní dění („the course of nature“: *Abstract*, 15) je stejnorodé. Tento předpoklad není ani evidentní, ani jej nelze pojmut jako výsledek induktivního zobecnění, neboť sám je předpokladem každého induktivního zobecnění. Musí proto podle Huma platit za přirozenou víru svého druhu, tj. musí být vysvětlen z instinktu. Možnost, že obecné výpovědi o zákonitostech nezískáváme induktivním zobecněním, ale že je vynalézáme a že je podporujeme do té doby, dokud nejsou falzifikovány (jak to odpovídá pojetí zastávanému dnes K. R. Popperem), Hume nevzal v úvahu.

Humova skepse k indukci, jak ukázal D. C. Stove,³⁰ se zakládá na přesvědčení, které označil za „deduktivismus“, že totiž jen dedukce může být logicky platným argumentem. Protože induktivní argumenty zjevně nejsou deduktivní, musel jim Hume upřít logickou platnost. Stove nepokládá deduktivismus za oprávněný, a nesdílí tudíž ani Humovu skepsi k indukci.³¹ Hume ovšem podle jeho názoru

²⁹ Srv. W. Stegmüller, *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, in: *Ratio*, 9, 1967, str. 1–30; 10, 1968, str. 1–31.

³⁰ D. C. Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*.

³¹ Podobně kritizoval Humovu tezi, že neexistuje žádný rozumný důvod, abychom minulost považovali za vůdkyni budoucnosti, A. Flew, *Hume's*

správně pochopil, že všechna empirická zobecnění musí být obecně falzifikovatelná (falibilismus ve vztahu k induktivním generalizacím). S tímto názorem lze souhlasit s tím omezením, že se Hume domníval nejen, že nemůže existovat žádný platný úsudek z minulosti na budoucnost, ale také, že neexistuje – jak zdůraznil oproti Stoveovi Penelhum³² – žádné ověření pro stejnorodost přírodního dění. Nemůžeme tudíž formulovat žádné jisté prognózy nejen proto, že neprohlédáme principy přírodního dění, ale ani proto, že by se tyto principy mohly měnit. I kdyby někdo tvrdil, že dokáže nahlédnout principy, na nichž se zakládá přírodní dění, bylo by tedy proti němu možné namítnout, že tím ještě nenahlédl nezměnitelnost těchto principů. (Zastávce racionalistické metafyziky by ovšem vznášel nárok i na to, neboť by argumentoval tím, že principy přírodního dění jsou závislé na Bohu, jehož absolutní dokonalost vylučuje změny jeho podstaty a všeho, co na něm závisí.)

Hume považoval za nedokazatelné nejen určité kauzální zákony a o kauzální zákony se opírající prognózy, ale i obecný princip kauzality, podle něhož má každý proces příčinu. Věta, že každý účinek má příčinu, je analytická, tj. týká se pouze vztahů mezi idejemi; věta, že neexistují nezapříčiněné procesy, ovšem analytická není, neboť její negace není nepochopitelná či rozporuplná. Pro zdůvodnění se Hume odvolal na oddělitelnost představ, které se od sebe liší, jako jsou představy „začít-existovat“ a „příčina“. Jsou-li ale představy oddělitelné, pak je také skutečná oddělenost odpovídajících skutečností možná, tj. bezrozporně myslitelná. Předpoklad nezapříčiněných procesů není tedy absurdní a princip kauzality není nutnou pravdou.

Jak málo chtěl Hume eliminovat pojem kauzality, ukazuje jeho snaha vytvořit *pravidla k zjišťování kauzálních vztahů*. Tato pravidla jsou metodologického rázu; netýkají se otázky statusu kauzálních

Philosophy of Belief, str. 81 nn. Pravidlo „Pokud jsou všechna známá x F , je třeba předpokládat, že všechna x jsou F “ je podle Flewa racionální pravidlo. Podle B. Strouda, *Hume*, str. 65, Hume ukázal jen to, že kvůli dosavadnímu spojení A a B a výskytu A nemáme nutně důvod k tomu, abychom věřili ve výskyt B .

³² T. Penelhum, *Hume*, str. 51.

vztahů, ale jejich objevování, a to především v oblasti vědy. „Realita“ příčin, o jejíž zjištění jde, odpovídá tedy tomu, co Kant nazve „empirickou realitou“. Na prvním místě Hume požaduje, aby příčina a účinek byly ve vztahu prostorové a časové souměrnosti (kontinuity). Tím je vyloučeno nejen způsobování účinků na dálku (*actio in distans*), ale také účinky, které jsou odděleny od příčin časovým intervalem. Požaduje-li Hume dále, aby příčina byla vždy dřívější než účinek, pak tím znemožňuje předpoklad simultánního zapříčiňování, a zároveň odmítá také implicitně širší pojem příčiny používaný Aristotelem, pod nějž patří také formální, materiální a účelové příčiny. Zejména účelová příčinnost padá zmíněnému pravidlu za oběť, neboť při ní je příčina pozdější než účinek, protože účel přece leží v budoucnosti. (To, že by Hume považoval za nutné vymezit svou koncepci kauzality vůči pojmům formální a materiální příčiny, je naproti tomu nepravděpodobné.) Ze zásady „stejně příčiny – stejné účinky“, na které se zakládá zkušenost a která slouží k tomu, aby se dalo usuzovat na příčiny nepozorované přímo, plyne, že různým objektům musí přináležet společná vlastnost, jestliže mohou mít stejný účinek. Podobně musí existovat rozdíl mezi podobnými objekty, jestliže mají různé účinky. Jestliže se účinek s příčinou mění, pak je komplexní. Jestliže něco jednou nějaký účinek má, a jindy zase nemá, pak toto něco není jedinou příčinou. Hume ale především zdůrazňuje význam konstantnosti spojení příčiny a účinku jakožto té vlastnosti, která konstituuje kauzální relaci v první řadě (I,466 n.).

Kauzální hypotézy podřídil Hume podmínce, že příčina musí být poznatelná empiricky. Hypotézy, které překračují hranice zkušenosti, musí být v důsledku toho považovány za chimérické. Hume tedy v této otázce zaujal stejné stanovisko jako Newton.³³ Hume oceňoval snahu pojmut speciálnější principy vysvětlení jako případy obecnějších principů, a vposledku několika málo nejobecnějších principů. Tyto – jako např. zákony rázu či princip gravitace – nelze již více pojmově vysvětlit: „Tyto poslední prameny a principy jsou lidské zvědavosti a zkoumání naprosto uzavřeny.“ (IV,27)³⁴

³³ Srv. G. Buchdahl, *Metaphysics and Philosophy of Science*, str. 335.

³⁴ D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 55. – Pozn. překl.

Humovy názory nebyly ušetřeny kritiky. Častěji bylo konstatováno, že kritický aspekt jeho zkoumání problému kauzality je přesvědčivější než aspekt pozitivní. Ale i pokud jde o jeho kritiku racionalismu, lze se ptát, zda je tak pronikavá, jak se má dnes obvykle za to. Z běžných námitek proti Humově koncepci kauzality zmiňme jen následující: (a) Zdá se, že Humova argumentace je kruhová. Na jedné straně převádí pojem kauzality na zvyklost či asociaci představ, na druhé straně definuje „asociaci“ pomocí kauzálních výrazů, tak když mluví o jemné síle (I,319: „a gentle force“), která ideje spojuje, nebo když tendenci přecházet od jedné ideje k jiné popisuje jako „propensity“ (I,460). Lze ovšem mít za to, že kauzálním výrazům se lze v souvislosti s principem asociace vyhnout. (b) Humův pojem kauzality je příliš široký, a tudíž relativně neurčitý. Z Humových vyjádření skutečně nelze jen tak vyčíst, zda má na mysli kauzalitu věci či kauzalitu události. Ve většině případů však z kontextu jeho vyjádření vyplývá jasně, že má na mysli procesy. Když mluví o příčinách věcí, pak má na mysli příčiny změn věcí či jejich dění. (c) V rámci Humových předpokladů by musela být každá pravidelná sukcese vykládána kauzálně, což ale neodpovídá skutečnosti. Známým protipříkladem je následnost dne a noci. Tento příklad ale také ukazuje, že tendence vykládat invariantní sukcese skutečností kauzálně je tak silná, že se spokojíme teprve tehdy, dokážeme-li střídání dne a noci včlenit do kauzální teorie: Pravidelnost následnosti dne a noci se stane pochopitelnou tehdy, vztáhneme-li denní světlo ke slunci jako jeho příčině a vysvětlíme-li jeho zdánlivý pohyb z rotace Země. To, že nelze každou sukcesí interpretovat přímo kauzálně, ukazuje rovněž následnost pasátních větrů (*etesie*) a záplav na Nilu, které se snažil vykládat přímo kauzálně Thalés Milétský, zatímco Anaxagoras poznal, že jejich souvislost je nepřímá: *etesie* vedou v oblasti Nilu k tání sněhu a toto způsobuje zvednutí vodní hladiny. Nebo: I kdyby bylo správné, že na všech místech, kde se snížil počet čápů, se záhy poté snížil i počet novorozenců, budeme tíhnout k tomu, abychom i přes nemožnost přímého kauzálního výkladu této souvislosti hledali souvislost nepřímou: Mohl by to být například týž civilizační vývoj, který jednak zmenšuje čápům životní prostor a jednak podněcuje lidi k určitému plánování rodiny.³⁵

³⁵ Jinou kritikurazil A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, str. 127,

Uvedené námitky patří k téže úrovni jako Humova koncepce kauzality, tj. nepostihují její základní předpoklady. Rozhodující proto budou námitky, které směřují proti takovým předpokladům Humova pojetí. Jedna možná námitka se týká atomistického pojetí skutečnosti, na němž Humova argumentace bytostně závisí. Tak Kant, vyjádřeno nejstručněji, popíral, že bychom jako skutečnost mohli zakoušet něco, co není s ostatními skutečnostmi v určitém, mimo jiné také kauzálním vztahu. Pokud neuznáme, že skutečnosti závisejí na nějakých příčinách, nebudeme moci vůbec mluvit o skutečnostech, a zejména ne o procesech. Vyjádřeno jinak: Věta, která popírá možnost nezapříčiněných procesů, postihuje podmínku možnosti zkušenosti se skutečnostmi, resp. procesy. Tato věta má jistě informativní obsah, a není to tedy analytická věta (tautologie); a není to zároveň ani zkušenostní věta, neboť postihuje podmínku možnosti zkušenosti vůbec. Nepatří tedy do Humova členění vět na „relations of ideas“ a „matters of fact“. Speciální kauzální zákony mohou sice být považovány za předpoklady, které principiálně nelze definitivně verifikovat, ale zjištění, že neexistuje kauzální zákonitost, nelze ve smyslu naznačené námitky pojmout jako hypotézu.

Napadneme-li Humovu myšlenku, že nemohou existovat žádné vztahy založené v podstatě skutečnosti, a tedy ani žádné objektivní kauzální vztahy, pak, jak se zdá, se stane pochybným i důsledek, že nemohou existovat žádné dokazatelné kauzální zákony. Přijmeme-li, že existují objektivní vztahy a že alespoň některé z těchto vztahů lze nahlédnout, pak lze formulovat nehypotetické kauzální zákony. Tak Descartes měl za to, že zákony nárazu lze formulovat *a priori*. Jak postupoval, lze ilustrovat pomocí jednoduchého příkladu: Předpokládejme, že se koule pohybuje s určitou hybností po rovině a narazí kolmo do nehybné překážky. Za předpokladu, že se množství pohybu nemůže ztrácet (a ani přibývat), plyne, že jelikož se koule nemůže pohybovat dál ve svém původním směru, změni svůj směr, tj. bude se pohybovat s toutéž kvantitou pohybu ve směru opačném. Předpoklad neměnného množství pohybu ($m \times v = \text{konst.}$) není v rámci podmínek Descartovy metafyziky žádnou hypotézou, nýbrž důsledkem odvozeným z vět

který u Huma postrádal nahlédnutí, že pojem příčiny má praktický charakter a konkrétně souvisí s představou jednání.

o boží podstatě, jejíž poznatelnost byla pro Descarta nepochybná. Zatímco Hume prohlásil, že lze bezrozporně myslet, aby pohyb koule jednoduše ustal, jakmile se setká s překážkou, podle Descarta to lze s nepodmíněnou jistotou vyloučit, neboť zmizením určitého kvanta pohybu by se zmenšilo kvantum pohybu ve vesmíru, a tím by byla porušena metafyzicky nutně platná zásada zachování energie. Zřetelně zde poznáváme roli, kterou hraje metafyzický rámec speciálních teorií. Jelikož jsme se vzdálili racionalistickému myšlení – také v důsledku Humovy kritiky –, připadá nám samozřejmě obtížné přijmout metafyzické předpoklady racionalismu. Přesto budeme muset připustit, že nejsou rozporuplné, stejně jako nebudeme moci tvrdit, že Humovy předpoklady jsou samozřejmé. Je nápadné, že zástupci analytické filosofie mají sklon pojednávat racionalistickou pozici, aniž by zohlednili esencialismus, který je pro ni charakteristický. Tak například J. Bennett ve svých důkladných analýzách dochází k tomu, že racionalistická teorie nemůže dosáhnout toho, čeho dosáhnout má – totiž oprávnit tvrzení o nutných prognózách –, neboť věty o budoucnosti lze odvodit z nutně pravdivých vět pouze za předpokladu, že tyto věty již mají futuristický význam.³⁶ Premisy, o které se racionalista opírá, sice skutečně nejsou věty s futuristickým významem, ale jsou to nicméně věty, které jsou v racionalistových očích nadčasově platné, a tudíž aplikovatelné bez ohledu na rozdíl minulosti a budoucnosti. Kdyby měl racionalista pravdu a kdyby existovaly kauzální principy typu věčných pravd, pak bychom ani nemuseli počítat s možností změn přírodního dění. Za jistotu, kterou tak získává, platí racionalista samozřejmě vysokou cenu ve formě mimořádně silných metafyzických předpokladů. Hume nebyl ochoten tuto cenu zaplatit, protože si myslel, že nepotřebuje takovou jistotu, za kterou se ona vysoká cena platí: Jak z hlediska praktických účelů, tak také z hlediska výkladu vědeckého poznání stačí skromnější spolehlivost, kterou jediné lze podle jeho názoru kauzálním výpovědím připsat.

Výklady Humovy teorie poznání se částečně velmi rozcházejí.³⁷ Zatímco Th. Reid (kap. XI,2) viděl v Humovi extrémního skeptika

³⁶ J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, str. 285.

³⁷ Přehled stavu bádání u E. Topitsch – G. Streminger, *Hume*.

a B. Russell se ve své *History of Western Philosophy* domníval, že v Humovi lze vidět ničitele empirismu, a v důsledku toho připravovatele iracionalismu,³⁸ viděli v něm Mach a zastánci novopozitivismu předchůdce pozitivismu a zdůrazňovali racionální rysy jeho „akademické skepse“, která se zakládá na předpokladu, že lze vynášet zdůvodněné pravděpodobnostní soudy. Naproti tomu N. Kemp Smith³⁹ zdůrazňoval roli praxe závislé na instinktech, která byla podle něj pro Huma důležitější než role rozumu, neboť se domníval, že instinktu lze důvěřovat, zatímco k teoriím byl skeptický. Sterminger⁴⁰ interpretoval Humovo stanovisko ve smyslu „integrovaného skepticizmu“, když pravil, že u Huma, budeme-li důslední, bude pochybná i pochybnost. Možnost shrnujícího výkladu spatřoval Sterminger v souvislosti interpretace obrazivosti (imagination, fancy) v Humově filosofii,⁴¹ jejíž funkce je spatřována mimo jiné v překonání extrémní skepse.

6. Etika

a) Charakter a úkol etiky

Úkolem etiky⁴² podle Huma je vysvětlit bytostné skutečnosti morálky, zejména rozdíl dobra a zla (v mravním smyslu). Humem zastávaná etika patří tedy k explikativnímu typu,⁴³ tj. podle něj není úkolem

³⁸ Za iracionalistické označil Humovo východisko i K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis*, str. 16 nn.

³⁹ N. Kemp Smith, *The Naturalism of Hume*, str. 149–173; srv. též, *The Philosophy of David Hume*, str. 150.

⁴⁰ E. Topitsch – G. Sterminger, *Hume*, str. 24.

⁴¹ Tamt., str. 49.

⁴² K Humově praktické filosofii srv. J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Kritiku jeho názoru, že Humova teorie práva závisí na morálce, provedl J. King, *Hume's Classical Theory of Justice*, str. 32 nn.

⁴³ Tak také T. Penelhum, *Hume*, str. 144; J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, str. 5 n., kde zdůrazňuje, že u Huma se skutečnost morálních závazků vysvětluje kauzálně pomocí psychologických a sociologických prostřed-

etiky vyvádět příkazy a zákazy a eventuálně je zdůvodňovat, ale jen vysvětlit skutečnost, že pozitivně či negativně hodnotíme jednání a jejich motivy, resp. charakterové vlastnosti, na nichž se zakládají.⁴⁴ Pokud jde o Humovo obecné určení úkolu etiky, projevuje se zde podobnost mezi etikou a přírodními vědami, nakolik se v obou oborech hledá empirické vysvětlení skutečnosti. V obou případech k vysvětlení dochází pomocí hypotéz, které musí být principiálně přezkoumatelné. Spekulative hypotézy mají být odstraněny i z etiky; podle Huma jsou zodpovědné za to, že se tak dlouho marně hledala uspokojivá teorie morálního přitakání a nesouhlasu. V obou oborech je třeba začít pozorováním, popisem a klasifikací skutečností, přičemž v etice je výskyt morálních diferenciací třeba chápat jako základní skutečnost, kterou nelze konstatovat pomocí introspekce, ale která se projevuje i v jazyku, neboť ke každému pozitivnímu hodnotovému predikátu existuje zpravidla predikát negativní a naopak.

Vzhledem k podobnosti úkolů etiky a přírodních věd lze očekávat, že podobné budou i jejich metody. V obou případech se jedná o *empirickou metodu* převádění pozorovaných skutečností na jejich příčiny, resp. o vysvětlování pomocí kauzálních zákonů. Empirický charakter etiky Hume výslovně zdůraznil: „Je nejvyšší čas, abychom u všech morálních zkoumání usilovali o tutéž reformu [jako v přírodních vědách] a abychom odmítli každý etický systém, který se nezakládá na skutečnostech a pozorováních, ať už je jakkoli důvtipný a duchaplný.“ (IV,174) V etice samozřejmě nejde bádát experimentálně, tj. v oboru etiky neexistují žádné cílené pokusy; ale o jejím empirickém charakteru nelze pochybovat. Etická vysvětlení mají být konkrétně prováděna v rámci psychologie, přičemž Hume byl přesvědčen o tom, že duševní procesy jsou stejně tak jednoznačné

ků, a není tudíž položena otázka, co máme dělat. Jde spíše o analýzu morálních soudů, zejména pokud se týkají umělých ctností, zatímco přirozené ctnosti měl Hume tendenci chápat jako dané.

⁴⁴ Předmětem sporu je otázka, zda je Humova praktická filosofie závislá na jeho teorii poznání. J. A. Passmore, *Hume's Intentions*, str. 85, je spolu s N. K. Smithem a jinými toho názoru, že Humova praktická filosofie je poměrně nezávislá na teorii idejí, ale výklad dat jako mentálních obsahů pokládá za nezbytný předpoklad Humovy etiky a filosofie práva.

kauzálně determinované jako procesy v materiální skutečnosti. Bez ohledu na epistemologické pochopení hypotetického charakteru principu kauzality nebyl Hume v praxi ochoten ponechat v platnosti možnost kauzálně nedeterminovaného dění. Podle jeho názoru je „téměř nemožné provozovat vědu či jakoukoli jinou činnost a neuznávat učení o nutnosti“ (IV,74).⁴⁵ Tím je vyloučen předpoklad svobody vůle, ale nikoli předpoklad svobody jednání. Svoboda jednání spočívá podle Huma v tom, že můžeme jednat v souladu s volnými rozhodnutími, aniž bychom byli determinováni něčím jiným než jen svými vlastními motivy. Takto pochopená svoboda je *jednou* podmínkou morálního hodnocení jednání; *druhá* podmínka spočívá v jeho přičitatelnosti, a tato předpokládá kauzální determinaci jednání.

Humova etika není sice metaetikou, nicméně jeho úvahy nám umožňují jasně poznat, na jaké *metaetické pozici* se zakládají. Hume se výslovně ohradil proti (kognitivistickému) názoru, že morální soudy mohou být pravdivé nebo nepravdivé. To, že tyto soudy nevyjadřují rozumové náhledy, vyplývá z toho, že poznatky se týkají vždy pouze skutečností nebo vztahů mezi idejemi, a nikdy povinností. Tak je tomu ale v případě morálních soudů, které tudíž nemohou být považovány za poznatky a nelze je přiřazovat k rozumu (srv. II,235). To neznamená, že rozum nemá vůbec žádný význam z hlediska morálního jednání; rozum hraje v našich rozhodnutích důležitou roli v tom smyslu, že nám na jedné straně zpřítomňuje objekty, k nimž se etické hodnotové soudy vztahují, a na druhé straně formuluje kauzální soudy, na jejichž základě můžeme zjišťovat souvislosti mezi účely a prostředky. U Huma ale není rozum ani orgánem hodnotové intuice, ani hodnotové konstituce. Bytostný rozdíl mezi hodnocením a poznáním se projevuje v tom, že omyly ohledně existence objektů, k nimž se v hodnotových soudech vztahujeme, či ohledně kauzálních vztahů nikdy nezpůsobují to, aby o ně se opírající jednání platilo za nemorální (II,237).

Je-li pokus pojmout morální soudy jako poznatky nebo je převádět na poznatky neúspěšný, pak je třeba mít za to, že morální soudy vy-

jadřují pocity či afekty. Tím se Hume blíží té metaetické pozici, která se označuje jako emotivismus.⁴⁶ Tímto směrem poukazovala již východiska Shaftesburyho a zástupců etiky morálního smyslu (moral sense). Na rozdíl od nich nechtěl Hume morální přitakání vysvětlovat z jednoho zvláštního smyslu, ale z pocitů a sklonů, které lze zjišťovat v introspekci.⁴⁷ Protože se předpoklad *moral sense* týká něčeho nepozorovatelného, považoval jej Hume za stejně zpochybnitelný jako předpoklad rozumového nahlížení morálních skutečností.

Bez ohledu na svou tendenci vysvětlovat morální skutečnosti v rámci psychologie není Humova etika naturalistická, tj. neústí v to, že by normativní výpovědi převáděla na výpovědi deklarativní. Hume spíše jasně viděl, že takoveto převádění, jak se o něj pokoušeli stoupenci racionalistického přirozeného práva, není možné (II,245 n.).

b) Vysvětlení základních morálních skutečností

(1) *Sympatie a kalkul užitečnosti*. – Z hlediska teorie hodnocení je nutné zpřítomnit si způsob, jak něco hodnotíme pozitivně či negativně. To se podle Huma odehrává následujícím způsobem:

Jednání (resp. jeho základní motivy a charakterové vlastnosti, na kterých se zakládá) je hodnoceno pozitivně tehdy, je-li buď užitečné nebo příjemné, a to buď pro subjekt jednání nebo pro jiné. Jednání a jeho základní motivy a charakterové vlastnosti, na kterých se zakládá, je naopak hodnoceno negativně, je-li pro subjekt nebo pro jiné buď škodlivé nebo nepříjemné. Skutečnost, že přitakáváme tomu, co je pro nás užitečné nebo příjemné, není třeba vysvětlovat; je samozřejmá, protože přitakání se zakládá na slasti a „užitečným“ nazýváme to, co nám bezprostředně nebo zprostředkovaně zajišťuje

⁴⁶ Srv. A. J. Ayer, *Hume*, str. 85. T. Penelhum, *Hume*, str. 148, si všiml, že Hume téměř vůbec nemluvil o morálních soudech, a že otázka jejich charakteru je tudíž vzhledem k jeho teorii druhořadá. Zdá se ale, že Penelhum předhlédl, že u Huma se tak málo mluví o morálních soudech proto, že „soudy, díky nimž rozlišujeme morální dobro a zlo“, je třeba podle jeho teorie soudu pojmout jako „perceptions“. Proto mohl Hume rovněž morální přitakání a nesouhlas označit za „perceptions“ (srv. *Treatise*, III, i. 1; II,234).

⁴⁷ K roli psychologie afektů srv. P. S. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*.

⁴⁵ D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, str. 130. – Pozn. překl.

slast. Vysvětlení vyžaduje naopak skutečnost, že přitakáváme i takovému jednání, které je užitečné nebo příjemné jiným. Existenci altruistických motivů považoval Hume za nepopíratelnou skutečnost, na níž musí ztroskotat pokus rozvinout důsledně egoistickou etiku: mluví proti ní „hlas přírody a zkušenosti“ (IV,204). Dále Hume ukázal na to, že přitakávat můžeme i jednání z dob dávno minulých, které pro nás nemá žádné znatelné důsledky, a netýká se tudíž našich egoistických zájmů, ba že dokonce můžeme morálně hodnotit i vlastnosti, aniž bychom předpokládali existenci majitele těchto vlastností, jehož jednání by mohlo být v souvislosti s našimi egoistickými zájmy. V takových případech dochází k hodnocení zjevně bez účasti egoistických zájmů. Hume proto dospěl k přesvědčení, že je nutné „předpokládat a přijmout více sociální sklon (a more public affection), že zájmy společnosti nám nejsou zcela lhostejné ani jen kvůli nim samým“ (IV,207). Tento důsledek musíme odvodit, přestože se egoistická etika nabízí kvůli své jednoduchosti a přestože při konkrétních rozhodnutích lze stěží zcela oddělit egoistické a altruistické motivy. Hume byl přesvědčen o tom, že egoistické motivy většinou převažují nad motivy altruistickými, tj. že obecně se bere ohled více na vlastní prospěch než na prospěch druhých. Jedním z úkolů etiky je tedy vysvětlit, proč je přesto v mnoha případech prospěch společenství nadřazován nad přímý prospěch jednotlivce.

To, že existují pocity *sympatie* a lásky k lidem (humanity), je podle Huma zkušenostní skutečností; vysvětlit je třeba jen roli, kterou hrají při morálním posuzování jednání, resp. motivů, či odpovídajících charakterových vlastností. Přestože Hume považoval za možné vysvětlovat vznik sympatie v rámci asociační psychologie,⁴⁸ pojed-

⁴⁸ V *Treatise* zkoumal Hume „povahu a příčiny sympatie“ (II,113) a převáděl ji na „communication“ pocitů (II,111), která je zprostředkována představou výrazů spojených s pocity a umožněna srovnáním našich vlastních emocionálních stavů s emocionálními stavy druhých. Protože emoce souvisí s já, jehož „idea, nebo správněji *imprese*“ (II,112) je nám stále přítomná, a tudíž obzvláště živá, budou také ideje emocionálních stavů druhých natolik živé, že budou mít charakter impresí. Z ideje afektu někoho druhého se stane afekt v nás. V pojednání *Of the Passions* (IV,156) Hume tuto teorii ponechal stranou, v *Enquiry* se jí zcela vzdal. J. K. Smith, *Ethical Naturalism*, London 1970, str. 36, se domníval, že Hume se této teorie vzdal proto,

nával v etice o sympatii jako o základní skutečnosti – asi proto, že každý pokus o jeho vysvětlení jde za hranice etiky.

Prostřednictvím sympatie se důsledky jednání, resp. postojů jiných v podobě slasti a strážně stávají mými vlastními prožitky slasti a strážně, které sice samy nejsou akty přitakání a nesouhlasu, ale tyto akty se na nich zakládají. Ani akt bezprostředního emocionálního přitakání či nesouhlasu není aktem morálního přitakání, o jehož vysvětlení jde.⁴⁹ Ten je na rozdíl od něj spojen s nárokem na objektivní platnost.

Teorie sympatie doplňuje Humovo *utilitaristické východisko* v jednom důležitém ohledu. Hledisko užitečnosti hraje nepochybně důležitou roli při posuzování charakterových vlastností a z nich pramenícího jednání. Tak se při pozitivním posuzování nějakého člověka obvykle obzvláště zdůrazňuje „štěstí a uspokojení, které společnost má z jeho chování a z jeho výkonů“ (IV,176). Z toho důvodu byl Hume přesvědčen o tom, „že užitek vyrůstající ze sociálních ctností tvoří přinejmenším jednu část jejich hodnoty a je zdrojem toho přitakání a oceňování, které obecně vůči nim vyjadřujeme“ (tamt.).⁵⁰ Nezhledneme-li ale kromě hlediska užitečnosti také sympatii, na níž se bezprostřední přitakání charakterovým vlastnostem jakožto důvodu společensky užitečného jednání zakládá, nebude pochopitelné, proč je posouzení *morálním* posouzením.

(2) *Morální hodnocení a zobecnění.* – Uspokojivé vysvětlení morálního hodnocení musí vzít v potaz také nárok na obecnou platnost, který je spojen s přitakáním a nesouhlasem z morálních hledisek.

že již nepředpokládal, že by mohla existovat idea nebo *imprese* já. Pravděpodobnější je, že podnětem k tomu byly metodologické úvahy, protože se nelze domnívat, že by Hume ještě v *Treatise*, II, věřil v pozorovatelnost já.

⁴⁹ Jinak T. Penelhum, *Hume*, str. 141, který je identifikoval.

⁵⁰ Oproti tomu J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, str. 151 n., popíral, že by Hume byl utilitarista, a to proto, že Hume neuváděl žádné měřítko užitečnosti a hledisko užitečnosti nevztahoval k jednotlivým jednáním, nýbrž k celému systému lidského jednání. – To může ale znamenat jen to, že Hume zastával jednu určitou variantu utilitarismu, ale nikoli to, že nebyl utilitaristou, za jakého jej pokládali utilitaristé 19. století.

Kdo morálně přitakává určité charakterové vlastnosti, vyjadřuje nejen to, že s ní či s jejím nositelem sympatizuje, ale také to, že tak *má konat každý*. Přechod od individuálního prožitku k morálnímu hodnocení, resp. přechod od soudů o pocitech sympatie k soudům s nárokem na obecnou platnost Hume vykládal jako zobecnění ve formě odhlédnutí od zvláštních okolností hodnocení, resp. jako korekturu ve formě vyrovnání jednostranného způsobu chápání způsobeného speciálními zájmy. K morálnímu hodnocení dochází tedy z nadindividuálního hlediska, tj. hodnotící musí zaujmout pozici neutrálního pozorovatele, má-li mít jeho hodnocení morální charakter. Skutečnost, že v mnoha případech různí posuzovatelé hodnotí různě, se vysvětluje tak, že ne vždy se tímto způsobem podaří provést požadovanou abstrakci od zvláštních podmínek, a proto není vždy dostatečně zajištěna neutralita hodnocení.

Přestože morálně relevantní pocity závisejí v konkrétním případě vždy na zvláštních okolnostech, tj. zejména na větší či menší vzdálenosti objektu, existuje možnost korektury analogicky ke korektuře při optickém vjemu velikosti objektů, které jsou vnímány v rámci jistého odstupu s konstantní velikostí – bez ohledu na rozdílné zobrazení na oční sítnici (IV,214 n.). V případě sympatie dochází ke korektuře tak, že se hodnotící orientuje podle společenského celku. Protože nikdo není izolován od společenských souvislostí, dochází k tvorbě obecného hodnotícího standardu, který je nezávislý na intenzitě bezprostřední pocitové reakce jednotlivce. Je-li možné „korigovat takové nerovnosti pomocí reflexe a vytvořit obecné měřítko ctnosti a nectnosti založené především na obecné užitečnosti“ (IV,215 n.), pak lze vysvětlit, že altruistické chování je ceněno výše než egoistické, přestože lze předpokládat, že altruismus je zpravidla mnohem slabší než egoismus.

Hume se v návaznosti na psychologickou tendenci svého myšlení snažil vztahovat nárok na obecnou platnost, bez něhož nelze chápat hodnocení jako morální hodnocení, k domnělé obecnosti jistých pocitů. Zejména lásku k lidem chápal jako pocit, který je přítomen ve všech lidech a směřuje koneckonců vždy k témuž objektu, jímž je obecné blaho. Lidská přirozenost, ve které je tento pocit zakořeněn, je podle Huma neměnná: „Dokud se budou lidská srdce skládat z těchže prvků jako dosud, nebudou vůči obecnému blahu nikdy lhostejná.“ (tamt.) Nejde tedy o to, aby byl vytvořen obecný morální

princip, ale o to, aby obecný faktor sám o sobě, totiž láska k lidem, byl oproštěn od zvláštních okolností, které tomuto faktoru dodávají případ od případu různé zabarvení. Tím je etika postavena na antropologických předpokladech, které mohou platit pouze jako výsledek induktivního zobecnění, a nemohou tedy být přísně obecně platné. Z hlediska etiky, jako je etika Kantova, budeme v této okolnosti spatřovat nedostatek. Bez ohledu na psychologický, resp. antropologický výklad, který Hume principu zobecnění dodal, mu nicméně přísluší zásluha, že jasně viděl, že jazyk morálky nemůže být jazykem, jímž mluvíme o subjektivních prožitcích. Kdo například označí někoho druhého za svého nepřítele, používá promluvu, která nemá morální charakter; kdo jej naproti tomu nazve „nectným“, používá jazyk morálky, protože tím vyjadřuje nejen to, že vůči němu chová jisté pocity, ale i to, že jeho pocit má sdílet také každý nepředpojatý pozorovatel (IV,148). Kdo hodnotí morálně, „musí působit na nějaký obecný princip lidské přirozenosti a musí zaujmout stanovisko, které má odezvu u všech lidí. Chce-li tedy vyjádřit, že ten a ten člověk má vlastnosti, jejichž tendence je společnosti ku škodě, pak již tím zaujal toto obecné stanovisko a dotkl se principu lásky k lidem, na němž se každý v určité míře podílí.“ (Tamt.)

7. Filosofie státu a práva

Humova kritika racionalismu byla namířena také proti racionalistické filosofii státu a práva,⁵¹ a to nejen ve formě nauky o přirozeném právu, ale i ve formě těch ospravedlňujících teorií, které se pokoušejí legitimizovat racionálními prostředky požadavek právní poslušnosti, zejména vůči určitým typům právního řádu. Hume zejména odmítal

⁵¹ Přehled nabízí F. A. Hayek, *The Legal and Political Philosophy of David Hume*, in: V. C. Chappell (vyd.), *Hume*, London – Melbourne 1968, str. 335–360. Hayek označil Huma za nejvýznamnějšího britského filosofa práva před Benthamem (str. 339) a zároveň litoval rozšířeného zanedbávání jeho filosofie státu a práva. K tomu D. Forbes, *Hume's Science of Politics*, in: G. P. Morice (vyd.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh 1977, str. 39–50, kde Humův konzervativismus vykládá jako realismus. Srv. též, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge 1975.

smluvní nauku o státu. Otázka *vzniku státu* je podle jeho názoru historickou otázkou, která by mohla být zodpovězena do určité míry spolehlivě pouze tehdy, kdybychom měli k dispozici odpovídající svědectví, což zjevně neodpovídá skutečnosti. Ale i když budeme ochotni přijmout nepravděpodobný předpoklad vzniku státu prostřednictvím smlouvy nějaké množiny jednotlivců, nebude možné jeho pomocí zdůvodnit závaznost právního řádu státu, neboť předpokládání smluvní partneri nemohou zavazovat své potomky pro všechny časy a bez ohledu na všechny změny podmínek. K cíli nevede ani to, když budeme společenskou smlouvu interpretovat jako implicitní smlouvu. Za výraz implicitního souhlasu se státním zřízením považovali někteří teoretikové státu setrvávání v oboru platnosti tohoto zřízení. Toto pojetí je ale neudržitelné, neboť možnost odepření souhlasu vycestováním lze ve většině případů tvrdit jen *in abstracto*. Proto nelze setrvávání ve státě vykládat jako výraz souhlasu s jeho zřízením.

Otázku vzniku státu lze zodpovědět jen pravděpodobně. Jistá pravděpodobnost patří domněnce, že buňkou právního vývoje byla rodina. Rodina může existovat jen tehdy, platí-li a jsou-li respektována jistá pravidla společného života. Jakmile došlo z určitých důvodů ke sloučení více rodin, musela být pravidla, platná nejprve jen v rámci jednotlivých rodin, zobecněna tak, aby se týkala také vztahů mezi více rodinami. Hume se domníval, že náznaky vytváření politické autority lze nalézt v nutné koordinaci všech sil potřebné při válečných podnicích, a to i primitivních skupin. Jestliže se někdo osvědčil jako válečný vůdce, mohl svou autoritu uchovat i po válce, a dokonce dále rozvíjet a předávat svému potomstvu (III, 115 n.).

Důležitější než otázka vzniku právních řádů a politické autority je v Humových očích otázka jejich podmínek, a to pro Huma znamená: otázka psychických faktorů, které je třeba zohlednit při vysvětlení platnosti práva a politické autority.

Zdroj každého právního řádu spatřoval Hume ve spravedlnosti a věrnosti. *Spravedlnost* (justice) znamená v jeho terminologii v prvé řadě vlastnické právo, *věrnost* (fidelity) je chápána jako věrnost smlouvám. Jako (občanské) ctnosti nelze spravedlnost a věrnost smlouvám, na rozdíl od ctnosti ochoty pomáhat, která se zakládá na soucitu s tím, kdo pomoc potřebuje, převádět přímo na sympatii. Označíme-li ctnosti, které se zakládají primárně na sympatii, jako

„přirozené ctnosti“, nemohou spravedlnost a věrnost platit za přirozené ctnosti. Protože je ale zjevně musíme pojímat jako ctnosti, je nasnadě charakterizovat je jako *umělé ctnosti*. Při jejich vysvětlení je třeba vzít v potaz dvě hlediska: hledisko užitečnosti a hledisko nepřímé sympatie.

V rámci posuzování z hledisek užitečnosti stačí, když vezmeme do úvahy egoismus jednotlivců ve spojitosti s jejich schopností rozeznávat souvislosti prostředků a účelů. Ukáže-li se, že prohřešky proti vlastnickému právu a proti povinnosti dodržovat sliby a smlouvy mají škodlivé důsledky pro společenství, a pozná-li se, že je těmito důsledky nepřímo postižen jednotlivec jakožto příslušník společenství, pak bude z egoistických důvodů pohnut k odmítání oněch prohřešků. Protože ve zvláštních případech nemusí mít porušení práva pro narušitele práva žádné negativní důsledky, ba za určitých okolností pro něj může mít veskrze pozitivní důsledky, předpokládá se v Humově argumentaci, že posuzující bere v úvahu důsledky, které určité typy jednání zpravidla mívají (utilitarismus pravidel).

Úvaha o užitečnosti, jako ona právě naznačená, neimplikuje však podle Huma ještě žádné *morální* hodnocení. Abychom vysvětlili, že spravedlnost a věrnost mají charakter (umělých) ctností, musíme přijmout, že i u nich hraje roli sympatie, protože nezávisle na sympatii nelze mluvit o ctnosti. Ovšem u umělých ctností není sympatie namířena na jednání, resp. jeho motivy či charakterové vlastnosti, na nichž se zakládá, ale na obecné blaho, k němuž se jednání a motivy vztahují. Dodržuje-li například někdo smlouvy, pak uznáváme, že jedná nejen ve vlastním, ale i ve veřejném zájmu, a sympatizujeme proto se způsobem jeho jednání a s jeho motivy, resp. s jeho charakterem, který se ve způsobu jeho jednání projevuje. Pokud je věrnost smlouvám předmětem obecného souhlasu, má charakter ctnosti, a analogicky lze chápat ctnost u spravedlnosti.⁵²

Pokud by bylo možné platnost vlastnického práva a povinnost dodržovat úmluvy vysvětlit z rysů lidské přirozenosti, mohl by vzniknout dojem, že Hume věřil v nadpozitivní právo. Ve skutečnosti mu ale bylo jasné, že motivace na obecné blaho daná úvahami o užiteč-

⁵² Srv. J. Plamenatz, *Man and Society*, I, str. 305 n.

nosti ve spojení se sympatií nedostačuje k tomu, aby zajistila respektování vlastnického práva a smluvních závazků. Zapotřebí je dodatečné motivace prostřednictvím sankcí, jimiž hrozí pozitivní právo.⁵³

Podobně jako ony zmiňované umělé ctnosti vysvětluje Hume i povinnost příslušníků státu vůči vládě státu. Podrobení se státní autoritě budeme nadále nazývat kvůli stručnosti *legalitou*. V případě legality hrají roli jednak úvahy o užitečnosti, a to v tom smyslu, že státní stav je v porovnání se stavem předstátním či mimostátním výhodnější, a proto každý, kdo to pochopí, bude akceptovat státní autoritu z egoistických důvodů. Jednak se i v případě legality uplatňuje sympatie, neboť legalita slouží obecnému blahu, k němuž naše sympatie směřuje.

Účelem státu je podle Huma ochrana individuálních a nadindividuálních zájmů příslušníků státu, zejména jejich bezpečí a jejich blaha, zachovávání řádu a práva, zajišťování pozitivního vlivu solidarity – a koordinace sil ke společným cílům.

Stejně jako v případě etiky musí být i v případě práva vyrovnána ona „slabina lidské přirozenosti“, která spočívá v převaze bezprostředních zájmů člověka nad zájmy pouze zprostředkovanými. Tato slabina je neodstranitelná. Proto může jít jen o to, aby byl ovlivňováním okolností omezován její vliv. To se může odehrát podle Huma jednak nařízením sankcí, tj. vytvořením nových bezprostředních motivů, aby byly podpořeny motivy zprostředkované, jednak vázáním zájmů jednotlivců na obecný zájem státu. Tak jsou nejen držitelé státní moci, ale i úředníci svými egoistickými zájmy motivováni k tomu, aby se zasazovali o zájmy státu, protože poškozování státu by pro ně s sebou neslo nevýhody.

Jelikož *státní autorita* dosahuje podle Huma přesně tak daleko, kam až sahají její funkce, kvůli nimž byla vytvořena, nelze ospravedlnit absolutní vládní moc. Rovněž podle Huma odpadá rozhodující

⁵³ J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, str. 129, zjistil, že Humovo pojetí umělých ctností je přesvědčivější než jeho pojetí ctností přirozených. Hume prý neviděl, že rozlišení obou druhů ctností nelze přesně provést, protože i takzvané přirozené ctnosti jsou částečně umělé (str. 148). Patří k hodnotovému systému, který lze hodnotit zrovna tak ze společenských hledisek jako systém umělých ctností.

motiv legality tehdy, zneužívá-li vláda svou autoritu a prohřešuje-li se proti zájmům občanů. Tak jako musí být ve státě omezená *svoboda* jednotlivců, tak také státní autorita podléhá jistým omezením. V napětí autority a svobody se nemůže ani jeden z momentů prosazovat výlučně na úkor druhého (III,116). Svobodu je třeba dokonce hájit zvláštním způsobem, protože na rozdíl od autority není dána právním řádem jako takovým.

Skutečnost, že jednatel nebo několik málo jednotlivců může ovládat mnohem větší masu občanů, vyžaduje vysvětlení. Hume zjišťuje, že *moc* vládnoucích je moc, kterou jim připisují ovládaní: „Vláda se tedy nezakládá na ničem jiném než na mínění (opinion)“ (III,110), totiž na mínění, které mají ovládaní o moci vládnoucích. Toto mínění může být zakořeněno buď v přesvědčení o výhodnosti vládní moci (opinion of interest), nebo v přesvědčení o její legitimitě (opinion of right). Ve druhém případě se zakládá víra v oprávněnost vlády z velké části na zvyklosti. Otázka jejího historického původu je naproti tomu sekundární, a často je dokonce nebezpečné ji klást. I kdyby se vládní moc zakládala na uzurpaci, revoluční akty nelze ospravedlnit. Hume na rozdíl od Locka neviděl žádný důvod k tomu, aby revoluce pojímal jako přípustné, neboť se již mohl ohlédnout za jednou úspěšnou revolucí, která skoncovala s absolutismem. Navíc každá revoluce v jeho očích s sebou nese nebezpečí anarchie a anarchie se mu podobně jako Hobbesovi jevila jako tak velké zlo, že vzhledem k němu ustupují do pozadí eventuální nevýhody existujícího řádu.

Skutečnost, že Hume, myslitel tak revoluční v oboru teorie poznání, zastával vcelku konzervativní teorii státu, bude pravděpodobně vnímána jako paradox. Hume překonáním dogmatického racionalismu skutečně vzal půdu pod nohama všem přirozenoprávním koncepcím spravedlivého a v tomto smyslu ideálního řádu. Byl přesvědčen o tom, že určitý státní řád neodmítáme či neschvaluje na základě nějakých nahlédnutí, ale proto, že nás k tomu podněcují individuální a společenské zájmy, sympatie, zvyklost a „mínění“ (opinion). Na základě těchto faktorů se podle Humova názoru v rámci daných podmínek nabízí jako relativně nejlepší liberální společenský řád opírající se o soukromé vlastnictví a svobodný osobní a hospodářský rozvoj. Nelze jej sice definitivně prokázat jako nejlepší, ale dokud je přijatelnější s dostatečně velkou pravděpodobností než ostatní spole-

čenských řádů, není žádný důvod jej rušit. Hume se pokusil postavit filosofii státu na nový základ poté, co se racionalistická nauka o přirozeném právu ukázala jako neplodná. Humova koncepce sice nedovoluje prezentovat nějaké závěry s nárokem na definitivní platnost, ale současně má tu výhodu, že se vyhýbá nebezpečím, která jsou spojena s nároky na absolutnost v praktické, zejména v politické oblasti.

8. Vlastnické právo

Hume byl první, kdo výslovně učinil předmětem kritiky přirozenoprávní pozici jako takovou. To bylo rozhodující i pro jeho postoj k otázce vlastnictví (srv. II, 105 nn.; II, 258 nn.; IV, 179 nn.).

Vlastnictví spočívá podle Huma – ve shodě se známou definicí z římského práva – ve schopnosti nějakou věc dle libosti používat, měnit, ničit atd. (II, 276; srv. II, 105), tj. působit na ni dle vlastního uvážení. Pojem vlastnictví obsahuje tedy ideu kauzality, avšak v jediném smyslu, který Hume považuje za přípustný, tj. nikoli ve smyslu přenosu síly z příčiny na účinek, ale pouze ve smyslu invariantní souvislosti jevů podle pravidla. Pojetí, které zastával Locke a podle kterého je vlastnictví zdůvodněno tím, že zpracováním suroviny přechází síla pracujícího na produkt práce, se ve světle Humova chápání kauzality ukazuje jako neudržitelné. „Vlastnictví“ neznamena pro Huma metafyzické spojení mezi vlastníkem a objekty, které mu patří, nýbrž konvencí ustavený vztah, konkrétně právní vztah.

Konvenční stanovování vlastnických práv vyžaduje empirické východisko. Za takové pokládal Hume výskyt majetnických pocitů, z nichž se vychází při formulaci právních norem upravujících vlastnictví. Vlastní-li někdo nějakou věc delší dobu, stává se mu důvěrně známou, tj. její představa je úzce asociována s představami, které patří k jádru osobnosti. Na tom se zakládá majetnický pocit. Ovšem tak jako psychologické vysvětlení vzniku určitých pravidelností nepředstavuje ještě teorii kauzality, tak také asociálně psychologický výklad majetnických pocitů nelze pokládat za teorii soukromého vlastnictví. Proti možnosti vysvětlit vlastnické právo čistě psychologicky mluví skutečnost, že v různých právních řádech je toto právo různě upraveno. Nelze jej tedy chápat jako výraz psychické struktury člověka, a zejména jej nelze chápat jako projev určitých pocitů,

ale jen jako výsledek konvenčních ustanovení. Odpovídající právní konvence vyžadují sice přirozené východisko v pocitech jednotlivců, ale samy nepatří do individuálně psychologické oblasti.

Tím, že Hume poznal, že nezávisle na právním řádu státu nemůže existovat žádné vlastnické právo, šel nejen nad Locka a všechny přirozenoprávní nauky před ním (včetně fyziokracie), ale překonal také naturalistické pojetí, podle něhož lze vlastnické právo odvodit z empirických skutečností, zejména z instinktů, pudů a pocitů. Předpokládá-li vlastnictví existenci právního řádu, nemůže být vztah mezi vlastněným objektem a vlastníkem přirozený, nýbrž musí to být „morální“ vztah: „Naše vlastnictví to jsou jen majetky, jejichž stále vlastnění je stanoveno zákony společnosti, tj. právními normami.“ (II, 263 n.) Jelikož je právní řád vytvořen lidmi, a má tedy umělý charakter, nemůže vlastnictví existovat od přirozenosti.

I když je vlastnictví něčím umělým, nelze pochybovat o jeho nutnosti, jak se Hume snažil objasnit v rámci utilitaristického pojetí vlastnického práva. Vycházeje z přirozeného majetnického pudu, který je silnější než všechny ostatní podněty, a jsa přesvědčen o výhodnosti jeho kontroly, kterou vyžaduje zájem společnosti, ptal se Hume, jak lze dosáhnout vyrovnání mezi tímto pudem a společenským zájmem. Jeho odpověď se shoduje s odpovědí na otázku platnosti práva obecně: Jestliže jednatel pochopí, že majetnický pud se uspokojuje snáze jeho podřízením pod určitá právní ustanovení než jeho neomezeným užíváním, pak bude na základě úvah o užitečnosti akceptovat právní normy ve smyslu vlastnického práva. Podřízením se právu se dlouhodobě zvyšuje šance, že získáme a udržíme majetek (II, 267). Vlastnické právo lze tedy vysvětlit jako výsledek racionálního kalkulu jednotlivců, jejichž chování je rozhodující měrou určeno egoistickými zájmy.

Abychom pochopili, jak došlo k vytvoření vlastnického práva, je nutné vzít v úvahu skutečnost, že věci sloužící k zachování a zpríjemnění života nejsou k dispozici neomezeně, ale že vládne relativní kvantitativní omezení věcí (srv. II, 267). Ve stavu nadbytku a obecného blaha mezi jednotlivci (ve zlatém věku) by nemohlo existovat soukromé vlastnictví, neboť úprava majetkových nároků se jeví smysluplnou jen tehdy, je-li věcí, o jejichž vlastnění usilujeme, málo. V případě nadbytku věcí by neměly právní normy, které se týkají vlastnění věcí, ani ten nejmenší praktický význam. Ovšem tam,

kde proti sobě stojí egoističtí jednotlivci v situaci určené relativním nedostatkem věcí, jsou konflikty nevyhnutelné. Abychom je udrželi v mezích, je nutné zavést normy upravující konkurenční nároky, a tudíž vynucující právo.

Soukromé vlastnictví lze podle Huma obhájit pragmaticky jen tím, že bez respektování vlastnických práv by nebyla možná uspořádaná společnost, a tedy ani zajištěná existence jednotlivců. Stejně jako právo obecně bylo také vlastnické právo podle Humova názoru vytvořeno proto, že převládalo mínění, že díky němu všichni jednotlivci získávají dlouhodobě výhody. V jednotlivém případě se sice může jevit nějakému jednotlivci protiprávní jednání jako bezprostředně užitečné, ale zprostředkovaně se znevýhodněním společenského zájmu, v němž se střetávají všechny jednotlivé zájmy, mění v nevýhodu také pro tohoto jednotlivce. Humův pokus ospravedlnit soukromé vlastnictví na základě jeho pragmatického charakteru se zřetelně odlišuje od všech forem přirozenoprávních zdůvodnění. Avšak ve svých cílech, totiž v ospravedlnění instituce soukromého vlastnictví, se Hume zcela shodoval s přirozenoprávně argumentujícími ideologi soukromého vlastnictví. Jeho novátorské zdůvodnění ale vlastnické právo relativizuje: Nelze vyloučit, že se objeví důvody, které budou mluvit pro rozhodnutí ve prospěch společného vlastnictví, a tudíž proti soukromému vlastnictví. Hume byl přesvědčen, a chtěl o tom přesvědčit také své čtenáře, že rozhodnutí ve prospěch soukromého vlastnictví je podstatně výhodnější, a je mu tudíž z rozumných důvodů třeba dát přednost.

Hume poznal, že rozdělení vlastnictví má velký vliv na politické poměry, neboť na něm závisejí politické mocenské poměry. Přestože považoval za přehnaný Harringtonův názor, že rozdělení vlastnictví je jediným základem státního zřízení, spatřoval v majetkových poměrech jeden z významných politických faktorů. Rozdělení poměrů v oboru vlastnictví a v politické oblasti se nemusí nutně shodovat. Tak je například myslitelné, aby nějaký stav v průběhu doby získal významný podíl na národním bohatství, a přesto na základě existujícího zřízení zůstal vyloučen z politické moci. Přímá uzurpace politické moci nasazením moci hospodářské neslibuje kvůli významnosti tradičních faktorů trvalý úspěch, ale jakmile ekonomicky významná třída získá přístup k politické moci, bude postupně zvyšovat svůj podíl na ní až do doby, než bude dosaženo shody mezi vlast-

níckými a mocenskými poměry. Pokud jde o Anglii, Hume konstatoval, že váha Dolní sněmovny neodpovídá majetkovému podílu těch, které reprezentuje. Kdyby tomu tak bylo, nepředstavovala by koruna žádnou protiváhu k Dolní sněmovně. Kdyby ale byl odstraněn vliv koruny, stala by se Anglie republikou. Ačkoli se Hume domníval, že republikánská forma vlády by byla pro Anglii výhodná, pokládal vzhledem k nedostatku republikánských stran v Anglii za zbytečné uvažovat o zavedení republiky; za mnohem důležitější považoval dle možností zlepšit staré zřízení, to znamená přizpůsobit postupně stávající právní poměry měnícím se podmínkám (srv. *Essay*, IV; III,113).⁵⁴

9. Filosofie náboženství

V *Dialozích o přirozeném náboženství* kritizoval Hume nárok vznášený soudobými deisty, že mohou dokázat existenci Boha a jeho jistých atributů. Podle jeho názoru se víra v existenci Boha, stejně jako náboženské přesvědčení obecně, zakládá na pocitech a sklonech, zejména na bázní a naději, ale nikoli na rozumovém náhledu.⁵⁵ Jedná se o důsledek Humova pojetí existenční jistoty (belief) obecně, podle kterého netvrdíme existenci něčeho nikdy na základě náhledu, ale vždy na základě mimoracionálních prožitkových charakterů představ. Speciální motivy, které se za Humovým nábožensko-kritickým úsilím skrývají, lze jen odhadovat. V první řadě mu šlo asi o to vyrovnat se s náboženstvím, které pro něj osobně mělo nejprve značný význam. Ve druhé řadě mohlo sehrát roli jeho přání obhájit autonomii morálky vůči náboženství. Proto vystupoval proti všem theologickým nárokům, které se pokoušejí učinit z nějaké formy ro-

⁵⁴ Za zakladatele moderní ekonomie označuje Huma R. Kuntz, *O empirismu na ekonomia de Hume*, str. 125–142, kde zdůrazňuje shodu Humových ekonomických názorů s tezemi *Treatise* (I a II) a neinduktivní charakter Humových ekonomických teorií.

⁵⁵ K Humově filosofii náboženství srv. N. Hoerster, *David Hume. Existenz und Eigenschaften Gottes*, I, str. 240–275; J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*.

zumového náboženství základ morálky. Jako obecný motiv lze zvažovat Humovu snahu o uplatnění pouze těch názorů, které obstojí v kritické zkoušce. U většiny náboženských nauk tomu tak podle něj není.

V *Dialogích* Hume proti sobě staví fideismus, deismus a náboženský skepticismus. Zvláštní roli přitom sehrává názor, že existenci Boha lze odvodit z předpokládané účelnosti světového řádu. Proti tomu Hume zastává agnostický postoj. Zastávce agnosticizmu, resp. skepticismu, lze snadno identifikovat jako zastávce Humových vlastních názorů, když navíc jeho argumenty jsou nejpodrobnější a nepřesvědčivější.⁵⁶ Jestliže přesto při závěrečném srovnání konkurenčních názorů dává přednost deistickému postoji oproti postoji skeptickému (srv. II,468), pak to nelze brát vážně. Budeme to spíše považovat za pokus o zamaskování výsledku, který musel být pozornému čtenáři dostatečně zřejmý.

Hume rozlišil tři důkazy boží existence: teleologický, kosmologický a důkaz později označovaný jako „ontologický“. O teleologickém argumentu Hume tvrdí, že se zakládá na analogii mezi účelností v lidském jednání a souvislostmi v přírodě.⁵⁷ Stejně jako ze všech argumentů zakládajících se na analogii nemůže ani z tohoto argumentu nic plynout nutně, a navíc je předpokládána analogie velmi vágní, což vede k řadě víceznačností. Jelikož platí nejen princip „stejně účinky, stejné příčiny“, ale také princip „nestejně účinky, nestejně příčiny“, lze stejným právem, s nímž se na základě předpokládané analogie mezi přírodou a lidským jednáním usuzuje na inteligentní příčinu světa, vzhledem k rozdílům mezi přírodou a lidským jednáním usuzovat na takovou příčinu přírody, která je jiného druhu než lidský intelekt. Protože v přírodě existuje nedokonalost, muselo by se v rámci této argumentace usuzovat na nedokonalou příčinu světa (nebo snad na více takových příčin). Kromě toho nepřichází

⁵⁶ Srv. J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, str. 165 n., v návaznosti na E. C. Mossnera, *The Enigma of Hume*, a N. K. Smithe, Úvod k jeho vydání *Dialogů*. Domníváme se, že v zastávci deismu lze na základě dobrých důvodů poznat J. Butlera, kterého si Hume velmi vážil.

⁵⁷ K Humově analýze teleologického důkazu srv. N. Hoerster, *David Hume*, zejm. str. 254 nn.

v úvahu jen analogie mezi přírodou a produkty plánovaného lidského jednání, ale stejně tak analogie mezi přírodou a organismem. Na základě této analogie by se dalo pomocí prostředků charakteristických pro teleologický důkaz boží existence usuzovat na světovou duši. Hume kritizoval rovněž platónsko-augustinovské pojetí řádu světa jako výrazu ideálních principů řádu (srv. II,407: „a universe of ideas“, resp. „a mental world“), proti němuž namítl, že vede k nekonečnému regresi, protože řád idejí sám opět vyžaduje příčinu, kterou by bylo možné pojmut jako řád ideálních principů na vyšší úrovni atd. Ovšem odmítneme-li otázku po příčině ideálního světa, pak nelze pochopit, proč bychom zrovna tak neměli odmítnout také otázku po příčině řádu světa. Vzhledem k těmto problémům by podle Huma bylo lepší „nikdy nevyhlížet za hranice tohoto materiálního světa“ (II,408). „Jednali bychom tedy moudře, kdybychom všechna svá bádání omezili na svět vezdejší a nevyhlíželi za něj. Touto spekulací, která jde tak daleko za omezené hranice lidského rozumu, nedosáhneme žádného uspokojení.“ (II,409) Nakonec se můžeme ptát, zda lze vůbec pojmut řád přírody teleologicky a vztahovat k transcendentní příčině.

K těmto obsahovým námitkám přistupuje takřikající vědecko-teoretická námitka: Usuzovat zpětně ze světa (resp. z jistých rysů světa) na příčinu světa by bylo možné pouze tehdy, kdybychom znali odpovídající kauzální zákonitost, která by musela mít empirický charakter. Protože je ale vesmír něčím jedinečným, je vyloučeno, abychom mohli mít zkušenost se vznikem světů; nelze tedy formulovat ani žádné zákonité vztahy, které by se týkaly poměru světa a příčiny světa. To, co obhájci teleologického důkazu boží existence předkládají, nemůže tedy mít charakter vědeckého vysvětlení, neboť o vědeckém vysvětlení lze mluvit jen tam, kde jsou jednotlivé účinky vysvětlovány pomocí obecných příčinných principů (by more general causes). V teleologickém důkazu boží existence jde naproti tomu o vztah mezi světem jako něčím jednotlivým a Bohem jako právě tak jednotlivou bytostí beze vztahu k obecné kauzální zákonitosti (II,410 n.). Tato námitka platí zjevně nejen o teleologickém důkazu boží existence, ale také o všech pokusech dokázat boží existenci zpětným úsudkem z existence světa.

Kosmologický důkaz boží existence, který Hume označuje jako *a priori*, je představen v devátém dialogu v následující formě: „To,

co existuje, musí mít důvod či příčinu své existence, protože pro nějakou věc je absolutně nemožné, aby vytvořila sebe samu, resp. aby byla příčinou své vlastní existence. Postupujeme-li tedy od účinků k příčinám, musíme buď postupovat stále dál, přičemž předpokládáme nekonečný sled bez poslední příčiny, nebo se musíme utéci k nějaké poslední příčině, která existuje nutně.“ (II,431) Na nějakou příčinu je ale třeba převádět i nekonečný sled příčin a účinků, protože jinak nelze pochopit, proč existuje právě tento, a nikoli jiný kauzální řetězec, a proč není spíše nic. Na otázku, proč vůbec něco existuje, tj. proč je aktualizována jedna zvláštní možnost, lze odpovědět jen regresivním postupem k nutně existující bytosti, která má důvod své existence v sobě, a nelze ji proto bezrozporně myslet jako neexistující (II,431 n.).

Stejně jako zanedlouho Kant, Hume zde pojímá, i když jen v náznaku, *ontologický argument* jako doplněk kosmologického argumentu. V kritice tohoto argumentu stejně jako Kant namítá především dvojí: (A) Tvrzení, že něco neexistuje, nemůže nikdy obsahovat spor; a (B) pojem (absolutního) celku je pouze „myšlenkovým aktem“. Tezi (A) lze formulovat také tak, že vše, co pojímáme jako existující, můžeme myslet také jako neexistující. Z toho plyne, že neexistuje jsooucn, jehož existence by byla demonstrovatelná (II,432). (A) je podle Huma rozhodující. Na jeho podporu argumentuje také tím, že výraz „nutná existence“ nemá žádný smysl. Kdyby ale bylo možné smysluplně mluvit o nutné existenci, pak bychom se museli ptát, co mluví proti předpokladu, že svět nutně existuje. Tezi (B) lze vysvětlit také tak, že s pojmy o totalitách nesmíme zacházet stejně jako s pojmy o předmětech. Protože podle Huma neexistují pojmy, které by nebyly pojmy o předmětech, musíme výraz „absolutní celek“ považovat za nesmyslný. Shrnování jsooucn do celku se podle Huma provádí stejně jako shrnování hrabství do království pouze jako libovolný myšlenkový akt a netýká se skutečnosti (II,433). V důsledku toho nelze klást otázku po příčině takových celků. Požadavek obhájců kosmologického argumentu, aby byla předpokládána příčina totality příčin a účinků ve světě, je proto mylný. I zde Hume předjal Kantovu myšlenku, že pojmy o totalitách jsou „ideje“, tj. pojmy, které nemají charakter pojmů o předmětech.

Problém theodiceie, který Leibniz považoval za řešitelný (viz kap. III,6) představuje podle Huma nepřekonatelný problém. O tom, že je

zlo reálné, nelze pochybovat. Nemohl je však chtít Bůh, protože Bůh je dobrý; nemohlo ale vzniknout v rozporu s Božími záměry, protože Bůh je všemohoucí. V důsledku toho je existence zla racionálně nevysvětlitelná. Hume naznačuje, že tato situace implikuje přijetí („skeptické“) teze o nepochopitelnosti Boha (II,443). To však zjevně není jediná možná reakce na tento problém: Protože se problém theodiceie klade jen za předpokladu existence nejmoudřejší, nejmocnější a nanejvýš dobré bytosti, postačí, když necháme tento předpoklad padnout, aby zmizel i problém.

Atheistický důsledek, který se nabízí na více místech diskuse, Hume výslovně neodvodil, ba nechává dokonce skeptika, aby podle hesla „Konec dobrý, všechno dobré“ učinil dalekosáhlé ústupky teleologickému způsobu myšlení a theistické kosmogonii (II,455 n.). Nicméně náboženský postoj bez ohledu na všechny teoretické kompromisy se v praktických důsledcích jeví jako negativní: Způsobuje buď strach nebo blaženost, což jsou extrémy, před nimiž je třeba dát přednost vyrovnanému a klidnému stavu mysli. Takový stav mysli ovšem náboženský postoj nepřipouští (II,466). Odtud vyplývá požadavek, který Hume nevznesl výslovně, abychom se vzdali náboženského postoje ve prospěch indiference v náboženských otázkách. Končí-li *Dialogy* přiznáním, že nám vzhledem k slabosti lidského intelektu zůstává jako útočiště jen zjevená pravda, a skepse je tedy prvním krokem k náboženské víře, pak to budeme muset chápat jako takticky motivované předstírané doznání.

Náboženství není podle Huma výsledkem úvah, ale zakládá se na pocitech – zejména na pocitech lidské slabosti a bídy, na pocitu bázně z všemocných sil a na pocitu naděje v pomoc. Otázku, z jakých motivů náboženský postoj vyrostl a jak se vyvíjel, se Hume snažil zodpovědět ve spisu *Přirozené dějiny náboženství*, kde odhaluje afektivní základ polytheismu a načrtává vývoj od polytheismu k theismu. Na rozdíl od deistického pojetí Hume zdůrazňoval, že podnětem k myšlence božstev nebyl pravidelný chod věcí, ale mimořádné události, zejména jejich neodstranitelné následky. Jelikož se předpokládána božstva nedávají poznat, jsou tím otevřeny dveře pověře. K přechodu k monotheismu také nedošlo na základě racionálních argumentů, ale v důsledku iracionálních tendencí, jako např. přání označit nějaké božstvo za národního boha, nebo potřeby mít na své straně zásvětní moc, o níž věříme, že jsme na ní závislí. Protože již

jen okolnost, že vedle nějakého božstva jsou kladeni konkurenční bohové, se jeví jako znehodnocení, je nasnadě představit zvláštním způsobem uctívaného boha jako toho jediného. Spolu s tendencí povyšovat božstvo se paradoxně objevuje protikladná tendence myslet toto božstvo jako pokud možno podobné lidem. Obecně se Hume domníval, že ve vývoji představ o bohu lze konstatovat protiklad mezi tendencí k oslabování smyslů a tendencí k posilování smyslů. Ona první tendence vzniká z úsilí myslet si boha jako pokud možno dokonalého, druhá má co dělat se skutečností, že abstraktní představa o bohu nedokáže náboženskou mysl plně uspokojit.

Nárok monotheismu na výlučnost způsobuje, že jeho přívrženci jsou netolerantní vůči odlišným druhům náboženského myšlení, zatímco polytheismus se v dějinách většinou projevoval tolerantně. Mohli bychom být v pokušení uvádět proti tomu na straně theismu jako výhodu, že se slučuje s filosofií. Tuto slučitelnost považoval Hume pouze za zdánlivou – asi měl na mysli úzké spojení filosofie a theologie ve scholastice. Ve skutečnosti bylo toto spojení možné jen díky tomu, že se filosofie podřídila teologii. Proti tvrzení o slučitelnosti filosofie a theologie mluví to, že v teologii převládá tendence k absurdnímu a rozporuplnému. Theologové hledají mystéria, aby na věřící udělali dojem a přiměli je k obětování intelektu (IV,341), jak říká Hume, který zde myslí zcela v souladu s radikální osvícenskou kritikou náboženství. Ve prospěch své teze poukazuje na historickou skutečnost, že v teologii vítězily vždy názory protikladný zdravému lidskému rozumu (IV,342). Proto je zbytečné uvádět proti náboženským dogmatům racionální argumenty. Smí se rozum vzepřít posvěcenému mystériu? Žádný trest za to nemůže být dost velký! „A táž hranice, která je zapalována heretikům, zničí i filosofy.“ (IV,342)

Rovněž v *Přírozených dějinách náboženství* kladl Hume proti afektivním extrémům, které jsou spojeny s náboženským postojem, vyrovnaný postoj, jež vyznačuje náboženskou indiferentnost (srv. IV,362). Ovšem ani zde se Hume neodvažuje výslovně svůj závěr odvodit. Posledním slovem tohoto díla je Humovo osobní vyznání, že před konkurencí náboženských názorů unikl tím, že se stáhl do klidných a skrytých oblastí filosofie (IV,363).

Humova vyjádření v *Dialozích* a v *Přírozených dějinách* se ne vždy shodují. Částečně to lze jistě vysvětlit tak, že vždy podle účelu

argumentace kladl různé důrazy.⁵⁸ Nicméně je zvláštní, když Hume v *Přírozených dějinách* schvaluje úsudek z jednotnosti řádu světa na jedinnost jeho důvodu (IV,315), zatímco v *Dialozích* se jej snaží destruovat. Jak zdůrazňuje na závěr *Přírozených dějin*, šlo mu v prvé řadě o to, postavit proti jednomu druhu pověry jiný druh (IV,363), aby tak vůbec vzal pověře půdu pod nohama. Možná byl předpoklad, že existuje jedna příčina světa, která je nepoznatelná co do svých atributů, to jediné, co nepovažoval za pověru. Pak by za pověrečnou musela být považována i snaha deistů poznat boží vlastnosti. Možná ale pokládal za pověru i myšlenku od světa odlišného důvodu řádu světa, takže bychom museli chápat jeho postoj jako důsledný agnosticismus. Protože Hume svá přesvědčení nevysslovil jasně, nelze jeho nábožensko-filosofickou pozici definitivně určit.⁵⁹ Rozdíl mezi umírněným deismem, jež lze Humovi připisovat, a naprostým agnosticem, který pravděpodobně zastával, není každopádně velký. Hume nechtěl ani tak zastávat pozitivní názor, jako spíše varovat před nedorozuměními. Tak se v *Dialozích* snažil vzít racionální teologii půdu pod nohama a v *Přírozených dějinách* odhalit pověru. Racionální teologie chce ukázat cestu k rozumovému poznání Boha, ale svého cíle nemůže dosáhnout; pověra je od samého počátku v protikladu k rozumu. Cesta rozumu je jiná: vede k náboženské indiferenci, kterou lze pomocí skepse ochránit proti každé pozitivní theologické nauce.

⁵⁸ Tamt., str. 251; v doslovu k německému vydání Humových *Dialoge über natürliche Religion*, str. 155, N. Hoerster říká, že Humův úsudek o teologii se zásadně neměnil, protože již dříve odmítal dogmatický výklad theologické hypotézy.

⁵⁹ J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, str. 166 n., se domníval, že Hume zaujal střední pozici, když Boha uznal za pořádkový princip, ale nepřipisoval mu žádné jiné vlastnosti než ty, které jsou vyžadovány k vysvětlení řádu. Humův postoj označil za „umírněný deismus“ (str. 168). To jistě není přiměřené, jestliže – jak to odpovídá historickému jazykovému úzu – budeme pod deismem rozumět racionalistickou pozici. – G. Gawlick, *Hume and the Deists*, str. 128–138, chápal Huma jako deistu v kritickém, ale nikoli v konstruktivním smyslu.

X SKOTSKÁ FILOSOFIE PO HUMOVI

Humova filosofie téměř neměla následovníky a nejprve se setkala s odmítáním, což nepřekvapuje, uvážíme-li, že radikálně zpochybnila východiska tradiční teorie poznání, převládající etiky, filosofie práva či filosofie náboženství. S jediným přímým navázáním se setkáváme u A. Smithe, který ve svém spisu *Teorie morálních pocitů* navázal na Huma, a jako ekonom, jak je dnes především známý, byl rovněž podnícen Humovými idejemi. O samostatnou odpověď na Humovu výzvu se pokusili Th. Reid a jeho žáci – všechno Humovi krajané¹ –, když se nezabývali jen domněle neuchopitelnými předpoklady veškeré zkušenosti, vědy a cílevědomé praxe, aby překonali Humovu skepsi, ale kritizovali také základní východisko, na němž se podle jejich názoru Humova skeptická filosofie zakládala, totiž „teorii idejí“, podle které mohou být přímým objektem zkušenosti jen obsahy představ. Odpovědí, kterou poskytne na Humovy otázky po možnosti vědy a etiky Kant, se zde nebudeme zabývat.

1. Adam Smith

a) Život a dílo

Adam Smith se narodil v roce 1723 v Kirkcaldy poblíž Edinburghu.² Jako čtrnáctiletý nastoupil na universitu v Glasgow, kde se stal Hut-

chensonovým žákem. V letech 1740–1746 studoval v Oxfordu, kde se seznámil s Humovou filosofií. Poté co již v letech 1748–1749 přednášel v malém okruhu o anglické literatuře, byl v roce 1751 povolán na universitu do Glasgow, kde vyučoval nejprve logiku a od roku 1752 etiku. Spis *De origine idearum*, jímž se kvalifikoval na profesuru, se nezachoval. Svou etiku rozvinul ve spisu *The Theory of Moral Sentiments* (London 1759). V roce 1763 odešel z university, aby zahájil cestu po kontinentu, která jej vedla do Paříže, Toulouse, Ženevy atd. a během níž se seznámil s d'Alembertem, Holbachem, Helvetiem, Voltairem a fyziokraty. Poté se vrátil do své vlasti a ve svém rodišti sepsal své hlavní ekonomické dílo *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (London 1776).³ V roce 1777 se stal členem královské celní komise pro Skotsko. Od této doby již nebyl vědecky činný. Zemřel v roce 1790 v Edinburghu. O pět let později byly zveřejněny jeho *Essays of Philosophical Subjects*, z nichž si lze utvořit představu o obecnějším filosofickém a vědecko-dějinném rámci, v němž rozvíjel své speciálnější vědecké názory. V roce 1896 vyšly jeho přednášky z roku 1763, které si zaslouhují zvláštního zájmu, neboť ukazují, že myšlenky obsažené ve svém hlavním ekonomickém díle rozvinul Smith již před cestou do Francie, tj. před kontaktem s fyziokraty.

V *Esejích* definoval Smith filosofii jako „vědu o spojujících příčinách přírody“ (V,80). Vlastní úkol filosofie (v tehdy obvyklém smyslu, kdy filosofie zahrnovala části věd) spočívá tedy v tom, aby nejprve nespojené skutečnosti či události byly pomocí prostředkujících představ zřetězeny, tj. uvedeny do souvislosti, a tím vysvětleny. Jak k tomu konkrétně dojde, ukazoval Smith obzvláště důkladně na příkladech z dějin a astronomie. Esej *The Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy* je nejen náčrtem dějin vědy, resp. dějin metody, ale obsahuje také náznaky k vysvětlení vývoje vědy na pozadí vývoje společenských poměrů. Podle Smithe neexistovala na prvním stupni spole-

¹ Ke skotské filosofii v 18. a 19. století srv. J. Maccosh, *Scottish Philosophy, Bibliographical, Expository, Critical. From Hutcheson to Hamilton*.

² K biografii srv. D. Stewart, *An Account of the Life and Writings of the Author*, V, str. 403–552; J. Rae, *Life of Adam Smith*.

³ Smithova díla citujeme podle *The Works of Adam Smith. With an Account of his Life and Writings*, vyd. D. Stewart, I–V, 1811 nn. Nové souborné vydání vzniká: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondance of Adam Smith*.

čenského vývoje, kdy ještě neexistovaly zákony, tudíž ani žádná jistota, potřeba nalézat skryté souvislosti mezi událostmi. Když se později tato potřeba, za kterou se skrýval především strach, začala projevovat, snažili se ji lidé uspokojit domněnkou o působení tajuplných božích sil. Když v důsledku narůstající jistoty, kterou poskytovaly rozvinutější společenské poměry, postupně strach ustupoval před jinými motivy, stávala se stále důležitějším motivem ke zkoumání přírodních jevů zvědavost. Podle Smithe nehraje tedy v přírodním bádání rozhodující roli očekávání výhod, ale údiv (V,89). Přestože musí být dosaženo jistého stupně společenského vývoje, aby byly kladeny a zodpovídány filosoficko-vědecké otázky, nepocházejí tyto otázky primárně ze společenských potřeb, ale z touhy po vědění zakořeněné v lidské přirozenosti.

Stejně jako Hume popíral také Smith existenci reálných vztahů mezi skutečnostmi. Souvislosti, v nichž se nám skutečnosti představují, je tedy třeba vykládat jako výtvořiny myšlení, a konkrétně obrazivosti (V,189: „inventions of the imagination“). Realistický výklad vztahů je ovšem oprávněný, patří-li do souvislosti systému, který je empiricky potvrzený. V tomto případě je třeba je pojímat tak, jako by to byla reálná spojení (V,189). Za určitých okolností je však systematická souvislost systémů silnější než zkušenost: Dějiny vědy ukazují, že v některých případech se na nějakém systému trvá ještě i tehdy, není-li již slučitelný s pozorováními.

Vývoj přírodovědeckého myšlení novověku vrcholí podle Smithe v Newtonově systému, který je podle Smithova názoru definitivní (V,188). Smith se domníval, že v gravitaci lze spatřovat „jednoduchou a důvěrně známou skutečnost“, stejně jako v etice Smith vycházel ze sympatie jako z domnělého pozorovaného data, přestože ve smyslu jeho východiska musí být pojmy jako sympatie či gravitace pojaty jako spojující principy, jejichž pomocí se mají vysvětlit určité skutečnosti. Realisticky interpretovaná newtonovská věda byla skutečně rovněž v metodickém ohledu vzorem, jehož se Smith držel.⁴ Je to zřejmé v etice, když Smith zdůrazňuje, že maximy každodenního života jsou uspořádávány podle téže metody a podřazeny

pod několik málo obecných principů jako v přírodních vědách jevy přírody. „Věda, která přichází s nárokem, že bude zkoumat a že vysvětlí tyto spojující principy, je tím, co se nazývá etikou.“ (IV,164) V důsledku jejího podřízení vědecké metodě lze etiku, jak ji měl na mysli Smith, pojmut jen jako deskriptivně-explikativní disciplínu, která má za úkol popisovat a vysvětlovat morální vztahy. Není to tudíž normativní disciplína. V tomto smyslu Smith zdůrazňoval, že se etika „netýká otázky povinností..., nýbrž otázky skutečností. Nezkoumáme, podle jakých zásad by schvalovala trestání přečinů dokonalá bytost, ale podle jakých zásad je ve skutečnosti schvaluje bytost tak slabá a nedokonalá, jakou je člověk.“ (I,129) Smith se však tohoto pojetí důsledně nedrží, a tvrdí, že vysvětlením morálních vztahů odhalil přirozené souvislosti, na nichž se tyto vztahy zakládají, a že tím ospravedlnil určitý druh hodnocení, stejně jako se podobně nedůsledně domníval, že Newton odhalil skutečné vztahy v oboru materiálních věcí. Tím získává jeho etika na rozdíl od původního programu částečně normativní charakter.⁵ Přejít od vysvětlení k ospravedlnění vyplývá z teleologického pojetí přírody obecně a lidské přirozenosti zvláště. Stejně jako u zástupců racionalismu je také u Smithe příroda pojata nakonec jako hodnotový řád.

b) Zásady etiky

Stejně jako Hume odmítal také Smith racionalistický pokus o převádění hodnotových soudů na rozumové nahlédnutí a zdůrazňoval závislost morálního přitakání a nesouhlasu na iracionálních faktorech, zejména na počitech a pocitech. V oboru morálního hodnocení sice rozum hraje jistou roli, ale jen ve formě posouzení souvislosti účelů a prostředků (I,569). Pocity, na nichž závisí morální hodnocení, nejsou, jak se domnívali zástupci etiky morálního smyslu, specificky morálními pocity. Takový předpoklad je postradatelný, ba je dokonce fikcí. Spíše se jedná o pocity, která hrají jistou roli i mimo obor etiky, zejména o pocity sympatie. Proti etickému egoismu, resp. utilitarismu, Smith namítal, že nahlédnutí užitečnosti mravního či právního

⁵ K tomu srv. T. D. Campbell, *Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments*, str. 68 nn. Od Campbella pochází celkové pojednání o Smithově etice, *Adam Smith's Science of Morals*.

⁴ Vedle toho se zde nacházejí i kartesiánské vlivy; srv. W. P. D. Wightman, *Adam Smith and the History of Ideas*, str. 44–67.

ně korektního jednání není původní, a nemůže tedy být vlastním důvodem přitakání (I,559 nn.). Kromě toho skutečnost, že sympatizujeme s motivy jiných lidí, a zejména s jejich vděčností (I,582), nelze podle Smithe vykládat utilitaristicky.

Podle Smithe přitakáváme jednání jiných, resp. jejich charakterům, na nichž se jejich jednání zakládá, tehdy, (1) dokážeme-li se vymyslet do situace jiných a sympatizovat s jejich pocity a (2) sympatizujeme-li také s vděčností všech, na něž se důsledky daného jednání vztahují. Není-li *sympatizující identifikace* s motivy nějakého jednání možná a chápeme-li nevíli (resentment) těch, kteří jsou důsledky tohoto jednání postiženi, pak s jednáním nesouhlasíme. Zohledněním důsledků jednání se uplatňuje společenská součást morálního hodnocení.⁶ Schopnost abstrahovat a zobecňovat umožňuje podle Smithe to, aby jednání bylo hodnoceno nejen z hlediska toho či onoho posuzovatele, ale také z hlediska soudících obecně, tj. aby byla vytvářena kritéria morálního přitakání, která tvoří rámec morálních postojů jednotlivců. Teorii morálního přitakání rozvinul Smith na pozadí teleologického pojetí přírody, podle kterého je nakonec účelem veškerého dění, jež je kauzálně determinováno, blaho a blaženost všech bytostí. Tomuto účelu, totiž aby byli šťastní jak jednotlivci, tak také společnost, odpovídají také hodnotící reakce lidí.

Sympatie, která podle Smithe tvoří základ morálního hodnocení, nesmí být ovšem chápána jako přání blaženosti jiným, ale v první řadě je třeba ji vykládat jako afektivní souznění. Kdybychom totiž chtěli pojmut sympatii primárně jako altruistický afekt, pak by bylo obtížné sloučit Smithovu etiku s jeho ekonomickou teorií. V ní totiž vycházel z toho, že chování lidí je určeno jejich egoismem, což by bylo v rozporu s jeho etickou teorií, pokud by se zakládala na předpokladu, že mravní chování je determinováno altruistickými afekty.⁷

⁶ Není tedy zcela správné, když J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, str. 132, postrádá u Smithe zohlednění společenské součásti etiky. Smith proto podle Mackieho nebyl úspěšný ve svém úsilí o zlepšení Humovy etiky. Podle Mackieho by Smith býval musel zohlednit hledisko úspěchu jednání pro jednajícího a jiné.

⁷ Srv. G. Gawlick v úvodu k jeho vydání A. Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, str. LXIV nn. Podobně W. Eckstein v úvodu k vydání z roku

Pojem sympatie Smith však nikde jasně nedefinuje. Přestože v první řadě znamená afektivní souznění, jímž lidé reagují na afekty jiných lidí, znamená příležitostně také pocit přání blaženosti jiným. Tak Smith prohlašoval: „Ať už budeme člověka pokládat za jakkoli egoistického, jsou v jeho přirozenosti zjevně jisté principy, které jej určují k tomu, aby se podílel na osudu jiných, a které jemu samému činí potřebou blaženost těchto jiných, přestože si od toho nemůže slibovat žádný jiný prospěch než jen uspokojení, že je svědkem jejich blaženosti.“ (I,1) Pojetí „sympatie“ jako „afektivního souznění“ má Smith naopak na mysli, když říká: „U všech afektů, jichž je lidská mysl schopna, odpovídá hnutí divákovy mysli vždy tomu obrazu, který si vytváří o počítčích trpících, když se vmýšlí do jejich situace.“ (I,5) Na otázku, proč existuje sympatie, odpovídal Smith poukazem na uspořádání lidské přirozenosti: Sympatizujeme s pocity jiných, protože shoda s jejich afekty jako taková podporuje naši slast. To lze opět podle Smithe vysvětlit fyziologicky v rámci teorie vitálního pohybu.

Podle Smithe nevzniká sympatie nikdy přímo, ale vždy jen prostřednictvím představy, kterou si děláme o představách jiných. Při vzniku sympatie hrají jistou roli kromě obrazivosti také určité poznatky, pokud totiž lze sympatii ovlivňovat znalostmi o příčinách pocitů a znalostmi o situaci, ve které tyto pocity vznikají. Je-li sympatie označována za jistý druh afektivního souznění, pak je tím tedy míněno vždy nepřímé souznění. Smith se výslovně obrací proti pojetí, že sympatie je jistým druhem odrazu pocitů toho, s nímž nás sympatie spojuje. Protože je sympatie zprostředkována představami obrazivosti, může být namířena nejen na lidi z blízkého okolí, ale také na lidi obecně, nezávisle na prostoru a času.

Sympatie představuje podle Smithe nutnou podmínku morálních hodnotových soudů: „přitakání“ předpokládá nejen pocitovou shodu, jak by to mohla připouštět některá Smithova vyjádření, ale kromě toho také *konstatování* této shody. Navazuje-li přitom mravní hodnocení také na motivující hnutí mysli v posuzovaném, zohledňuje zároveň vztah těchto hnutí mysli k jejich příčině a k jejich účinkům,

1926, str. IV nn., kde zkoumá mylné pokusy vykládat tento domnělý protiklad jako rozdíl mezi aspekty či jako výsledek změny ve Smithově myšlení.

resp. k jejich zamýšleným účinkům. Na vztahu mezi motivujícími pocity a jejich příčinou se zakládá soud o *vhodnosti* jednání, zatímco vztah mezi emocionálními fenomény a účinky, které v nich byly zamýšleny, tvoří základ pro posuzování *záslužnosti* jednání. Pokud se přitakání zakládá na konstataci shody mezi původními afekty a afekty sympatie, má reflexivní charakter. Smith však na rozdíl od racionalistů netvrdil, že přitakání se zakládá na nahlédnutí této shody, ale domníval se, že samotná shoda je prožívána pocitově. Tento pocit je takřikajíc pocitem druhého stupně, protože předpokládá reflexi původního pocitu. O těchto pocitech přitakání Smith soudil, že jsou vždy příjemné. Kdyby tyto pocity byly jedinou základnou hodnotových soudů, pak by se muselo přitakávat všemu, s čím se nacházíme v sympatizující shodě. Tak tomu ale zjevně není. Někdo může být například afektivně ve shodě s pocitem bližního, přestože tento pocit a jeho důsledky morálně odmítá. I když tedy pocity sympatie tvoří, jak Smith prohlašuje, vodítko, kánon našich hodnocení, mohou tvořit jen jednu část úplného kritéria morálních hodnocení. To se ukazuje již v tom, že mravní přitakání, resp. nesouhlas nepředpokládá nutně aktuální sympatii. Smith zdůrazňoval, že stačí, když víme, jaké pocity sympatie jsou určitým jednáním v určité situaci *normálně* probouzeny, abychom tomuto jednání přitakali i tehdy, neprožíváme-li právě pocit sympatie, který v dané situaci zpravidla vzniká (I,18 n.). Proto formuloval tezi, že morální přitakání nezávisí na shodě mezi pocitem jednajícího a pocitem toho či onoho hodnotícího subjektu, ale na shodě s pocitem předpokládaného *neutrálního pozorovatele*. Teprve tehdy, když se při morálním posuzování pozvedneme na stanovisko neutrálního pozorovatele, bude překonána subjektivita posuzování a bude dosaženo té objektivity, která je nutnou podmínkou obecné platnosti morálních soudů, bez které by se nedalo mluvit o závaznosti.⁸

Bez oproštění hodnotového soudu od subjektivních zájmů jednotlivce, které je způsobeno zobecněním a které je analogické s vyrovnáním závislosti optické perspektivy na stanovisku pozorovatele, by nemohly existovat žádné mravní hodnotové soudy ve vlastním slova

⁸ K roli této představy srv. D. Raphael, *The Impartial Spectator*, str. 83–99.

smyslu. Protože je však zobecnění výkonem rozumu, je jasné, že v rámci Smithových předpokladů obsahuje etika bytostně *racionální součást*, přestože se zakládá na emocích. Představa neutrálního pozorovatele není přitom subjektivní konstrukcí, nýbrž výrazem rysu lidské přirozenosti, která má zaručovat správnost morálního hodnocení (srv. I,59 n.). Proto se u Smithe nejeví neutrální pozorovatel jen jako nezúčastněný třetí, ale příležitostně také jako zástupce lidstva či jako hlas boží v lidském srdci či jako „vnitřní člověk“, takřikajíc jako druhá (morální) přirozenost, která se bezprostředně projevuje v hodnotových soudech. Orientace na hodnocení předpokládaného neutrálního pozorovatele způsobuje tudíž modifikaci pocitových postojů ve smyslu stále větší shody s předpokládanými pocity „lidstva“. Teleologický způsob myšlení, který je v tomto řešení přítomen, implikuje názor, že mravní zákon je nejjistějším prostředkem k uskutečnění ideálu blaženosti, to znamená toho cíle, který, jak se zdá, stanovil tvůrce všech rozumných bytostí. Chování konformní s mravními normami je tedy stvořeno k tomu, aby již zde na zemi získalo úspěch, úctu a lásku. Protože však přirozené důsledky jednání nejsou jen tak akceptovány jako sankce, je nasnadě korigovat přirozenou sankci sankcí konvenční, tj. pozitivními zákony. Ale i k tomu jsou lidé koneckonců podníceni „přírodou“, tj. přirozenými pocitovými tendencemi.

c) Základní myšlenky filosofie práva

Rovněž *závaznost právních norem* ve společenské oblasti souvisí podle Smithe nakonec se skutečností, že existuje sympatie (jakožto afektivní souznění). Následování zákonů, které v první řadě ochraňují život a nedotknutelnost osob, ve druhé řadě vlastnictví a ve třetí řadě nároky pocházející ze smluv a slibů, lze vynucovat podle zásady „stejně stejným“. Moc zamezující bezpráví a trestající narušitele zákona je tudíž legitimní (I,131 nn.). V užším smyslu morální druhy chování (láska k lidem, přání blaženosti jiným, ochota pomáhat) nejsou na rozdíl od spravedlnosti pro existenci společnosti bytostné; představují jakoby jen ozdobu společenské budovy (I,145 n.). Přesto Smith považuje pouhou legalitu za nedostatečnou: ze společnosti má být vyloučen nejen ten, kdo nezná humanitu, ale i ten, kdo se jen dopouští jednání škodících společnosti. Tím je řečeno, že společnost nemůže sestávat z čistě egoistických jednotlivců, i když egoistické

zájmy jednotlivců mají jistou funkci ve společném životě lidí. Především by bez sympatie nebylo možné pochopit poslušnost vůči právu jako mravní povinnost.

Vznik pocitu závaznosti vůči zákonu vysvětloval Smith tak, že narušitel zákona na základě afektivního souznění na sebe bere odmítnutí svého způsobu jednání vůči společnosti. Jeho vlastní nesouhlas s protiprávním jednáním je tím, co se nazývá „svědomím“. I zde se setkáváme s teleologickým způsobem nazírání konstatovaným již v etice, které je pro Smithovo myšlení charakteristické: aby příroda zajistila respektování práva, spojila podle jeho názoru s porušováním práva pocit zaslouženého trestu (I,146). To neznámá, že by „příroda“ tuto souvislost vytvořila přímo, ale jen to, že kauzální souvislosti, které vedou k odmítání bezpráví, jsou přirozené. „Přírodou“ měl tedy Smith na mysli zrovna tak mytickou bytost jako „neviditelnou rukou“, která konkurující egoismy koordinuje k všeobecnému prospěchu.

Teleologický způsob myšlení zůstává u Smithe omezen na přirozenost člověka. Společnost a její právní řád nelze pochopit přímo teleologicky, stejně jako nelze obsah právních norem převádět na boží vůli. To ale neznámá, že bychom právo měli nazírat jen z hlediska jeho společenské funkce, jak tomu bylo u Huma; podle Smithe je kromě toho třeba vzít v úvahu také soucit s oběťmi porušování práva: při vzniku právního přitakání a nesouhlasu hraje tento soucit rozhodující roli. Smith se tedy bránil pojetí trestu jako prevence a trval na aspektu odplaty, který podle jeho názoru bytostně k trestu patří. Rovněž pokud jde o pocit zaslouženého trestu, přichází u Smithe ke slovu teleologický způsob myšlení, tak např. když píše: „Samotná existence společnosti vyžaduje, aby každý zlý čin, který si člověk nezasloužil a nepřivolal jej nějakým jednáním, byl potrestán odpovídajícím trestem, a aby v důsledku toho bylo ukládání trestů chápáno jako vhodné a chvályhodné jednání. Přestože je člověk od přirozenosti nadán touhou po prospěchu a zachování společnosti, nepřenechal tvůrce přírody jen jeho rozumu, aby člověk přišel na to, že užití trestů je přiměřeným prostředkem k dosažení tohoto účelu, ale vybavil jej bezprostředním a instinktivním pocitem souhlasu s těmi způsoby trestání, které jsou nejvíce vhodné k tomu, aby bylo toho účelu dosaženo.“ (I,129) V této souvislosti mluvil Smith o „ekonomii přírody“, stejně jako v politické

ekonomii spatřoval přirozenou účelnost, na základě které ze spolupůsobení individuálních egoismů pramení všeobecné blaho. Aby příroda zajistila zachování jednotlivců a druhů, vybavila jednotlivce odpovídajícími pudy. Kromě toho nepřenechala ani volbu vhodných prostředků k zachování jednotlivců a druhů úvaze rozumu, jemuž Smith nepříliš důvěřoval, ale upravila ji instinktivními a pudovými mechanismy. Tím je zajištěno, že se člověk bude chovat nejen ve smyslu přírodou stanovených účelů, ale že bude i užívat přirozeně nejlepší prostředky k uskutečnění těchto účelů.

d) Základní myšlenky ekonomie

Přestože Smith nebyl v žádném případě jen ekonom, je dnes znám především svým spisem *Zkoumání o přirozenosti a původu blahobytu národů* (1776). Toto dílo je skutečně milníkem v dějinách ekonomie. Zejména britská tradice této disciplíny, na které se spolupodíleli Th. Mun, Josiah Child, Charles Devenant a D. Hume, dosáhla v tomto díle svého vrcholu. Toto dílo zároveň určilo vývoj liberální ekonomie v 19. století (D. Ricardo, J. Stuart Mill). V prvních třech knihách obsahuje základy teoretické ekonomie; ve IV. knize se nachází vyrovnání s merkantilismem a fyziokracií a v V. knize Smith načrtává základní rysy hospodářské politiky.

Merkantilní předpoklad identity peněz a bohatství Smith odmítal, a zavrhoval tudíž takovou hospodářskou politiku, jejímž nejvyšším cílem bylo zvýšení množství vzácných kovů v dané zemi.⁹ Politická opatření, jako je omezování dovozu, podpora vývozu a privilegování určitých odvětví produkce, která jsou za tímto účelem přijímána, mohou sice podle Smithe určovat směr toku kapitálu, ale jsou nevhodná k zvyšování množství kapitálu a na tomto množství závisícího počtu zaměstnaných. Na rozdíl od merkantilismu Smith požadoval, aby základem hodnocení nebyla obchodní bilance, ale vztah produkce a konzumace. V tomto smyslu prohlásil: „Prospěchem neboli ziskem rozumím nikoli zvětšení množství zlata a stříbra, nýbrž zvětšení směnné hodnoty ročního produktu půdy a práce země nebo-

⁹ K Smithově kritice merkantilismu srv. A. W. Coats, *Adam Smith and the Mercantile System*, str. 83–99.

li zvětšení ročního důchodu jejích obyvatel.“ (III,236)¹⁰ Nárůst produktivity je možný i při záporné obchodní bilanci a ekonomicky je správné to, co je užitečné pro produkci, zejména neomezená výměna zboží, a to i za hranicemi země. Roční hospodářský výnos země je vyšší, jestliže se omezí na výrobu těch druhů zboží, v nichž má daná země před jinými zeměmi výhodu nižších nákladů, a jestliže sama od jiných zemí nakupuje ty druhy zboží, které jsou v těchto zemích levnější. Upravování těchto výměnných poměrů musí být ovšem přenecháno svobodné hře hospodářských sil.¹¹

Merkantilismus nemohl proniknout k tomuto pojetí, neboť byl uzavřen v bilančně hospodářském myšlení jednotlivých provozů a přenášel je na ekonomii.¹² Jestliže zástupci merkantilismu přehlédli, že ekonomicky je vždy správné pokrývat potřebu tam, kde se tak může stát nejlevnějším způsobem, pak to mělo svůj důvod v tom, že „sobecká sofistika obchodníků a majitelů manufaktur ... pomátla zdravý rozum lidstva“ (III,244).¹³ Podle Smithe zjevně není každé egoistické jednání ekonomicky adekvátní, nýbrž jen jednání na základě osvíceného zájmu, totiž zájmu, který respektuje přirozené zákonitosti trhu. Tvorbu kapitálu a rozvoj průmyslu je třeba v každé zemi přenechat přirozenému vývoji. Každé umělé hospodářsko-politické opatření vede produktivní síly práce i kapitál nesprávným směrem.

¹⁰ A. Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, str. 429 (dále jako *Pojednání*). – Pozn. překl.

¹¹ Zásady merkantilismu popsal krátce před Smithem sir James Steuart Denham (1712–1780) ve spisu *An Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767). V tomto dílu jde především o otázky hospodářské politiky. Colbert je zde chápán jako největší génius této vědy (kn. I, kap. 12). Smith v *Bohatství národů* tento spis nezmiňuje, neboť jej shledal temným a protože se zásadně pozvedl nad merkantilní způsob myšlení.

¹² Smith neustále kritizoval obchodnického ducha; srv. III,244, kde říká, že egoistické sofistiky obchodníků zmátly *common-sense*. Hrabivost a monopolismus obchodníků a vlastníků manufaktur by neměly být určující. Ovšem ani velkostatkáři by neměli mít rozhodující vliv (III,452), nýbrž „přirozená aristokracie“ příslušníků střední třídy, kteří byli úspěšní díky své pílí a schopnostem (I,90 n.).

¹³ A. Smith, *Pojednání*, str. 434. – Pozn. překl.

Jinak řečeno, za přirozené Smith považoval chování, které je určeno *vlastními zájmy*, avšak nikoli zájmy libovolnými, nýbrž zájmy shodujícími se s *common-sensem*. Egoistické znevýhodňování partnerských států v mezinárodním obchodě, jak je praktikoval merkantilismus, neodpovídá *common-sensu*, neboť je nevýhodné pro velké skupiny lidí. Tedy jen o „osvíceném“ úsilí jednotlivce k dosažení hospodářských výhod může platit, že vede k ekonomicky optimálním výsledkům, jak to Smith vyjadřuje ve slavné formulaci: „Tím, že podporuje raději výrobu doma než výrobu cizí, sleduje jen své vlastní zabezpečení, a tím, že tuto výrobu řídí tak, aby její produkt měl co největší hodnotu, sleduje jen svůj vlastní zisk; jako v mnoha jiných případech, vede ho tu jakási neviditelná ruka, aby napomáhal k dosažení cíle, o který mu vůbec nejde.“ (III,181)¹⁴ To může znít metafyzicky, ale je to jen metafora, za kterou se skrývá velmi realistická úvaha: protože egoismus podněcuje každého k tomu, aby hledal nejrentabilnější investiční možnosti svého kapitálu, bude výsledek individuálních způsobů jednání ekonomicky optimální.

Smithova kritika merkantilismu má tedy za cíl ukázat, že tento hospodářský systém je v rozporu se správně pochopeným zájmem jednotlivců, a tím s ekonomickými zájmy. Něco podobného platí také o fyziokracii jakožto systému politické ekonomie, která za jediný či přinejmenším hlavní zdroj příjmů a blahobytu země považovala půdní výnosy. Smith je nicméně ochotem přiznat i tomuto systému pozitivní aspekty. Zejména má fyziokracie oproti merkantilismu tu přednost, že pochopila, že rozhodující pro blahobyt národa nejsou peníze, nýbrž spotřební zboží, a že především naprostá svoboda je předpokladem pro co největší roční produkci. Tento systém trpí ale tím nedostatkem, že za produktivní považuje pouze zemědělství, zatímco, jak Smith zdůrazňuje, za produktivní je třeba považovat také řemesla a obchod. Obor ekonomicky produktivních činností je tedy u Smithe širší než u Quesnaye a jeho školy (II,1 nn.).

Proti jednostrannosti dosavadních ekonomických systémů působí podle Smithe samotná příroda, která v pudu sebezáchovy, resp. v touze všech jednotlivců po zlepšení jejich postavení, má vždy

¹⁴ Tamt., str. 398. – Pozn. překl.

k dispozici účinný korektiv jednostranných programů; příroda „obdařila státní ústrojí více než dostatečnými prostředky k odstranění špatných následků lidské pošetilosti a nespravedlnosti“ (IV,21).¹⁵ Aby mohly přirozené faktory plně působit, je nutné vzdát se všech dirigistických opatření. „Proto zruší-li se takto každá hospodářská soustava založená ať již na podporování nebo na omezování, ustaví se sama od sebe jasná a prostá soustava přirozené svobody. Každému člověku, pokud neporušuje zákony spravedlnosti, se ponechá naprostá volnost, aby sledoval své zájmy, jak sám chce, a aby svou prací a kapitálem konkuroval práci a kapitálu kteréhokoli jiného člověka nebo kteréhokoli jiného stavu.“ (IV,42)¹⁶)¹⁷ Dirigistická opatření jsou nejen nevýhodná, ale i nespravedlivá, jak to ukazuje příklad merkantilismu, který podporoval výdělečnou činnost bohatých a mocných na úkor chudých a slabých. Monopoly je třeba odmítat, protože vedou k vykořisťování tím, že zdražují zboží. Něco podobného platí o prémiiích, které jsou udělovány z daňových prostředků společnosti. Rozhodující kritika merkantilismu se skrývá v poznámce, že zvyhodňoval jen jednu třídu, totiž producenty, a zvyhodňování spotřebitelů, které má být ale podle Smithe rozhodující, nechával stranou: „Jediným účelem a smyslem veškeré výroby je přece potřeba; a zájmů výrobce se má dbát jen potud, pokud to vyžadují zájmy spotřebitele.“ (III,515)¹⁸ V zájmu manufaktury se obětovalo nejen blaho spotřebitelů, ale i jiných skupin producentů (III,518). Jak vidíme, je liberální ekonomie v té podobě, kterou jí dal Smith, velmi vzdálena od teorie vykořisťování, jak byla mnohdy líčena.

Již výše jsme krátce pojednali o zdánlivém protikladu mezi Smitovou údajnou etikou, zakládající se na sympatii ve smyslu „přání blaha jiným“, a jeho teorií ekonomického jednání, která je postavena na egoistických zájmech jednotlivců. Vezmeme-li v úvahu, že „sym-

patie“ neznamena primárně „přání blaha jiným“, ale „afektivní souznění“, pak bude zřejmé, že mezi zdůrazňováním role takto pochopené sympatie při vzniku morálního hodnocení a konstatováním primátu egoistických zájmů v ekonomické oblasti nemůže být rozpor. Není ani možné tvrdit, že v ekonomii Smith přehlédl přejícné sklony. Byl pouze přesvědčen o tom, že tyto sklony, ať už je jejich role v životě lidí jakkoli pozitivní, nestačí k tomu, aby účinně upravovaly společenské vztahy obecně a ekonomické vztahy zvláště. Lidé jsou na sebe vzájemně v mnoha ohledech odkázáni; bylo by to špatné se společností, kdybychom pomoc, kterou každý potřebuje, směli očekávat jen od měnících se přejícných sklonů podmíněných nahodilými faktory. V důsledku toho je nutné spojit společenské chování se silnější motivací, totiž s egoistickou, jež je účinná vždy a všude, a to tím, že vztahy mezi jednotlivci podřídíme maximě: „Dej mi, co potřebuji já, a já ti dám, co potřebuješ ty.“ (II,21)¹⁹ K tomu u Smithe přistupuje jistá nedůvěra vůči ekonomickým opatřením, která jsou přijímána z hlediska obecného blaha: „Tím, že jde za svým vlastním zájmem, prospěje mnohdy zájmu společnosti účinněji, než když mu chce opravdu prospět. Nikdy ještě, pokud vím, neudělali mnoho dobrého lidé, kteří předstírali, že provozují nějakou činnost pro dobro společnosti.“ (III,181)²⁰

Egoistické zájmy podněcují lidi k tomu, aby si vyměňovali zboží, jestliže se to ukazuje jako výhodné. V tomto smyslu mluvil Smith o přirozeném sklonu ke směňování, který není původním pudem, ale je přesto zakořeněn v lidské přirozenosti, a lze jej tedy považovat za obecně lidský. S tímto sklonem ke směňování souvisí tendence k dělbě práce: „A tak jistota, že všechno to nadbytečné množství produktů vlastní práce, které sám nemůže spotřebovat, dokáže vyměnit za takové produkty práce jiných lidí, které se mu mohou hodit, povzbuzuje člověka k tomu, aby se věnoval tomu či onomu povolání.“ (II,23)²¹ Smith navázal na úvahy Turgotovy a Fergusonovy²²

¹⁵ Tamt., str. 600. – Pozn. překl.

¹⁶ Tamt., str. 611. – Pozn. překl.

¹⁷ Smithovi byla na hony vzdálena utopická představa o svobodě: „Očekávat ve Velké Británii úplné obnovení svobody obchodu není ovšem o nic méně nesmyslné než doufat, že se tam jednou zřídí nějaká Oceana nebo Utopie.“ (III,206) [A. Smith, *Pojednání*, str. 411. – Pozn. překl.]

¹⁸ Tamt., str. 586. – Pozn. překl.

¹⁹ Tamt., str. 16. – Pozn. překl.

²⁰ Tamt., str. 398. – Pozn. překl.

²¹ Tamt., str. 17. – Pozn. překl.

²² A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, část IV, kap. 1,

a zdůraznil výslovně výhody dělby práce, aniž by však přehlédł její nevýhody. Byl ale přesvědčen o tom, že její výhody zdaleka převyšují nevýhody. Příklad s produkcí zavíracích špendlíků v první knize ozřejmuje, jaké důsledky má dělba práce z hlediska produkce (II,7 n.). Nepřímý argument ukazuje význam dělby práce pravděpodobně ještě jasněji: v zemědělství, kde dělba práce téměř neexistuje, lze také stěží dosáhnout zvýšení produkce. Dělba práce vede kromě toho ke stále větší diferenciaci činností, které jsou přirozeně málo odlišné, a umožňuje spolupůsobení různých činností na základě směnných vztahů v rámci společnosti. V důsledku toho se pro každého zvětšují výhody, které velmi přesahují to, co by bylo možné bez dělby práce. Tudíž „pohodlí některého evropského knížete není vždycky tak vysoko nad pohodlím pilného a šetrného rolníka, jak vysoko je zase pohodlí tohoto nad pohodlím mnohého afrického krále, neomezeného vládce nad životy a svobodou deseti tisíc nahých divochů.“²³ (II,19)²⁴

Výměna zboží předpokládá existenci měřítka jeho hodnoty, konkrétně *měřítka směnné hodnoty* (II,42: „value in exchange“), neboť užitná hodnota (value in use) nehraje v ekonomii žádnou roli. Smith nehledal nominální, nýbrž *reálné* měřítko směnné hodnoty, resp. reálnou cenu zboží a domníval se, že ji nalézá v „úsilí a námaze“ (toil and trouble), které je třeba vynaložit k vyrobení zboží. V tomto smyslu prohlašoval: „Labour ... is the real measure of the exchangeable value of all commodities.“ (II,44)²⁵ Domníval se, „že stejné množství práce má pro dělníka vždycky a všude stejnou hodnotu“ (II,48),²⁶ zatímco hodnota drahých kovů se mění. Zdánlivě se sice mění hodnota práce, nakolik ji lze nakoupit jednou za více, jindy za

ukázal, jak se výhody dělby práce v průběhu dějinného vývoje stále výrazněji projevovaly.

²³ A. Smith, *Pojednání*, str. 14. – Pozn. překl.

²⁴ K „argumentu s indiánským náčelníkem“ v sociální teorii 17. a 18. století srv. E. Waibl, *Ökonomie und Ethik. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit*, kap. II.; srv. kap. III o Adamu Smithovi.

²⁵ „Skutečnou mírou směnné hodnoty každého zboží je tedy práce.“ A. Smith, *Pojednání*, str. 29. – Pozn. překl.

²⁶ Tamt., str. 31. – Pozn. překl.

méně zboží; ve skutečnosti se ale nemění hodnota práce, nýbrž hodnota zboží. Tudíž Smith usoudil, „že jediným všeobecným a zároveň jediným přesným měřítkem hodnoty, nebo jedinou mírou, podle níž můžeme vždycky a všude porovnávat hodnotu různého zboží, je práce“ (II,54).²⁷ Tato myšlenka ovlivnila D. Ricarda a K. Marxe, když formulovali své teorie práce. Smith samozřejmě věděl, že množství práce, které je nutné k výrobě zboží, se mění v závislosti na různých faktorech; mluví-li přesto o „množství práce“ obecně, pak se, jak poznamenal, jedná o abstrakci (II,46). Při směně nemá přece rozhodovat množství práce vynaložené v jednotlivém případě, ale průměrný pracovní výkon nutný k vyrobení zboží. To je třeba vzít v úvahu také u slavného příkladu se směnnou hodnotou bobrů a jelenů v podmínkách primitivního hospodářství bez kapitálových investic: „Jestliže například u nějakého loveckého národa dá obyčejně dvakrát tolik práce zabít bobra než jelena, měl by se jeden bobr samozřejmě vyměňovat za dva jeleny, tj. měl by mít cenu dvou jelenů. Je přirozené, že to, co je produktem práce dvou dnů nebo dvou hodin, má stát dvakrát tolik než to, co je obyčejně produktem práce jednoho dne nebo jedné hodiny.“ (II,70 n.)²⁸²⁹

V podmínkách primitivního hospodářství patřil dělníkovi celý produkt jeho práce (II,71), tak jako je přirozená mzda za práci jejím produktem. Jakmile je však investován kapitál, tj. mzdové náklady a náklady na pořízení náradí a materiálu, a půda je převedena na soukromé vlastnictví, situace se mění. Hodnota vytvořená dělníkem se rozpadá na část mzdovou a část ziskovou (k čemu ještě za určitých okolností přistupuje pozemková renta). „Ziskem“ nerozuměl Smith podnikatelskou mzdu, ale v zásadě kapitálové úroky a prémie za riziko. Ačkoli se dělník v podmínkách kapitalistického výrobního

²⁷ Tamt., str. 34. – Pozn. překl.

²⁸ Tamt., str. 44. – Pozn. překl.

²⁹ Ve svých *Lectures on Jurisprudence* rozlišil Smith čtyři fáze společenského vývoje, které jsou určeny lovem, chovem zvířat, zemědělstvím a obchodem jakožto hlavními formami získávání zboží. Ekonomické faktory považoval za primární; politické, náboženské, morální a právní poměry za závislé na ekonomických. Srv. A. W. Coats, *Adam Smith and the Mercantile System*, str. 221 nn.

způsobu dělí s vlastníkem kapitálu, je přechod k tomuto výrobnímu způsobu nutný v zájmu ekonomického, resp. společenského pokroku: bez kapitálových investic neexistuje žádné podstatné zvýšení produktivity práce. Smithova teorie rozdělování se zakládá na předpokladu smlouvy o mzdě, kdy zaměstnavatelé (masters) chtějí dávat pokud možno co nejméně a dělníci pokud možno co nejvíce dostávat (II,99). Protože se však, jak Smith poznamenává, dělníci nacházejí v nevýhodnější pozici, prosazuje se na pracovním trhu – na základě souhry nabídky a poptávky – dlouhodobě tendence k minimálním mzdám. „Člověk musí vždycky žít ze své práce a jeho mzda musí přinejmenším stačit na jeho obživu.“ (II,102)³⁰ Mzda se zpravidla nachází ještě nad touto úrovní, neboť jinak by nebylo možné založit rodinu a již v následující generaci by zavládl nedostatek pracovních sil. V zemích, jako je Anglie, kde existují příznivé hospodářské poměry, reálné mzdy rostou. V důsledku toho se zároveň zvyšuje počet obyvatelstva.

Z úvah o hospodářské politice v knize V je zřejmé, že hospodářské cíle nezkoumal Smith izolovaně, ale v souvislosti s povinnostmi státu, jako je obrana země, udržování práva a pořádku a výchova. Aby mohl tyto povinnosti plnit a vytvořit a udržovat ty infrastruktury, o které se má starat, potřebuje stát finální prostředky, které lze získat daněmi nebo vzít ze státního majetku. V souladu se třemi zdroji, z nichž pocházejí příjmy jednotlivce, totiž renta, zisk a mzda za práci, lze daně rozdělit na základní rentu, kapitálový zisk a mzdu. Při zkoumání těchto tří druhů daní dospívá Smith k závěru, že smysluplný je jen první druh, jak to také odpovídalo fyziokratické nauce.³¹ Zdaňovat kapitálové úroky nebo mzdu za práci nelze doporučit, neboť v prvním případě se zátěž přenáší na spotřebitele a ve druhém případě se zvyšují mzdy, a tím pracovní náklady. Zdanění oné části

³⁰ A. Smith, *Pojednání*, str. 62. – Pozn. překl.

³¹ Proti často zvažovanému ovlivnění Smitha fyziokratickými idejemi se dnes odkazuje na náčrt sepsaný dvanáct let před vydáním hlavního díla, který vznikl před Smithovým kontaktem s fyziokraty a již obsahuje dotyčné názory; srv. *An Early Draft of Part of the Wealth of Nations*; k tomu H. C. Recktenwald, *Würdigung des Wohlstands der Nationen*, ve svém německém vydání Smithova hlavního díla, München 1978, str. XXVII.

zisku, kterou lze pojmut jako rizikovou prémie, považuje Smith za nesprávné proto, že podnikatel má zájem investovat jen tehdy, mželi počítat s odškodněním za nebezpečí a námahu kapitálové investice. Tendence států zadluřovat se, aby mohly financovat veřejné výdaje, posuzoval Smith kriticky, protože působí ve prospěch neproduktivních činností. Varoval před „oněmi obrovskými dluhy, které nyní tíží všechny velké evropské národy a časem je pravděpodobně přivedou na mizinu“ (IV,402).³²

Smithovo dílo bylo často interpretováno jako obhajoba egoistických ekonomických zájmů a sociálního egoismu.³³ Takový výklad nebere v potaz skutečnost, že uplatňování egoismu Smith nejen vázal na dodržování politických, sociálních a právních podmínek, ale že také jakožto sociální psycholog kladl důraz na funkci sympatie. Pokud vezmeme jeho teorii hospodářství v kontextu jeho celkového myšlení, zmizí dojem jednostrannosti, který by mohl vznikat při izolovaném pojednání.³⁴ Koneckonců se jeho ekonomické, psychologické a historické teorie zakládají na metafyzické antropologii, podle které existuje Bohem stvořená lidská přirozenost s určitou strukturou pudů jakožto základnou jak pravidel spravedlnosti, tak také pra-

³² A. Smith, *Pojednání*, str. 816. – Pozn. překl.

³³ Kdyby bylo toto pojetí správné, pak by Smith sledoval linii, kterou razil B. Mandeville (nar. v Dordrechtu nebo v Rotterdamu 1670, zemř. 1733 v Londýně) ve své „bajce o včelách“ (nejprve v roce 1705 pod názvem *The Grumbling Hive*, v pozdějších rozšířených vydáních od roku 1714 *The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits* s poznámkami a *Inquiry into the Origin of Moral Virtue*). Ve skutečnosti Smith odmítal Mandevillov názor, že ctnost má ekonomicky nevýhodné následky, zatímco nectnost působí na hospodářství pozitivně, protože považoval za mylné ztotožnění nectnosti a egoismu, resp. ctností a úplného altruismu. Na rozdíl od Mandevilla není morálka pro Smitha vynálezem státníků za účelem podvázání přirozeného egoismu. Smith se ale s Mandevillem shodoval v tom, že stejně jako on považoval optimální stav společnosti za výsledek spolupůsobení egoismu všech jednotlivců. – K Mandevillovi srv. W. Euchner, *Versuch über Mandevilles Bienenfabel*, str. 7–55.

³⁴ Srv. H. C. Recktenwald, *Würdigung des Wohlstands der Nationen*, str. XLI. Smith prý nikdy nezapomněl na to, že analýza ekonomických vztahů se týká jen jednoho hlediska lidské činnosti (str. XXXV). Jeho myšlení mělo všeobšáhly filosofický charakter (str. XXXII nn.).

videl hospodářské činnosti. Tím, že se Smith snažil tato pravidla vysvětlit z předpokládaného vybavení lidí pudy a nesnažil se jako racionalisté opřít o domnělé rozumové náhledy, následoval obecně směr, který razil Hume.

2. Thomas Reid a skotská filosofie

common-sensu

To, že Humova filosofie pro své velmi skeptické důsledky vyvolávala kritiku, není překvapující. První rozhodná reakce pocházela od Humova krajana Reida a o něco málo později podnikl Kant pokus na obranu proti důsledkům, které měla Humova pozice z hlediska racionalistické koncepce poznání a vědy. Zatímco však Kantova kritika Huma měla za cíl vykazat jisté racionální zásady jakožto podmínky možnosti (vědecké) zkušenosti, oponovali Humovi Reid a jeho přívrženci oním *common-sensem*, proti němuž se podle nich Hume postavil.

Kromě Th. Reida patří ke skotské filosofii *common-sensu* J. Beattie a D. Stewart; ve volnějším vztahu k Reidovi byli James Oswald, George Campbell a Adam Ferguson, zatímco Thomas Brown (1778–1820) a sir William Hamilton (1788–1858) se obvykle již k jeho škole nepočítají.³⁵ Hamilton sice hájil stanovisko *common-sensu*, kritizoval však Reida ve svém vydání *Philosophical Works*³⁶ v poznámkách a přílohách v mnoha bodech, takže ho nemůžeme považovat za jeho přívržence. Skutečnost, že J. St. Mill ve spise *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) ostře kritizoval pozdější variantu filosofie *common-sensu*, nejspíše také přispěla k tomu, že tato filosofie jako celek, tedy včetně své původní formy u Reida, se stala nedůvěryhodnou a upadla v zapomnění. V poslední době se však množí hlasy ve prospěch Reidovy originality. Především přímý realismus zastávaný pod jménem *common-sense* musel přimět zástupce podobného

³⁵ Souhrnný popis podává S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*.

³⁶ Citujeme podle 8. vydání s původním stránkováním této edice z roku 1895 ve dvou svazcích s udáním strany a svazku.

směru v naší době k tomu, aby se ohlédli zpět za Reidem jako za svým předchůdcem.

a) Reidův život a dílo

Reid se narodil v roce 1710 ve Strachanu poblíž Aberdeenu jako syn duchovního.³⁷ Studoval v Aberdeenu, kde se věnoval nejen teologii, ale i svým filosofickým a vědeckým zájmům. Přitahovala jej především Newtonova *Principia*, s nimiž byl obeznámen tak důkladně, že později o nich po dobu dvanácti let přednášel. Po určitou dobu zastával místo knihovníka na universitě, než roku 1737 přijal farní úřad a brzy poté se oženil. Pokračoval ve svých filosofických a vědeckých studiích a v roce 1748 mohl zveřejnit ve *Philosophical Transactions* královské společnosti spis *Essay on Quantity, occasioned by reading a Treatise in which Simple and Compound Ratios are applied to Virtue and Merit. Treatise*, na nějž název odkazuje, je Hutchesonův spis *Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue*. V roce 1752 uznala jeho zásluhy King's College v Aberdeenu tím, že jej povolala na místo profesora. Jako profesor na této universitě uveřejnil své nejdůležitější dílo, *An Inquiry into the Human Mind*, které obsahuje výsledky úvah, sahajících zpět až do roku 1739, kdy byl pod silným vlivem Humova *Treatise*. V *Inquiry* z roku 1764 chtěl Reid vyvrátit Huma tím, že rozvinul alternativu k jeho teorii poznání, jejíž nejdůležitější výraz, jak se domníval, lze spatřovat v Humově *Treatise*. K prvním zastáncům jeho nauky patřil Ferguson. Dojem vyvolaly jeho ideje i v Glasgow. V roce 1764 zde získal profesuru etiky a měl nyní možnost soustředit se zcela na tuto oblast. V roce 1772 byl přítomen jeho přednáškám jako posluchač Stewart. Pod jejich dojmem se stal zastáncem filosofie *common-sensu*. V roce 1781 se Reid vzdal učitelské činnosti. Roku 1785 uveřejnil *Essays on the Intellectual Powers of Man*, v roce 1788 *Essays on the Active Powers of Human Mind*.³⁸ Zemřel v roce 1797 v Glasgow.

³⁷ K biografii: D. Stewart, *Account of the Life and Writings of Th. Reid (1803)*, in: Th. Reid, *Philosophical Works*, 1895, str. 3–38. – Bibliografie: St. F. Barker – T. L. Beauchamp (vyd.), *Thomas Reid. Critical Essays*, Philadelphia 1976, str. 133–140.

³⁸ Další díla: *Philosophical Orations of Th. Reid*, vyd. W. R. Humphries,

Boswell vypráví,³⁹ jak na poznámku, že Berkeleyovy názory jsou sice nesprávné, ale nedají se vyvrátit, Johnson silně kopnul do velkého kamene a pravil: „I refute it thus“,⁴⁰ v čemž Boswell spatřoval způsob myšlení zastávaný Reidem a Beattiem. Tato anekdota ukazuje, že se Johnson shodoval se skotskou školou v tom ohledu, že stejně jako její představitelé byl přesvědčen o tom, že jisté předpoklady naší zkušenosti nelze popírat, nemáme-li přijmout absurdní důsledky; o nějaké závislosti na Reidových či Beattieho dílech nemůže být však ani řeči, protože tato anekdota se vztahuje k události z roku 1763, zatímco Reidovo *Inquiry* vyšlo teprve v roce 1764; Beattieho relevantní díla byla uveřejněna ještě později.⁴¹

b) Reidova metodologie

Již v úvodu k *Inquiry* se Reid vyslovil ve prospěch pozorování a experimentu jakožto jediné cesty k poznání přírody. Tato cesta byla podle něj jasně popsána v Newtonových *Regulae philosophandi*. Pro Reidovo stanovisko je charakteristické, že Newtonova metodologická pravidla vykládal jako maximy *common-sensu* a domníval se, že jsou neustále používána i v obyčejném každodenním myšlení (97b). Od Newtona přejal výslovně požadavek, aby se bral ohled jen na „pravé příčiny“ (viz str. 18 n. v této knize), aby se nepřipouštěly žádné hypotézy a aby byly používány jen výpovědi o zákonitostech, které jsou výsledkem induktivního zobecňování. Hypotézy (*conjectures*) a (hypotetické) teorie jsou konstrukce, u nichž nelze vznášet nárok na to, že by byly podobné skutečnosti samé (jakožto dílu božímu). Proti hypotetickému vysvětlování přírody Reid postavil – zcela v duchu Newtonově a Baconově – „správnou interpretaci přírody“, která má spočívat v pokud možno co nejpřesnějším popisu reálných procesů bez subjektivní intervence, tedy v popisu nezávislém na teo-

Aberdeen 1973; *Lectures on the Fine Arts*, vyd. P. Kivy, Den Haag 1973; *Unpublished Letters of Th. Reid to Lord Kames, 1762–1782*, vyd. Ian Simpson Ross, in: *Texas Studies in Literature and Language*, 7, 1965, str. 17–65.

³⁹ J. Boswell, *Life of Johnson*, I, str. 471.

⁴⁰ „Vyvracím je takto.“ – Pozn. překl.

⁴¹ Srv. Ch. Chapin, *Johnson and the Scottish Common Sense School*, str. 50–64.

riích: „Whatever we add of our own, is apocryphal and of no authority.“⁴² (97)⁴³ Analogicky to platí o filosofii ducha: I ta byla zatemněna hypotézami, zejména domněnkou, že ideje jsou jediným bezprostředním objektem vědomí. Jedná se o teorii, kterou Reid nazval „Theory of ideas“ (System of ideas, Ideal system) a kterou budeme následně nazývat „systém idejí“. Místo každé teorie má zaujmout „anatomie“ ducha (98a), tj. na teoriích nezávislý popis psychických fenoménů. Reid mluvil o „anatomii“ ducha, neboť byl přesvědčen o tom, že anatomie se na rozdíl od fyziologie obejde bez jakýchkoli hypotéz (235b). Hypotézám odpovídá nanejvýš „mínění“ (opinion), nikoli poznání, které musí být podle Reida vždy poznáním na základě pozorování: „Natural philosophy must be built upon the phenomena of the material system, discovered by observation and experiment.“⁴⁴ (234a)

Dokud je věda ještě nerozvinutá, je přirozené, že se opírá o domněnky, které jsou nejprve jen primitivní, aby teprve postupně formulovala věty, které lépe odpovídají skutečnostem. Reid viděl, že pozorování a experimenty mohou hypotézy sice vyvracet, ale nemohou je nikdy definitivně potvrdit (235b). Z toho vyvodil důsledek, že na základě pozorování můžeme sice provádět induktivní zobecňování, ale nemůžeme formulovat hypotézy, jde-li nám o empiricky fundované poznání. Empirické generalizace jsou sice vyvrátitelné, jak Reid věděl, ale nemají charakter hypotéz v negativním smyslu, jak tento výraz používal Newton, když formuloval větu „hypotheses non fingo“.

Reidovy námitky proti používání *hypotéz* ve vědě a ve filosofii se týkají následujících bodů: Pohled na dějiny ukazuje, že hypotézy nebyly nikdy vědecky přínosné, a to především proto, že nás svádějí k předpokladu větší jednoduchosti, než jaká se skutečně vyskytuje, a kromě toho nás svádějí k tomu, abychom se povznášeli nad namá-

⁴² „Cokoli přidáváme z nás samých, je temné a bez jakékoli platnosti.“ – Pozn. překl.

⁴³ K Reidovu vztahu k Newtonovi srv. L. L. Laudan, *Th. Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought*, str. 103–131.

⁴⁴ „Filosofie přírody musí být vybudována na materiálních fenoménech, odhalených pozorováním a experimentem.“ – Pozn. překl.

hává empirická zkoumání. Reid se výslovně ohradil proti tezi, že koherence systému hypotéz může zajišťovat jeho pravdivost (235a). Oproti tomu je třeba vzít v úvahu Newtonovo první pravidlo, které Reid nazval „zlatým pravidlem“: Podle tohoto pravidla smíme brát v úvahu jako příčiny vysvětlovaných účinků jen pozorovatelné skutečnosti (236a). S tím souvisí Reidův fundamentální princip, který praví, že konjekтуры, resp. hypotézy, ať už jsou jakkoli uznávané a rozšířené, nelze brát v úvahu (tamt.). Dokud se nebudeme držet této zásady, nelze doufat v pokrok při poznávání pravdy.

Zákonité premisy vědeckých vysvětlení jsou podle Reida výsledkem zobecňování zvláštních pozorovaných skutečností. Postup takto pochopené indukce Reid neanalyzoval, a tudíž se jej ani nesnažil ospravedlnit. Reid se ostatně přihlásil k analytické metodě poznání v její známé formě: Na základě popisů skutečností se má stoupat k obecným výpovědím o zákonitostech a odtud potom postupovat dál k větám o skutečnostech. O těchto větách lze zjistit, zda odpovídají pozorováním, či nikoli. Pozoruhodné je, že strukturu vysvětlujících argumentů popsal Reid na tehdejší dobu s udivující jasností. V dopise lordu Kamesovi z 16. 12. 1780 říká: „Veškerý výzkum toho, co označujeme za příčiny přírodních jevů, lze převést na následující sylogismus: Existuje-li tak a tak utvářená příčina, pak bude vyvolávat tak a tak utvářený fenomén; taková příčina však existuje; tedy atd. První věta platí pouze podmíněně, a každý, kdo zůstává ve své pracovně, aniž by se dotázel přírody, může postulovat tisíce takových vět a spojovat je do systému – vytvoří pouze systém hypotéz, předpokladů a teorií. Nebude z něj moci odvodit ani jeden jediný důsledek [ve vztahu ke skutečnosti], dokud se nedotáže přírody a dokud nezjistí, zda příčiny, které předpokládá, skutečně existují.“ (57a)

Požadavek charakteristický pro empirismus, že zákonité vztahy lze formulovat jen pomocí pojmů získaných pozorováním, Reid pokládal za neodmyslitelný. Viděl ale také, že induktivní zobecňování, díky němuž mají být získávány výpovědi o zákonitostech, se zakládá na předpokladu stejnorodosti přírodního dění. Tento předpoklad – *princip indukce* – pochází podle jeho názoru z vrozené ne-racionální dispozice lidského ducha: „Naše víra v přetrvávání přírodních zákonů není odvozena z rozumu. Je to instinktivní předchůdné vědění o dějích v přírodě, které je velmi podobné předchůdnému vědění

o lidském jednání, které způsobuje, že se spoléháme na svědectví svých bližních. – Na tomto principu naší konstituce se zakládá nejen získané vnímání, ale zakládá se na něm také induktivní uvažování a veškeré uvažování na základě analogie, a proto bychom chtěli navrhnout, abychom jej z nedostatku jiného jména nazývali induktivním principem (inductive principle).“ (199a)

Je to, jak bychom v Reidově smyslu také mohli říct, *common-sense*, co nás nutí akceptovat onen princip, aniž bychom se museli vzdát podstatných oborů zkušenosti. Svým pojetím o zakotvení induktivního principu v přirozenosti lidského ducha se Reid snažil uniknout skeptickým důsledkům Humova pojetí. Hume argumentoval tím, že předpoklad stejnorodosti přírodního dění nelze zdůvodnit, a že tudíž naši víru v předvídatelnost událostí nelze racionálně ospravedlnit. Podobně jako Kant Reid viděl, že uznání jistých předpokladů je podmínkou kauzálních vysvětlení vůbec; na rozdíl od Kanta se však domníval, že tyto předpoklady lze vztahovat k určitému druhu instinktivně podmíněného mínění, a toto mínění lze vysvětlit z lidské konstituovanosti.

Úzce s odvoláváním na *common-sense* souvisí Reidův požadavek, abychom se opírali o *common words*. Ve smyslu axiomatické metody je třeba převádět všechny věty na pokud možno nejmenší počet axiomů a všechny pojmy na pokud možno nejmenší počet základních pojmů. Tak jako nemohou a nemusí být axiomy dále vysvětlovány, tak by bylo chybné, kdybychom chtěli definovat základní pojmy: Slova, která označují zcela jednoduché věci, jsou nedefinovatelná. Zde lze myslet především na výrazy, které označují psychické fenomény, jako „myšlení“, „víra“, „chápání“, „chtění“, „přání“ atd. Jejich význam bude jasný, jakmile budeme reflektovat akty svého vlastního ducha. Vzhledem k nemožnosti definovat všechny výrazy Reid doporučoval, abychom se přidrželi běžného jazykového úzu a abychom slova používali tak, jak jsou obvykle používána („in their common acceptation“), a abychom nanejvýš poukázali na jejich víceznačnost tam, kde nejsou zcela jednoznačná (219–220). Důvěra v obyčejný jazyk souvisí s Reidovým přesvědčením, že v jazyku lze nalézt odraz *common-sensu*. Podle Reida musí existovat přirozený jazyk, protože by jinak neexistoval vůbec žádný jazyk: Každá jazyková konvence již přece předpokládá existenci jazykových prostředků (117b).

c) Kritika systému idejí

Většina filosofů 17. a 18. století se domnívala, že přímou znalost můžeme mít vždy jen o obsazích vědomí („idejích“), zatímco naše vědění o věcech samých je vždy pouze nepřímé. Museli se tudíž pokusit objasnit způsob, jak na základě úsudků dospíváme k poznání objektů nezávislých na vědomí. Ukazuje se, že neexistuje žádný takový úsudek, který by bylo možné provést bez spekulativních předpokladů. Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz a jejich následovníci se odvolávali vždy svým způsobem k Bohu, aby ospravedlnili přiřazení idejí (jakožto domněle jediných bezprostředních obsahů zkušenosti) věcem samým. Ovšem v tom okamžiku, kdy bylo zpochybněno spekulativní zdůvodňování, musel se stát problematickým také nárok realistické teorie poznání. Hume, jenž odmítl všechny pokusy metafyzicky ospravedlnit epistemologické nároky, se musel omezit na popis víry (belief) v realitu idejí; víry, která se dostavuje tehdy, mají-li ideje jistý stupeň jasnosti a živosti. Racionální ospravedlnění této víry nelze podle Huma provést. Především „víra“ nezajišťuje na vědomí nezávislou existenci toho, v co věříme jakožto v něco existujícího.

Tento důsledek pokládal Reid za nepřijatelný.⁴⁵ Humovu teorii „belief“ nejen odmítl, ale hledal i kořeny Humova pojetí. Našel je v předpokladu, na němž se *systém idejí* zakládá, že ideje jsou jedinými obsahy přímé zkušenosti (*ideistický předpoklad*, jak jej budeme nadále nazývat). Proti systému idejí (system of Ideas, Theory of Ideas) byla v první řadě namířena jeho kritika, když se vyrovnával s Hmem, vlastním adresátem své kritiky.

Předpoklad idejí, které jsou jediným obsahem bezprostřední zkušenosti a zároveň obrazem objektů existujících vně vědomí, se zakládá na nedorozuměních a neoprávněných analogiích. Jak si Reid všiml, výraz „idea“ je dvojznačný (224b–225a): označuje za první akty vědomí, a v tomto smyslu nelze zpochybnit, že existují ideje, neboť kdo pochybuje, ten myslí, a „myslet“ v tomto smyslu znamená „mít ideje“; za druhé tento výraz označuje domněle imanentní objekt vědomí, tedy předmět zkušenosti svého druhu. (Od jiných významů,

⁴⁵ K Reidovu sporu se systémem idejí srv. R. E. Beanblossom, *Introduction* k Reidovu *Inquiry and Essay*, str. IX–LVII.

jako například platónského, mohl Reid v rámci svého zkoumání odhlédnout.) To, že existují ideje v tomto druhém významu, není vůbec samozřejmé, protože „idea“ v tomto užití je hypotetickým konstruktem. Reid se snažil na základě různých důvodů předpoklad idejí ve druhém významu vyřadit. Podle jeho názoru jsme obětí jazykového klamu, přiřazujeme-li aktům představování ideje jakožto předměty. Orientujeme se podle vnímání, při němž existuje vždy jeden předmět, pojímáme představování v analogii k vnímání, a pokládáme tudíž za nevyhnutelné předpokládat i v tomto případě existenci objektů. Protože se nejedná o reálné objekty, utíkáme se k předpokladu ideálních objektů, totiž právě idejí.

Jedná-li se v případě ideistického předpokladu o hypotézu, je třeba proti ní uplatnit ony pochybnosti, které Reid směřoval proti hypotézám obecně, neboť i tento předpoklad je „pouhou fikcí a hypotézou, která byla vytvořena proto, aby vyřešila [tj. vysvětlila] fenomény lidského poznání“ (106a). Reid se domníval, že se ideistický předpoklad prohřešuje nejen proti požadavku, abychom při vědeckých a filosofických vysvětleních principiálně brali ohled jen na pozorovatelné faktory, ale že ani není vhodný vzhledem k tomu, co je cílem vysvětlení, protože fakt zkušenosti se skutečnými objekty nevysvětluje, a dokonce vede k paradoxům. Je třeba jej odmítnout o to víc, že existuje řešení problému zkušenosti, které se nevystavuje námitkám a není zatíženo paradoxními důsledky, totiž *přímý realismus*, o nějž se Reid zasazoval. Ve smyslu svého programu na teoriích nezávislého popisu zkušenosti se Reid snažil vyhnout všem hypotézám, které přesahují pozorování, a protože ideistický předpoklad je takovou hypotézou, musel jej odmítnout. Naproti tomu prožitek kontaktu vnímajícího s vnímaným objektem patří k prožitku samému, a je tudíž třeba jej uznat, i když nechápeme, jak k tomuto kontaktu dochází. Bylo by chybou, kdybychom něco popírali jen proto, že to pro nás není pochopitelné. Ve skutečnosti nás nezaráží nepochopitelnost ani v jiných souvislostech, například při vzpomínce: Paměť nám poskytuje něco minulého, co se tedy již nevyskytuje a s čím jsme nicméně při vzpomínce v kontaktu: „Vzpomínám-li si například na vůni mexického agáve, pak je bezprostředním objektem mé vzpomínky počitek, který jsem měl včera a který se nyní již nevyskytuje.“ (106a–b) Při vzpomínce nemáme tedy co dělat s přítomnými idejemi, neboť ty bychom nemohli prožívat jako minulé. Exis-

tuje-li však možnost kontaktu s něčím minulým, což Reid pokládal za zjevné, proč bychom potom měli popírat, že ve vnímání může existovat bezprostřední kontakt, tj. kontakt nezprostředkovaný žádnými prostředkujícími objekty (idejemi), s přítomnými vnímanými objekty?

Systém idejí byl ve své empiristické variantě spojen s předpokladem, že jsou nám původně dány *jednoduché ideje*, resp. izolované dojmy, které jsou teprve dodatečně skládány v komplexní ideje. I to je, jak Reid poznamenal, pouhá domněnka, která neodpovídá tomu, co nacházíme v prožitku. V prožitku jsou nám přítomny konkrétní věci, které mají rozmanitost spojených určení (107a). Jednoduché ideje či dojmy jsou pouze předpokládány či spíše jsou vymyšleny v zájmu systému konstituce zkušenosti. Zejména neexistuje žádná *víra v realitu*, jež by byla něčím, co jen přistupuje k vnímání, jak se domníval Hume, který učinil „belief“ závislým na stupni živosti ideje (107a). Víra v realitu ani nevyplývá, jak tvrdil Locke, ze shody počitkové ideje s ideou existence (107b), protože domnělá idea existence je stejně fiktivní jako předpokládané jednoduché ideje obecně. V případě víry v realitu máme spíše co dělat s aktem vědomí, o němž každý ví, čím je, aniž by mohl být vysvětlen. Dostavuje se s evidencí, která je založena v naší konstituci a která je takového rázu, že každá argumentace proti ní je stejně absurdní jako argumentace v její prospěch (108a). Evidence, s níž vím, že pociťuji nějakou věc, stejně jako evidence, že si vzpomínám na něco minulého, či evidence jednoduchých vztahů (jako např. $2 \times 2 = 4$) nepramení z argumentace či z úvahy, ale z *common-sensu*.

K systému idejí, především v Humově variantě, patří rovněž myšlenka, že máme vědomí pouze z dojmů a idejí, ale nikoli vědomí *subjektu* těchto dojmů a idejí. Také vzhledem k tomuto pojetí trval Reid na prožitkové jednotě počítka a pociťujícího subjektu, představvy a představujícího ducha: „Není tomu tak, že bychom nejprve měli pojmy ducha a počítka, poté bychom je srovnávali a uchopovali, že duch by měl k počítka vztah subjektu či substrátu a počitek k duchu vztah aktu či činnosti; naopak jedno z obou, totiž počitek, nám sugeruje jak korelát, tak také vztah.“ (111a) Výrazem *sugerovat*, který i jinak hraje v jeho filosofii důležitou roli,⁴⁶ chtěl Reid naznačit, že se jedná o zkušenost souvislosti bez srovnávání idejí, podobně jako v případě kauzální relace, kde rovněž pozorování nějakého procesu

sugeruje existenci příčiny, nebo v případě hmatového počítka neprostupnost a pohyb objektu sugerují rozlehlost. Ve všech těchto případech se přesvědčení, které se vysvětluje ze „sugesce“, zakládá na konstituovanosti lidské přirozenosti.

Důležitým důvodem, který, jak se zdá, mluví ve prospěch systému idejí, je skutečnost, že můžeme mluvit o něčem nereálném. Reid připustil, že i zde je třeba rozlišovat mezi aktem vědomí a jeho objektem, i když je objekt jen imaginární (292b). Tímto objektem nemá ovšem být podle Reida idea. Nikdo nemůže vnímat (perceive) věc, která neexistuje; je však možné něco nereálného myslet (conceive). Zdá se sice, že to, co někdo myslí, když mluví např. o kentaurovi, musí být něco, konkrétně – protože nejde o nic reálného – že to musí být idea, ale Reid se domníval, že i zde se necháváme zmýlit výše zmiňovanou dvojznačností výrazu „idea“: Skutečnost, že kdykoli myslíme, myslíme *něco*, je mimo pochybnost; z toho však nelze usuzovat, že to, co myslíme, je mentální entita. „To je závažné zjištění, protože jeho důsledkem je, že každá myšlenka nějaké vnější věci má dvojí objekt. Každý je si vědom svého myšlení, a přesto nikdo, ani při pozorné reflexi, nevnímá tuto duplicitu myšleného objektu.“ (278b) Protože předpoklad objektů, jež nemohou být bezprostředními objekty myšlení, lze stěží udržet, nutí nás systém idejí k závěru, že existuje jen jeden druh objektů, totiž imanentní objekty vědomí čili „ideje“, a že věci vně vědomí vůbec neexistují (279a). To je důsledek, který odvodil především Berkeley; naproti tomu ti zástánci systému idejí, kteří se snažili trvat na epistemologickém realismu, byli ve svém myšlení nedůslední.

Vůči systému idejí tedy lze namítnout, že ruší přirozenou jistotu o existenci *na myšlení nezávislého vnějšího světa*. Tento důsledek vyplynul například pro Berkeleyho z myšlenky, že ideje mohou být

⁴⁶ K tomuto pojmu srv. P. Winch, *The Notion of 'Suggestion' in Th. Reid's Theory of Perception*, kde odmítá Reidův názor kvůli jeho důsledku, že namísto „Slyším vůz“ bychom adekvátněji museli říci „Slyším zvuk, který sugeruje představu jedoucího vozu“. Proti tomu se S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, domníval, že Reidovi nejde ani tak o to, co nějaký dojem sugeruje, jako primárně o to, čím je sugerována předmětná zkušenost. Tuto otázku lze klást, aniž bychom museli nejprve znát dojem jako takový.

podobné vždy jen idejím. Nemůže proto existovat žádný materiální vnější svět, rozumíme-li jím souhrn objektů v protikladu k idejím. Mají-li být idejím přiřazena jistá určení skutečnosti nezávislé na vědomí, pak jim musí být ideje podobné, a je-li – jak je to v rámci Berkeleyho (a Humových) předpokladů nevyhnutelné – tato podobnost popřena, pak se musíme vzdát realistického výkladu svých pojmů, zejména pojmů „rozlehlost“, „tvar“ a „pohyb“. Proti tomu Reid namítl, že přiřazení pojmů k reálným určením není vázáno na podmínku podobnosti. Souvislost mezi počitky a určením rozlehlosti, tvaru a pohybu objektů není podle Reida výsledkem úsudku či hypotetickým předpokladem, nýbrž je sugerována počitky.

Berkeley se domníval, že nemůže existovat čistě optická geometrie, protože geometrické základní pojmy se zakládají na zrakových a hmatových počitcích. V případě pojmů, jako je „rozlehlost“ nebo „tvar“, nemáme tedy co dělat s jednoduchými idejemi, a nemůžeme tedy ani tvrdit, že jsou podobné s určením věcí samých, zaujme-li Lockovu pozici. Reid se naproti tomu snažil ukázat, že čistě optická geometrie je možná. *Geometry of Visibles*, kterou rozvíjí v VI. kapitole *Inquiry*, se zakládá na pojmech („visibles“), které nemají charakter názorových představ („obrazů“), ale jsou to konstrukty. Protože se však jedná o konstrukty na základě počitků, není žádného důvodu, abychom je považovali jen za něco „v hlavě“. Reidova argumentace je zde čistě defenzivní; je však zajímavá z hlediska dějin vědy, neboť ústí v náčrt ne-eukleidovské geometrie, přestože si Reid této skutečnosti nebyl vědom.⁴⁷ Reid nechtěl nic víc než rozvinout optickou geometrii povrchu koulí, zatímco nezávisle na Lambertovi a aniž by uvažoval o důsledcích z hlediska axiómu paralelity, se stal předchůdcem Lobačevského a Riemanna.

d) Úloha *common-sensu*

Common-sense je nejen instancí, na kterou se Reid odvolává, aby korigoval systém idejí, ale je podle něho také kořenem filosofie vůbec, která roste spolu s principy *common-sensu*, živí se z nich a uvažuje, je-li od nich oddělena (101b). To je řečeno o pravé filosofii, jež

je protikladem filosofie spekulativních hypotéz, kterou Reid často označoval za „filosofii“ *tout court*. Tím, že se tato filosofie pokouší dokázat *a priori*, že neexistuje na vědomí nezávislý svět materiálních věcí, staví se do protikladu ke *common-sensu*, a již tím se diskredituje (127a). Z pozice *common-sensu* je tato filosofie „metafyzickým nesmyslem“, který ukazuje, že příliš mnoho učenosti dělá z lidí blázny (tamt.).

Zeptáme-li se, co u Reida znamená *common-sense*, pak se zdá, že na základě Reidových vyjádření bude možno více odpovědět. Principy *common-sensu* se nejprve projevují jako společné přesvědčení lidstva. Proto se zdá, že *consensus omnium* je rozhodujícím kritériem *common-sensu*. Takto bychom mohli číst Reidovo vyjádření: „All men that have common understanding, agree in such principles, and consider a man as lunatic or destitute of common sense, who denies or calls them in question.“⁴⁸ (230b) Jsou však u Reida vyjádření, jež za principy *common-sensu* označují věty, které díky vysokému stupni své evidence dokázat nelze a žádného důkazu ani nevyžadují. Tak jako existují slova, která jsou společná laikům i filosofům a nevyžadují vysvětlení, tak jsou také laikům i filosofům společné principy, jež důkazu nevyžadují a žádný přímý důkaz ani nepřipouštějí (230a); jsou totiž „evident in themselves“ (230b), a to nikoli demonstrativně, ale intuitivně (231b). Nakonec Reid také naznačil, že principy *common-sensu* jsou platné proto, že bez nich by nebyla možná zkušenost se skutečností a ani by nebylo možné skutečnost zvládat v jednání. Implikuje-li naproti tomu filosofie zrušení zkušenosti a praxe, pak to znamená zánik filosofie, která bude pohřbena pod ruinami (102b). Pokud jde o praxi, musí vždy existovat principy, podle nichž se chováme v záležitostech života (230a–b), a některé z těchto principů jsou evidentní a společné všem lidem (230b). Znakem těchto principů je, že jejich negace je nejen nepravdivá, ale je i absurdní. Protože absurdita není totéž co rozporuplnost, může absurdita spočívat jen v tom, že negace hrozí zrušením předpokladů teoretického a praktického vztahu ke skutečnosti, jež jsou

⁴⁸ „Všichni lidé, kteří mají zdravý rozum, souhlasí s těmito principy, a člověka, který je popírá či zpochybňuje, považují za blázna či za zbaveného zdravého rozumu.“ – Pozn. překl.

⁴⁷ Tak N. Daniels, *Th. Reid's Inquiry*, str. 3 nn.

nezrušitelné. Tyto předpoklady Reid ale nepojímal jako podmínky možnosti zkušenosti, jak to udělal téměř ve stejné době Kant, ale vztahoval je ke konstituovanosti lidské přirozenosti: „U prvních principů lze uvést jen jeden důvod, že totiž kvůli konstituovanosti své přirozenosti jsme nuceni s nimi souhlasit.“ (130a) Reid tím razí směr psychologické, resp. antropologické argumentace, zatímco u Kanta máme náznak analytické argumentace, který se projevil jako nosnější.

Reid sestavil výčet nejdůležitějších principů *common-sensu*. V oboru filosofie v užším smyslu se jedná o následující zásady:

(1) *Zásada neomylnosti sebevědomí*. Reid poukázal na to, že veškeré činnosti ducha jsou doprovázeny vědomím, a tudíž evidentně existují. Tvrdí-li někdo, že jej vědomí může klamat, nebo pro neomylnost vědomí požaduje důkaz, pak jej musíme nechat sobě samému: popírá princip, bez něhož nemůže existovat vůbec žádná úvaha (231b). „Každý je nucen věřit tomu, co mu zvěstuje jeho vědomí, a vše, ve prospěch čeho toto svědectví mluví, je třeba akceptovat jako první princip.“ (tamt.)

(2) *Zásada evidence vzpomínky*, která však platí, jen pokud jde o vzpomínky na nedávno minulé události.

(3) *Zásada reflexe*, která praví, že pozornost se může zaměřovat nejen na objekty myšlení, ale i na myšlení samotné, takže můžeme poznávat činnosti svého ducha (231b–232a).

(4) *Zásada myslícího Já*, díky níž je vztah mezi myšlením a myslícím principem či duchem, který je identický v čase, vysvětlen jako nezrušitelný (232a). Tato věta je nedokazatelná: rovněž o ní platí, že toho, kdo zde požaduje důkaz, je třeba nechat sobě samému a zacházet s ním jako s duševně nemocným.

(5) *Zásada substanciality*, která praví, že něco, co neexistuje o sobě, patří jako kvalita či atribut k něčemu jinému, co existuje o sobě a nazývá se „substance“ (232a–b). Tato zásada se vztahuje jednak k vnímatelným věcem, jako je tvar, barva, tvrdost, které musí být v něčem jiném, jednak k fenoménům vědomí (jako je přání, usuzování atd.), které předpokládají něco, co si přeje, co usuzuje atd., totiž ducha jako substanci.

(6) *Zásada objektového vztahu duchovních činností*, která o většině těchto činností konstatuje, že předpokládají objekt odlišný od dané činnosti (233a).

(7) *Zásada obecného konsensu*, podle které je třeba uznat jako první principy všechna přesvědčení, o nichž panuje shoda ve všech dobách a u všech národů, u učenců i u laiků. Sem patří přesvědčení, že existuje materiální svět jsoucí sám o sobě, nebo že vše, co začíná existovat nebo se mění, má příčinu.

To, jak málo je uspokojivé, jestliže jsou nejvyšší zásady zaváděny pomocí poukazu na myšlenkovou nutnost založenou v naší přirozenosti, je obzvláště patrné na zásadě (4). Je jistě správné, že vědomí jednoty Já je nejobecnější podmínkou zkušenosti (232a); z této jednoty Já (ve smyslu jednoty vědomí) nelze však usuzovat na jedno jednotné Já, které má být podle zásady (5) substanciální, stejně jako vědomí identity Já v čase ještě není vědomím v čase identického Já. Rovněž zásada (7) je zpochybnitelná, neboť charakterizaci vět jakožto zásad činí závislou na pouhém faktu shody všech lidí.

Obzvláště nedostatečné se jeví odvolávání na *consensus omnium* v případě *principu kauzality*. Na jiném místě (totiž v *Essays on the Intellectual Powers of the Human Mind*) naznačil Reid jiné zdůvodnění. Věta „Co začíná existovat, musí mít příčinu“, je buď libovolným tvrzením, dokazatelnou větou, nebo je evidentní sama sebou. Tato věta nemůže být libovolným tvrzením, neboť potom by byla veškerá filosofie a věda u konce: nebylo by již možné usuzovat na něco nad rámec skutečné zkušenosti. Není ale ani dokazatelná. Důkaz by totiž musel být veden buď *a priori*, nebo prostřednictvím indukce; každý pokus o apriorní důkaz je ale kruhový, jak ukázal Hume, a pomocí empirických prostředků nelze nikdy ospravedlnit princip, který, jako princip kauzality, je přísně obecně platný. Zůstává tudíž jen třetí možnost: Je třeba uznat, že tento princip je evidentní sám sebou (455a–456a). Avšak ani zde se Reid nechtěl spokojit s poukazem na evidenci, ale odvolal se opět na všeobecnou shodu lidstva (456a–b) a na skutečnost, že tento princip je předpokladem cílevědomé praxe: „It is impossible to act with common prudence if we set it aside.“⁴⁹ (457a)

Odvolávání na *common-sense* je tedy u Reida, alespoň příležitostně, více než jen nezdůvodněným odvoláváním na zdravý lidský ro-

⁴⁹ „Není možné rozumně jednat, jestliže jej dáme stranou.“ – Pozn. překl.

zum jakožto „pohodlnější prostředek, jak vzdorovat bez nahlédnutí“, jak říkal Kant.⁵⁰ Kant Reidovi a jeho škole vyčetl, že se s problémem, s nímž přišel Hume, úplně minuli, protože nezbytnost například pojmu kauzality nebyla vůbec předmětem Humových úvah, nýbrž předmětem jeho úvah byl původ tohoto pojmu v rozumu. Aby Reid a jeho přívrženci tento problém vyřešili, museli by proniknout mnohem hlouběji do přirozenosti lidského rozumu, než jak učinili. Zdá se, že to je skutečně rozhodující moment: Reid se odvolával na konstituovanost lidské přirozenosti,⁵¹ aniž by provedl důkladnou analýzu této konstituovanosti. Proto jsou jeho pokusy o zdůvodnění neurčité, a tudíž neuspokojivé.

e) Etika

Stejně jako Reidova teorie poznání, je také jeho etika protikladná Humově pozici. I zde je základní myšlenkou Reidovy kritiky to, že Hume se neoprávněně postavil nad *common-sense*. Morálka se zakládá na principech, které jsou nezrušitelné, protože se na nich zakládá každá morální úvaha. Stejně jako všude tam, kde se provádějí zdůvodnění, je třeba rozlišit principy od stavby (superstructure), která na nich stojí, a názorovou různost ohledně částí stavby rozhodovat odkazem k principům. Samotné principy již nelze tímto způsobem zdůvodnit; jejich důvodem může být jen *common-sense* (637a).

Reid byl přesvědčen o tom, že etiku nelze systematizovat stejným způsobem jako matematiku, a dokonce to nepovažoval ani za něco žádoucího, neboť etické teorie téměř nesouvisejí s poznáním mravních povinností – teorie morálky není součástí morálky! (642–643) Kvůli objektivnímu charakteru morálních hodnocení však pokládal za možné racionálně diskutovat o etických otázkách a zdůvodňovat normy. V zájmu předpokládané *objektivní morální norem* Reid odmítal převádět po Humově způsobu mravní hodnocení na pocity: pocity jsou striktně subjektivní, a tudíž relativní vzhledem k danému

⁵⁰ I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice*, str. 26. – Pozn. překl.

⁵¹ Srv. N. Daniels, *On Having Concepts by Our Constitution*, str. 35–43, který poznamenal, že odvolávání na lidskou přirozenost je neuspokojivé, protože tato musí být pojata jako zákonitost ducha, s níž nemáme žádnou zkušenost, takže Reidovu empiristickou pozici nelze sdílet.

charakteru hodnotícího. Kdyby byly morální věty pouze výrazem pocitů, nebylo by možné o nich diskutovat a zdůvodňovat je; my to však činíme, což ukazuje, že v nich spatřujeme něco jiného než výrazy pocitů. Morální hodnocení implikují podle Reida vždy skutečné soudy (real judgements);⁵² mohou tedy být pravdivé nebo nepravdivé, zatímco u pocitů nelze klást otázku po pravdě (670–671). Reid sice také mluvil o morálním či právním smyslu (sense), ale stejně jako o vnímání zdůrazňoval, že vždy obsahuje vněmový soud, tak také o hodnocení tvrdil, že k němu vždy patří hodnotový soud.⁵³

V oboru *filosofie práva* musela být pro Reida rozhodující především otázka, zda právo, resp. spravedlnost jsou konvencí, jak se domníval Hume, či zda jsou přirozené. Reid zejména odmítal utilitaristický výklad práva. Nejsme spravedliví proto, že spravedlivé chování prospívá buď nám nebo společnosti, ale proto, že je nám pojem spravedlnosti vrozený (653a), a proto, že jsme naplněni pocitem povinnosti (sense of duty), jenž nám byl dán Bohem (652a). Stejně jako nahlédnutí matematických souvislostí předpokládá znalost jistých pojmů (jako pojmu kvantity), zakládá se rovněž morální nahlédnutí na jistých předpokladech, které jsou evidentní a nepochybnitelné a které vyvěrají přirozeným způsobem z našeho ducha. V té míře, v jaké se duch rozvíjí, rozvíjejí se také tyto principy, jež jsou tedy bytostně závislé na výuce a výchově (644a–b).

K těmto principům, jejichž evidentnost Reid výslovně zdůrazňoval, patří následující věty:

- (1) Existují aspekty lidského chování, jež lze morálně hodnotit.
- (2) Nelibovolné akty nepodléhají morálnímu hodnocení.
- (3) Nedobrovolné akty rovněž nelze morálně hodnotit.
- (4) Vina spočívá v tom, že se dělá něco, co se dělat nemá (resp. nedělá něco, co se dělat má).

⁵² K tomu S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, str. 224 nn.

⁵³ Podle J. L. Mackieho, *Hume's Moral Theory*, str. 143, Reid oprávněně popíral, že by morální věty mohly být výrazem pocitů, přehlédl nicméně, že to Hume netvrdil, a nedokázal ukázat, že morální soudy by nemohly být výsledkem objektivace pocitů.

(5) Je morální povinností informovat se ohledně nejlepších prostředků k naplnění povinnosti.

Všechny tyto normy, a různé jiné, které jsme zde nejmenovali, mají být evidentní pro každého duševně normálního člověka. Reid nicméně zatížil svou teorii celou řadou metafyzických předpokladů, které jsou všechno jiné jen ne evidentní. Tak spatřoval základní rys morálních norem v tom, že nám přikazují, abychom jednali v souladu se záměry přírody, nakolik se projevuje v lidské konstituovanosti (638). Tato víra v objektivní účelnost se u Reida spojuje s vírou ve stvoření: Bůh nám poskytl jisté popudy k jednání, v nichž můžeme poznat příkazy přírody (dictates of nature). „Every virtuos action agrees with the incorrupted principles of human nature,“⁵⁴ (638a–b) zdůrazňoval Reid, aniž by nabídl jasné kritérium pro nezkaženost přirozenosti. Negativní je každá přemíra a každý nedostatek pudů, ale také jejich nesprávné zaměření. Rozhodnutí, že zaměření pudu je nesprávné, předpokládá znalost správného zaměření pudu, a s tím také normativní koncepci přirozenosti, kterou by Reid býval musel vysvětlit. Reid nevytvořil ani zásady, které by bylo možné považovat za nutné podmínky mravního hodnocení, a spokojil se s tím, že sloučil jisté etické principy a prohlásil je za nezrušitelné. Náznaky metaetických úvah, především v souvislosti s protikladem kognitivních a nekognitivních názorů, jsou pozoruhodné, zůstaly ale jen v náčrtu.

Reidovu filosofii popularizoval *James Beattie* (1735–1803), profesor v Aberdeenu, ve svém spisu *Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism* (Edinburgh 1770).⁵⁵ Stejně jako Reid bojoval i Beattie proti skepsi, jejíž základy spatřoval již u Descarta. Proti skepsi stavěl *common-sense* jakožto „mohutnost ducha, která uchopuje pravdu či přikazuje víru ve formě momentálního, instinktivního, neodolatelného popudu, nikoli dis-

⁵⁴ „Každé ctnostné jednání se shoduje s nezrušitelnými principy lidské přirozenosti.“ – Pozn. překl.

⁵⁵ Německy pod názvem *Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit*, Kopenhagen – Leipzig 1772. Další díla: *Essay on Poetry and Music* (1772); *Dissertations Moral and Critical* (1783); *Elements of Moral Science*, I–II, 1790–1793.

kursivní argumentace“.⁵⁶ Tento popud je nezávislý na vůli a vlivech výchovy; aktualizuje se, jestliže se nabízejí odpovídající objekty, a tudíž se právem nazývá „smysl“; je účinný u všech (nebo téměř u všech) lidí, a je tudíž výstižně nazýván společným smyslem (*common-sense*). Od *common-sensu*, z něhož vychází intuitivní evidence axiomů, resp. prvních principů, je podle Beattieho třeba odlišovat rozum, jemuž je přiřazena diskursivní jistota odvozených vět. Protože není možné, aby pravda všech vět byla odvozenou pravdou, musí existovat neodvozené pravdivé věty, a tudíž mohutnost intuitivního poznávání pravdy. „Pravdu“ definoval Beattie v návaznosti na Aristotela jako korespondenci soudu s přirozeností posuzovaných věcí,⁵⁷ které sice nelze poznat přímo, ale vycházejí z nich podněty a vyvolávají počítky, jimž nelze nedůvěřovat. Tím, že Beattie definuje pravdu také jako „to, v co věřit jsem determinován svou přirozeností“, přesouvá problém poznání od objektivní k subjektivní evidenci, od pravdy k jistotě. Za pravdivé prohlašoval Beattie skutečně to, o čemž jsme přesvědčeni, že tomu musíme věřit.⁵⁸ Objektivní zdůvodnění zde již není možné: „Věřím, protože musím věřit.“⁵⁹ Za evidentní v tomto smyslu prohlašoval Beattie také vnější vnímání: Tak jistě, jako že existují a jako že jsou pravdivé matematické axiomy, tak jistě jsem nyní v domě atd. Bytost bez vrozené tendence důvěřovat smyslovému vnímání, by nedokázala zachovat ani sebe samu, ani by nemohla být užitečná jiným, a nemohla by ani sbírat zkušenosti a zakládat vědu. Námitka, že existují smyslové klamy, pro Beattieho neplatí: Kdo podléhá smyslovému klamu, jen věří, že má evidentní vjem, ale ve skutečnosti žádný nemá. Podobně je tomu s pamětí, kterou Beattie rovněž pokládal za spolehlivou: Kdo podléhá vzpomínkovému klamu, jen věří, že si vzpomíná, ale ve skutečnosti tak nečiní. Klamy ve vztahu k minulosti jsou přičítány obrazivosti. Proto se zdá, že paměť je *per definitionem* označena za spolehlivou mohut-

⁵⁶ J. Beattie, *Versuch über die Natur und Unveränderlichkeit der Wahrheit*, str. 34.

⁵⁷ Tamt., str. 26.

⁵⁸ Tamt., str. 155.

⁵⁹ Tamt., str. 50.

nost. Rovněž přesvědčení, že důvodem vědomí je nemateriální duše, odlišná od těla, a že svět stvořil Bůh, pojímá Beattie jako nezrušitelné jistoty *common-sensu*.

Značné rozmáhání filosofie *common-sensu* bylo pro Dugalda Stewarta (1753–1828), profesora v Edinburghu a autora třísvazkového díla *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (1792, 1814, 1827) a spisu *Outlines of Moral Philosophy* (1793),⁶⁰ podnětem k tomu, aby protestoval proti excesivnímu odvolávání na *common-sense* a aby požadoval přesnější používání jazyka. Matematické axiomy by vůbec neměly být označovány jako principy *common-sensu*, neboť jsou zcela jiného druhu než zásady *common-sensu* ve vlastním smyslu, v jejichž případě se nejedná o předpoklady úvah, jež slouží k rozšiřování našeho poznání, ale o podmínky, za nichž jedině jsou poznání a praxe možné, jak viděl již Reid. Aby tuto skutečnost vyjádřil, navrhl Stewart místo označení „principy *common-sensu*“ označení „základní zákony lidské víry“ (fundamental laws of human belief). Jedná se o předpoklady, jako je identita osobnosti v čase, nezávislost materiálního světa na vědomí, existence jiných inteligentních bytostí či stejnorodost přírodního dění. Tyto předpoklady většinou nejsou explicitně formulovány, nicméně jsou nezrušitelnými podmínkami našeho myšlení a našeho chování. Stejně jako Reid byl i Stewart přesvědčen o Baconově významu. Stejně jako Reid se přihlásil k experimentální metodě, kterou chtěl uplatňovat i ve vědě o lidském duchu, přestože si byl vědom problémů, na které musí tato snaha narazit: ve filosofii ducha je méně možností k přezkoumávání soudů než v přírodních vědách. Proto se mohou často dlouhou dobu udržovat nesprávné předpoklady a stávat se motivem skepse. Také Stewart odmítal používat spekulativní hypotézy o duchu a jeho přirozenosti. Zároveň však zdůrazňoval, že ne všechny hypotézy jsou nelegitimní. Ani Newton svým „Hypotheses non fingo“ neměl na mysli každé používání hypotéz. Stejně jako Reid stál i Stewart pevnými nohama na půdě spiritualistické metafyziky, o které se domníval, že ji lze podepřít prostředky empirické metody.

⁶⁰ Další spisy: *Philosophical Essays* (1810); *The Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy*, I–II, (1815, 1821); *Philosophy of the Active and Moral Powers* (1828).

Názory Helvetiovy, Hartleyovy či Priestleyovy znamenaly v Stewartových očích vzhledem k pozici, dosažené jinými filosofy, zejména Reidem, úpadek.

Adam Ferguson (1723–1816) je někdy dáván do spojitosti s etikou morálního smyslu a někdy řazen k Reidovi a Stewartovi. Ve svém spisu *Institutes of Moral Philosophy* (Edinburgh 1769) tvrdil zcela ve smyslu skotské školy, že existují případy, kdy věříme bez argumentů a nejsme neovlivněni protikladnými důvody, protože nás k tomu vede naše přirozenost.⁶¹ Zejména v praktické oblasti existují „zákony hodnocení a pokroku“ jakožto poslední skutečnosti v lidské přirozenosti, které nelze převádět na něco jiného, známějšího. Díky těmto zákonům lze nahlédnout, že ani pud sebezáchovy, ani společenskost, ani obojí dohromady nestačí k tomu, aby vysvětlily morálně hodnotné chování lidí ve společnosti, ale že je za tímto účelem nutné zohlednit také ideu dokonalosti, resp. tendenci ke zdokonalování. Ve svém *Essay on the History of Civil Society* (London 1766) Ferguson odmítl apriorní model vzniku společnosti. Orientoval se spíše podle historických faktorů, na nichž se zakládá rozvoj národů a států, jejich zřízení, jejich vlastnický řád, jejich ekonomické vztahy a kultura obecně.⁶² Svým zdůrazňováním empiricko-psychologic-

⁶¹ A. Ferguson, *Institutes of Moral Philosophy* (1769), nové vyd. Mentz – Frankfurt 1786, str. 82. Dále *Principles of Moral and Political Science* (1772),

⁶² Vycházejí z analýzy lidské přirozenosti. Ferguson zkoumal dějiny primitivních a civilizovaných národů (při zohlednění přirozených faktorů a vzhledem k politice, ekonomii, společenským poměrům a kultuře), důsledky ekonomického pokroku a důvody zániku národů. Požadoval důsledný empirický postup a odmítal spekulativní hypotézy. K tomu patří také to, že nelze vycházet z předpokladu izolovaných jednotlivců, nýbrž z popisu společenského svazku žijících lidí. Důležitější než úvahy o původních poměrech jsou cílové představy, jimiž se můžeme řídit v úsilí po dosažení štěstí, přičemž štěstí má spočívat především v životě naplněném prací (kn. I, kap. 7). Zkušenost ukazuje, že lidské chování nelze redukovat pouze na sobecké úsilí, ale že svou roli sehrává také úsilí po pokroku a přání blaha jiným. Mravní tendence není možné dávat stranou jen proto, že je nelze odvodit z rozumových principů; musí – stejně jako mnoho jiných věcí – být přijaty, i když je nelze vysvětlit, jak se Ferguson domníval, ve shodě s filosofií *common-sensu*.

kého charakteru dějin byl Ferguson předchůdcem Comtovým. Měl pozoruhodný přehled o historickém a sociologickém vědění své doby.

Škola *common-sensu* sice zanikla s Hamiltonem, ale má v našem století opět jistý vliv. Zde je třeba v první řadě poukázat na G. E. Moora, který ve spisu *A Defence of Common Sense* (1925) navázal na myšlenky *common-sensu* a analyzoval jejich význam. Dále lze zmínit Ch. S. Peirce, který z Reidových názorů učinil součást svého pragmatismu.⁶³ V Americe přejali Reidovu tezi o „sugesci“ „New Realists“ (např. G. Santayana), když prohlásili, že jevy obsahují „poselství“ o skutečnosti. Nejde ovšem v žádném případě o přímé pokračování filosofie *common-sensu*; jsou to jen jisté aspekty této filosofie, které jsou v oněch směrech přijímány, resp. dále rozvíjeny.

⁶³ K této souvislosti srv. St. F. Barker – T. L. Beauchamp (vyd.), *Thomas Reid. Critical Essays*, Úvod; K. Lehrer, *Reid's Influence on Contemporary American and British Philosophy*, str. 1–7.

XI JEAN-JACQUES ROUSSEAU A POČÁTKY SPOLEČENSKÉHO ROMANTISMU

1. Život a dílo

Svou nestálostí odpovídá Rousseauův život jeho myšlení s rozmanitostí východisek, kterou lze stěží shrnout do jednoho celku. Tak jako nelze v Rousseauově filosofii nalézt nějaký ústřední moment, k němuž by se dalo vše vztáhnout, tak také jeho biografii chybí jednotnost a uzavřenost, které často charakterizují životní dráhu šťastnějších lidí. Rousseau se narodil 28. 6. 1712 v Ženevě.¹ Po předčasně smrti matky zůstala jeho výchova v otcových rukou, jenž pomýšlel u mladého Jeana-Jacquesa na nějaké praktické povolání. Ani v jednom z obou učitelských míst, která vyzkoušel, se Rousseau necítil dobře. V roce 1728 opouští, na první pohled překvapivě, rodné město. Přijetí se mu dostalo u paní de Warens v Annecy, která jej poslala do domu katechety v Turíně, kde přestoupil od kalvinismu ke katolicismu. Poté co se vrátil do Annecy, navštěvoval duchovní seminář a dostalo se mu hudebního vzdělání. Dále působil na různých místech jako učitel hudby a jako domácí učitel, než došel klidu v Chambéry v Savojsku, kam se přestěhovala paní de Warens. Jako vychovatel synů rodiny Mably v Lyonu začal uvažovat o principech správné

¹ K biografii: C. J. Courtois, *Chronologie*, in: *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 15, 1923 (přetisk New York 1973).

výchovy (srv. *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, 1740.) V roce 1742 odešel do Paříže s nadějí, že se mu podaří prosadit nový notový zápis, který vymyslel. (Srv. *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*). Jeho přechodná činnost tajemníka vyslance v Benátkách skončila konfliktem mezi ním a francouzským vyslancem. Vrátil se zpět do Paříže a zvolil si za životní družku jednoduché děvče, Terezu Levasseurovou. Pět dětí, které mu postupně porodila, dal do nalezince. Zdálo se, že úspěšné provedení opery *Les muses galantes* (Galantní múzy) mu otevírá dráhu skladatele, a skutečně o několik let později slavila velký úspěch další opera *Vesnický věštec*. Kromě pódiových děl, která zde nelze zmiňovat, sepsal Rousseau teoretická pojednání o hudbě, jako například *Dissertation sur la musique moderne* (1743) a článek do encyklopedie o hudebních tématech. Od roku 1745 byl Rousseau v úzkém kontaktu s Diderotem a jeho příznivci. Bez ohledu na možnosti, které se mu otevíraly díky jeho úspěchům a kontaktům, dal přednost tomu, že si na živobytí vydělával jako písař, totiž jako opisovač not.

Změnu v jeho životě přinesl rok 1749. Na cestě do Vincennes, kde chtěl navštívit Diderota, který tam seděl ve vězení, se Rousseau vnitřně zabýval otázkou, zadanou Akademií v Dijonu, „zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravní“. Jak později vzpomínal, cestou se mu na základě určitého druhu osvícení vyjasnilo, že na tuto otázku je třeba odpovědět záporně.² Naproti tomu Diderot tvrdil, že Rousseauovi poradil, aby zápornou odpověď zvolil z taktických důvodů. Rousseau obdržel cenu Akademie a jeho spis *Discours sur les sciences et les arts*, jak je spis obvykle v krátkosti citován, vyšel v roce 1750.³ Když tatáž Akademie zadala v roce 1753 otázku, co je

² V 2. dopise Malessherbesovi z 12. 1. 1762 popsal Rousseau svou návštěvu u Diderota: „V kapse jsem měl jeden sešit ‚Mercure de France‘, v kterém jsem cestou začal listovat. Narazil jsem na otázku Akademie v Dijonu... Najednou jsem cítil, že můj duch je oslepen tisíci světly... mé hlavy se zmocnila závrať, která byla podobná opilosti...“ – K zážitku z Vincennes srv. H. Ritter v předmluvě k jeho vydání Rousseauových spisů, I, Frankfurt a. M. 1981, str. 7 nn.

³ Rousseauova díla vydal B. Gagnebin – M. Raymond, *Œuvres complètes*, I–IV, Paris 1959 nn. *Correspondence générale*, vyd. Th. Dufour, I–XX, Paris 1925–1934; dále *Correspondence complète*, vyd. R. A. Leigh,

původem nerovnosti mezi lidmi a zda je ospravedlněná přirozeným zákonem, Rousseau na ni opět odpověděl spisem, aniž by však obdržel cenu. Spis *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* vyšel v roce 1753 v Amsterdamu. Rousseau se v tomto spisu pokusil vysvětlit vznik zla, jež v první *Rozpravě* přičítal civilizaci obecně, geneticky v rámci hypotetického kulturně-dějinného náčrtu. Již v roce 1754 konvertoval zpět ke kalvinismu. Odstranil tak okolnost, která jej po určitou dobu dělila od jeho rodného města, k němuž cítil sounáležitost při vědomí svého postavení občana svobodného města. V roce 1756 se odstěhoval jako host madam d'Épinay do zámku v Montmorency a žil po rozchodu se svou hostitelkou v Montmorency severně od Paříže. Tvůrčí hnutí, jehož počátek sahá do roku 1749, dosáhlo svého vrcholu ve třech dílech, která tvoří střed Rousseauovy tvorby: román v dopisech *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, jenž vyšel v roce 1761, spis *Contrat social* z roku 1762 a *Emile* (s podtitulem *De l'éducation*) z téhož roku. Principy filosofie státu, které jsou formulovány ve spisu o společenské smlouvě, Rousseau později konkretizoval, pokud jde o jejich aplikovatelnost, v náčrtu ústavy pro Korsiku (1764) a v *Úvahách o ústavě v Polsku* (1770).

Krátce po vydání byl román *Emile* odsouzen parlamentem a Rousseau, který se již na konci padesátých let vzdálil svým přátelům z řad encyklopedistů, obáváje se spiknutí proti své osobě a svému dílu, utekl do tehdy pruského Neuchâtelu (Neuenburg). Protože tento román odsoudila i městská rada v Ženevě, považoval Rousseau za vhodné obhájit se ve spisu *Lettres écrites de la montagne* (1764), jehož přímým podnětem byl polemický spis s názvem *Lettres écrites de la campagne*. V roce 1765 opustil Neuchâtel a po krátkém pobytu na ostrově Svatého Petra na Bielském jezeře přijal Rousseau Humovo pozvání do Anglie, kde se zdržoval v letech 1766–1767. Ale i zde měl pocit, že je pronásledován, a to i samotným Humem, který se musel bránit proti Rousseauovým nespravedlivým obviněním. Nako-

Geneve 1965 nn. K bibliografii: J. Sénélier, *Bibliographie des oeuvres de J.-J. Rousseau*, Paris 1950; dále bibliografické údaje v *Annales de la société J.-J. Rousseau*, 37, 1966–1968, str. 241 nn.; 38, 1969–1971; 39, 1972–1977, str. 319 nn. *Annales* vycházejí od roku 1905.

nec Rousseau ve spěchu Anglii opustil, aby se vrátil do Francie a zde na různých místech, částečně pod pseudonymy, žil. V roce 1768 si vzal svou družku Terezu za manželku a v roce 1770 se vrátil do Paříže, kde se zabýval psaním divadelních her, hudbou a botanikou. Především se ale věnoval své vlastní obhajobě v *Confessions*, na nichž začal pracovat již v Neuchâtelu a v nichž se velmi úzce spojuje tendence k sebelítosti a autostylizaci, a v dialogích *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1780) a *Rêveries d'un promeneur solitaire*. Toto dílo, stejně jako *Confessions*, vyšlo teprve po Rousseauově smrti 12. 4. 1778 v Ermenonville u Senlis, kam jej zavedla jeho poslední cesta.

V Rousseauově osobnosti se vzájemně svářilo několik talentů – jak jsme již zmínili, byl nadán hudebně a básnicky –, ale také jako filosof se věnoval různým problémovým okruhům. Byl kritikem kultury, filosofem státu a práva, filosofem náboženství, pedagogem. Jedním nebyl zcela jistě: systematikem.⁴ Nejen že se mu nepovedlo shrnout své myšlenky v nějaké všeobšáhle syntéze, ale zdá se, že takovou potřebu ani necítil. Zdá se, že rozpory, které se nacházejí jak v jeho filosofii obecně, tak také jednotlivě v jeho spisech, jej vůbec nezatěžovaly. Nešlo mu primárně o teorii, ale o vyjádření určitého emocionálního postoje, který je charakteristický odvratem od teoretického rozumu, zejména od sebestředné spekulace, a přívratem k niternosti pocitu. Je možné, že se u Rousseaua nenachází ani jedna jediná významná filosofická idea, kterou by si nebyl vypůjčil – z racionalismu 17. století, z deismu Shaftesburyho a jeho následovníků, z Hobbesovy, Lockovy a Pufendorfovy filosofie státu a práva; přesto se s Rousseauem objevuje něco úplně nového: totiž onen postoj, díky němuž se Rousseau jeví jako připravovatel protiosvícenství. Epochální odvrát od základního postoje osvícenství vyjadřuje Rousseau v třetím dopise Malesherbovi

⁴ Jinak soudí V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Okolnost, že Rousseau občas mluvil o svých principech a prohlašoval, že obě *Rozpravy* a *Emil* tvoří jednotu, nestačí ovšem k tomu, abychom jej označili za systematika. – Nejednotnost, ba rozporuplnost Rousseauova myšlení zdůraznil D. Bensoussan, *L'unité chez J.-J. Rousseau*, který konstatoval ekvivokace dokonce ve vztahu k ústředním pojmům jako „nature“, „raison“, „vertu“.

(26. 1. 1762): „Záhy jsem pozvedl své myšlenky od povrchu zemského ke všem přírodním bytostem, k obecné stavbě věcí, k nepochopitelné bytosti, která vše objímá. Poté se můj duch ztratil v této nezměrnosti, nemyslel jsem, nerozumoval jsem, nefilosofoval jsem, s určitým druhem slasti jsem cítil, že jsem tlačěn tíhou světa, vzrušeně jsem se oddal této veliké myšlence, v obrazotvornosti jsem se rád ztratil v prázdném prostoru, mé srdce, jako v mezích bytostí, se v nich cítilo sevřené, dusil jsem se ve všehomíru, byl bych si býval přál, abych se dovedl pozvednouti k nekonečnu. Věřím, že i kdybych byl býval odhalil všechna tajemství přírody, byl by býval můj stav méně blažený než toto omračující vzrušení, jemuž se můj duch oddal bez zaváhání a jež v propukajících vzrušeních mé radosti mě občas nechává zvolat: Ó veliká bytosti! ó veliká bytosti, aniž bych dovedl říci či myslit něco víc.“

Zde se nepřehlédnutelně ohlašuje romantismus. Rousseau ovlivnil literaturu „Sturm und Drang“, Goetheho Werther by byl bez Rousseaua nemyslitelný, ale jeho vliv cítíme i u Byrona či Puškina. V oboru politické filosofie pocházejí od Rousseaua první náznaky socialistických idejí. Doba po něm byla rozhodující měrou ovlivněna jeho republikanismem. Dnes je Rousseauova filosofie pozoruhodná v neposlední řadě proto, že v okamžiku, kdy se zdá, že na celé čáře vítězí měšťanský kapitalismus, se v jeho filosofii nacházejí náznaky kritiky kapitalismu, ve které jsou proti nárokům ekonomie orientované jednostranně podle utilitaristických hledisek postaveny nároky „přirozené“ lidské osobnosti.⁵ Nejvýznamnějším z hlediska dějin filosofie byl však vliv, který měl Rousseau na Kanta, jenž byl hluboce ovlivněn Rousseauovým pojetím svobody jako podřízení se autonomně vytvořené zákonitosti.

Přívratu k niternosti odpovídá egocentričnost Rousseauova charakteru. On, který jako nejpozitivnější stav chápal stav, kdy se oddáváme dojmům, „bezmyšlenkovitě, aniž bychom si něco představovali, aniž bychom dělali něco jiného, než jen že pociťujeme klid a štěstí svého stavu“ (I, 1141),⁶ byl vůči jiným často nejen zlý a nedůvěřivý,

⁵ Srv. E. Waibl, *Ökonomie und Politik*, kap. IV.

⁶ Zde a dále citujeme podle J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*.

ale i občas přezíravý a bezohledný. Je pravda, že o některých svých chybách mluvil s otevřeností; právě tím, že tak mluvil, snažil se nakonec podat o svém charakteru pozitivní soud: „Znám své velké chyby a živě cítím všechny své prohřešky,“ napsal na závěr prvního dopisu Malesherbovi (4. 1. 1762), aby vzápětí pravil: „Se vším tím zemřu naplněn nadějí v nejvyššího Boha, pevně přesvědčen o tom, že ze všech lidí, které jsem ve svém životě znal, nebyl nikdo lepší než já.“

2. Antropologické předpoklady

Rousseauovo myšlení krouží neustále kolem pojmu přírody obecně a pojmu lidské přirozenosti zvláště, aniž by tyto pojmy kdy definoval, či alespoň dostatečně jasně popsal. Musíme se tudíž pokusit rekonstruovat Rousseauovu koncepci lidské přirozenosti z roztroušených poukazů, abychom si udělali jasno o ústředním pojmu jeho filosofie.

„Člověk se narodil jako svobodný, ale všude je v okovech,“ (III,351)⁷ zní slavná věta, kterou začíná první kapitola *Společenské smlouvy*. „Svoboda“ patří skutečně k určení lidské přirozenosti, ať už ve smyslu spontaneity chtění a jednání, či ve smyslu právní svobody. Právě tak bytostná je tendence k *sebezachování* jakožto rys lidské přirozenosti spolu se *sebeláskou* závislou na této tendenci, jíž je každý člověk naplněn. Sebeláska je podle Rousseaua základem všech ostatních vášní i společenských citů. S tendencí k sebezachově souvisí tendence k činnosti, k práci, zejména k tělesné práci jakožto původnímu způsobu, jak zajistit vlastní zachování. Dále je pro lidskou přirozenost bytostné *zdokonalování*. Člověk se dokáže zdokonalovat, avšak za určitých okolností upadá zpět do méně dokonalých vývojových stupňů. Také rozum jistě patří k lidské přirozenosti, ale za „přirozený“ ho lze považovat pouze tehdy, je-li vztažen k cílům daným lidskou přirozeností jako takovou – k sebezachování, k pravému štěstí, ke zdokonalování. Osamostatnělý, hypertrofovaný

a takřkajíc parazitický rozum je naproti tomu nepřirozený. V uvedených rysech se všichni lidé shodují, takže je možné mluvit o „lidech obecně“ a o „šťěstí člověka“. Ostatní vlastnosti přináležejí tomu či onomu jednotlivci, nicméně nezpůsobují žádné natolik hluboké rozdíly, aby jednotlivce vzájemně rozdujovaly a dělaly z nich konkurenty, ba dokonce nepřátele. – Naznačenými určeními lidské přirozenosti se budeme krátce zabývat.

(a) *Svoboda*, a nikoli inteligence, odlišuje podle Rousseaua člověka od zvířete. Pojímáme-li člověka jako fyzickou bytost, stejně jako zvíře se projevuje coby pociťující a v určitém stupni inteligentní stroj. Člověk je ale kromě toho svobodný. Idejemi disponují i zvířata, neboť mají podobné smyslové orgány jako my, mají tedy s největší pravděpodobností také podobné představy jako my. Ovšem člověk je nejen svobodný, ale je si své svobody také vědom. Toto vědomí jej ujišťuje o jeho spiritualitě. Schopnost volit a vědomí, které člověk o této schopnosti má, jsou duchovní, neboť je nelze žádným způsobem vysvětlit mechanisticky. Rousseau radí tedy také spiritualitu k bytostným určením lidské přirozenosti; jeví-li se zde jako odvozené určení, pak to má svůj důvod v tom, že duchovnost zakoušíme ve vědomí svobody, takže vědomí svobody je pro nás dřívější; sama o sobě je však nepochybně spiritualita důvodem naší svobody a našeho vědomí svobody.

Od svobody ve smyslu spontaneity je třeba odlišovat svobodu libovůle (jakožto svobodu moci činit, co je jednotlivci libo) a právní svobodu. Svoboda libovůle je dána jen tam, kde člověk žije nezávisle na právních normách (z toho důvodu se přirozený stav nazývá u Rousseaua občas „stav nezávislosti“; srv. první vydání *Contrat social*); právní svoboda předpokládá vzdát se nepodmíněné přirozené svobody a podřídit se zákonu, s čímž jednatelce přinejmenším implicitně souhlasil.

(b) *Sebeláska* (amour de soi) je původem všech vášní, resp. původní vášní, a pokud vášně nemají žádný jiný původ než sebelásku, jsou dobré. Jelikož sebeláska patří k přirozenosti člověka, nelze ji eliminovat, a totéž platí i o těch vášních, které závisejí výlučně na ní. Mezi odvozenými vášněmi zaujímá první místo soucit, ba hraje u Rousseaua dokonce tak velkou roli, až občas vzniká dojem, že se v případě soucitu jedná o druhou původní vášně. Tak se zdá, že ve spisu *Discours sur l'inégalité* je soucit (který zde zastupuje společ-

⁷ J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, str. 217. – Pozn. překl.

čenské afekty obecně) samostatným rysem lidské přirozenosti, nako-
lik je pojat jako protiváha vůči jednostranné sebelásce (III,156).
V *Emilovi* je naproti tomu popsán jednoznačně jako závislá vášeň.

Vášeň jakožto nejdůležitější prostředky zachování jednotlivce souvisí s jeho vybavením pudů a instinkty. Sebeláska je – jak to vyjadřuje Rousseau – původní, vrozená vášeň, a všechny ostatní vášně, i soucit, nejsou ničím jiným než jejími modifikacemi (IV,491). Rousseau na rozdíl od Pufendorfa a jiných nepokládá za nutné pojímat společenskost jako neredukovatelný rys lidské přirozenosti, který lze odvodit z jiných určení lidské přirozenosti. Jsou-li vášně jako takové dobré, pak musí být za negativní vášně zodpovědné vnější okolnosti, jako například společenské poměry, v jejichž rámci se lidé chápou jako konkurenti, přičemž vzniká nenávisť, žárlivost, hrabivost atd. Za těchto okolností se i sama o sobě pozitivní sebeláska stává negativním egoismem (*amour propre*), jež nelze nikdy trvale uspokojit, protože vyžaduje, aby nás také všichni ostatní milovali tak, jak milujeme sami sebe, totiž víc než všechno ostatní. To je však vyloučené (IV,493). Protože egoismus a na něm závislé negativní vášně vznikají tím, že se jednatel srovnává s ostatními, předpokládají reflexi a rozum. Teprve tehdy, vstoupí-li do hry rozum, dostává se člověk do rozporu s přírodou a se sebou samým. Mezi faktory, které vedou ke vzniku negativních vášní, hraje rozhodující roli osamostatnělý rozum. Pokud dává vzniknout nepřirozeným postojům, lze jej označit za nepřirozený. Rousseauův antiintelektualismus se projevuje tím, že sebelásku a odpor vůči cizímu utrpení označuje výslovně za „předracionální principy“ (III,126) a zdůrazňuje, že z člověka nesmíme dělat filosofa, dokud z něj nedovedeme udělat člověka (tamt.). Reflexi považuje za nepřirozenou, a člověka, který reflektuje, za zkaženého živočicha (III,138).

(c) *Schopnost zdokonalování* je pro člověka bytostná v tom smyslu, že náleží jen člověku a člověk by bez ní nebyl člověkem (III,142). Pouze člověk touží pozvednout se nad to, čím momentálně je, aniž by tato touha měla nějaký konečný cíl. To se ukazuje již u primitivů: protože je rozum jakožto prostředek k uspokojování pudů na nich závislý, rozvíjí se v té míře, v jaké se vzájemně diferencují pudů a afekty. Jinými slovy, vývoj rozumu probíhá paralelně s vývojem potřeb, potřeby se však mění pod tlakem vnější nutnosti

a pod vlivem společenských poměrů (ale i pod vlivem komunikativních vztahů, a proto jsou potřeby závislé na vývoji jazyka).

Rousseauova koncepce přírody obsahuje normativní určení,⁸ jak je to patrné obzvláště na pojmu *řádu*, který v této koncepci hraje implicitní, nicméně rozhodující roli. „Přirozený“ znamená u Rousseaua „odpovídající řádu“, a tudíž „dobrý“. Tak se v *Emilovi* říká: „Sebeláska je vždy dobrá a vždy se shoduje s řádem.“ (IV,491) To můžeme chápat tak, že sebeláska (na rozdíl od egoismu) je dobrá, protože je v souladu s řádem, který Rousseau předpokládá. Ideu řádu, která upomíná na Shaftesburyho ideál harmonie, lze pojmut ve smyslu míry a jednotnosti: Řád vládne tam, kde jsou potřeby umírněné a jednoduché, kde činnost nemá žádný jiný cíl než uspokojování takových potřeb, kde rozum neslouží ničemu jinému než takto pochopené činnosti, kde tedy člověk žije v souladu se sebou samým a s přírodou, kde neexistují žádné příkré majetkové rozdíly a kde právní řád státu tvoří rámec v tomto smyslu přirozeného „ctnostného“ života. Zdá se, že normativní charakter má i pojem schopnosti zdokonalování, pokud, jak se zdá, předpokládá ideál dokonalosti jako normu vývoje lidské přirozenosti. Asi nejlépe se tomuto pojmu přiblížíme, budeme-li jej interpretovat ve smyslu oné plastičnosti lidského chování, o které mluví moderní antropologové.

Rousseau nese-psal žádnou etiku. Jeho etika je obsažena v koncepci lidské přirozenosti jakožto řádu. Principy morálky (stejně jako principy přirozeného práva) formulujeme podle jeho názoru tím, že reflektujeme na lidskou přirozenost a explikujeme její určení. Funkce, kterou má u Rousseaua idea řádu, nám dovoluje poznat, že Rousseau, bez ohledu na svůj antiintelektualismus a antiracionalismus, byl závislý na racionalismu 17. a 18. století v tom smyslu, že trval na (racionalistické) ideji jednoty celku skutečnosti, a v důsledku

⁸ K Rousseauově pojmu přírody a jeho hodnotovému charakteru srv. W. Ritzel, *J.-J. Rousseau*, str. 64 n.; P. Benichou, *Réflexions sur l'idée de nature chez J.-J. Rousseau*, str. 25–45, kde je Rousseauův pojem přírody popsán jako výsledek redukce, jejíž východisko tvoří současný stav člověka. Konflikt mezi spontánní a institucionální morálkou, který se přitom projevuje, zůstává podle Benichoua nevyřešený.

toho se snažil pochopit i lidskou přirozenost v horizontu uspořádaného celku skutečnosti.

Rousseau si byl vědom problému, na který musí narazit při rozlišování mezi přirozeným a umělým, původním a konvenčním: Stav čisté přirozenosti možná ani nikdy neexistoval, stejně jako je nejisté, jestli někdy bude existovat.⁹ Přesto je idea přírody nezbytná k posouzení současného stavu, stejně jako bez znalosti lidské přirozenosti není možné poznání přírodních zákonů. „Příroda“ tudíž není empirickým pojmem, ale má spíše charakter ideje v Kantově smyslu.

3. Kritika vědy

Z toho, co jsme řekli o Rousseauově pojetí lidské přirozenosti, vyplývá, že hypertrofie rozumu je nepřirozená. V důsledku toho Rousseau negativně hodnotí také samoučelnou vědu, a to rétoricky působivým, avšak již méně systematickým způsobem ve spisu *Discours sur les sciences et les arts* z roku 1750. K názvu tohoto pojednání lze poznamenat, že „arts“ nejsou krásná umění, ani umění ve smyslu techniky, nýbrž že vágním způsobem zahrnují to, co dnes obvykle označujeme za „humanitní vědy“. Ve prospěch tohoto názoru mluví to, že jako příklady Rousseau uvádí právo, dějiny a jiné „sterilní kontemplace“ (III,17) a že o uměních říká, že jsou provozována v šeru kabinetů.

Své úvahy Rousseau předkládá jako „honnête homme“, jenž si je vědom své nevědomosti a nevýznamnosti a nechce předstírat žádné vědění, jímž jakožto laik nemůže disponovat. Zdůrazňování nevědění je sókratovské a Rousseau v tomto pojednání představuje Sókratův postoj skutečně jako příkladný. Jeho záměrem, jak zdůrazňuje, není vědu zavrhnout, nýbrž hájit ctnost, která stojí výše než věda. Protože však předpokládá protiklad mezi orientací na vědu a ctností, stává se z jeho pojednání výzva k tomu, aby byl potlačen vliv vědy.

⁹ Nostalgiu po lepším světě spatřovala jako centrum Rousseauova myšlení P.-M. Vernesová, *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*.

V odpovědi na otázku, zda obnova věd a „umění“ měla pozitivní vliv na mravy, resp. mravnost, Rousseau sice uznal, že se povedlo překonat původní temno, přivést člověka k poznání přírody a sebe sama a přijetím řeckých myšlenkových východisek překonat scholastické barbarství; to vše bylo v jeho očích významné především proto, že se tímto způsobem vrátila zdravému lidskému rozumu (sens commun) opět jeho práva. Jinak ale negativní účinky vědeckého pokroku zdaleka převažují: Vědy sloužily k ospravedlnění a zakrytí politické a společenské závislosti, do níž lidé upadli. Proto vědy přispěly k tomu, že byl potlačen pocit původní svobody, pro kterou se lidé rodí. Pomocí vědy byly vytvořeny tlaky, jimž musela přirozená spontaneita ustoupit. Uniformní morálka, normovaná řeč a společenské konvence způsobily, že lidé již více nesledují své původní pudy, ale řídí se podle obecného chování. Ve společnosti, která má charakter stáda, se jeví jednotlivec zbavený své individuality a redukovaný na společenské vztahy jako stádní zvíře. V důsledku toho již nemůže navazovat žádné pravé vztahy, vzájemná důvěra, úcta k bližním a pravé přátelství mizí. V oboru teorie se šíří extrémní forma skepse. Vnějšími důsledky zvědečtění je zahálčivost a luxus, ale především podřízení všech vztahů, a to i mezilidských, hlediskům užitečnosti. Člověk je posuzován již jen podle toho, jakou má hodnotu. Ctnost se jeví jako něco druhořadého: „Kam se poděje ctnost, bude-li nutné obohacovat se za každou cenu?“ (III,19)¹⁰ ptá se Rousseau rétoricky. Existují země, kde je člověk ničím, a země, kde je méně než ničím: „Oceňují lidi jako stádo dobytka.“ (III,20)¹¹ Vzhledem k vlivu, jenž tento postoj získal, je nutné opět se naučit – to platí především pro politiky –, že za peníze lze koupit všechno, jen ne dobré mravy a občany (III,20). „Máme fyziky, geometry, chemiky, astronomy, básníky, hudebníky, malíře, postrádáme však už občany.“ (III,26)¹²

Rousseau chtěl nejen popisovat a hodnotit kulturní fenomény, ale šlo mu o jejich kauzální vysvětlení. Skutečnost morálního úpadku je

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, str. 62. – Pozn. překl.

¹¹ Tamt., str. 63. – Pozn. překl.

¹² Tamt., str. 69. – Pozn. překl.

podle něj nepochybná; otázkou je jen její příčina, kterou, jak se domníval, rozpoznal v soustředění na vědy. Mezi rozvojem vědecké kultury a úpadkem mravů existuje korelace, která nepřipouští výjimky, srovnatelná s korelací mezi stavy Měsíce a přílivem a odlivem. Dějiny ukazují, podle Rousseauova přesvědčení, že všude tam, kde – jako v Egyptě, v Řecku, v Římě či v Číně – kvetly vědy, mravy upadaly. Naopak u národů, které – jako Peršané či Sparťané – neprovozovaly vědy, se původní ctnost zachovala.

Proti Roussauově argumentaci se záhy namítalo, že korelace mezi vědeckou kulturou a morálním úpadkem neexistuje, a že takovou domněnku by bylo možné podpořit jen pomocí mnohem rozsáhlejšího historického materiálu, než který použil Rousseau. Ale i kdyby se předpoklad dotyčné korelace ukázal jako správný, nebyla by tím ospravedlněna kauzální souvislost mezi vědeckým duchem a morálním úpadkem. Jak vědecká kultura, tak také morální úpadek by mohly být účinky jedné společné příčiny. Dokud není tato možnost vyloučena, není Rousseauova argumentace přesvědčivá ani formálně.

Protiosvícenský ráz lze zřetelně rozeznat již v tomto prvním Rousseauově filosofickém pojednání. Zdá se, že Rousseau má na mysli osvícenství, když uvažuje o tom, že pozdější generace tváří v tvář současné filosofii budou pokorně prosit: „Dieu tout-puissant, ... délivre-nous des lumières et des funestes arts de nos pères et rends-nous l'ignorance...“¹³ (III,28) V Rousseauových očích se filosofové představují jako trhovci, kteří se snaží „naverbovat“ příznivce zmatků rozumu, za které pokládal filosofické systémy. Proti nesprávné filosofii postavil filosofii pravou, kterou nemá být nic jiného než svědomí, jehož principy máme „vepsány do srdce“ (III,30). Odmitání pokroku je obzvláště jasně vyjádřeno v názoru, že knihtisk je zlem: zabraňuje totiž tomu, aby nesmyslné myšlenky, které vyprodukovali filosofové, upadly v zapomnění, jak by toho zasluhovaly.

Proti takovým vyjádřením stojí ovšem jiná, která vědám přiznávají relativní hodnotu. Podle Rousseaua mají pozitivní funkci tehdy, způsobují-li ruku v ruce s politickou autoritou štěstí lidí (III,30).

¹³ „Všemocný bože ... zbav nás osvěty a neblahých umění našich otců a vrať nám nevědomost...“ J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, str. 72. – Pozn. překl.

Nicméně negativní hodnocení převažuje natolik, že Rousseau byl vystaven námitce, že chtěl upřít hodnotu vědám a rozumu jako takovému. Bez ohledu na jeho příležitostná ujišťování, že nechtěl vědy zatratit, existuje dostatek dokladů toho, že tak ve skutečnosti činil. Tak v odpovědi na námitky polského krále Stanislava napsal: „Máme tedy vymýtit všechno, čeho může být zneužito? Já odpovídám: ano, všechno to, čeho zneužití vytváří více zla, než kolik dobra vytváří jeho použití.“ (III,55) Ujišťování vyslovené ve stejném dopisu, že věda je *sama o sobě* dobrá, nemění na tomto verdiktu nic, protože kritika vědy má dočinění s vědami *in concreto*, ve vztahu k jejich důsledkům, a ve vztahu k těmto důsledkům byl Rousseau stejně jako předtím přesvědčen o tom, že jsou negativní. Rovněž v předmluvě (1753) k divadelní hře *Narcisse* Rousseau tvrdil, že vědecký duch a mravní úpadek patří jednoznačně k sobě. Oprávněně zdůrazňoval, že netvrdil, že je věda neužitečná a že nezpůsobuje nic než zlo. Ale stejně jako předtím se domníval, „že mravy jsou u všech národů světa upadlé v té míře, v jaké se u nich šíří záliba ve studiích a vědách“ (II,965). Jelikož morálka je v jeho očích v každém případě nadřazenou hodnotou, vyplývá z toho nezbytně antivědecký důsledek, který Rousseau přesvědčivě nikdy nedementoval.

4. Kritika náboženství a výchovných zásad

To, že náboženské problémy musely hrát v Rousseauově myšlení jistou roli, lze usoudit již z jeho biografie: ke dvojnásobné změně náboženství nemohlo dojít bez vyrovnávání s náboženskými otázkami. K tomu přistupuje okolnost, že nábožensko-filosofické diskuse byly na denním pořádku, takže tak citlivý duch, jako byl Rousseau, se jim nemohl vyhnout. Vyznání víry ve čtvrté knize *Emila* je tudíž třeba chápat jako výraz trvalého zabývání se problémem náboženství, a nikoli jako exkurs, který byl ve výstavbě výchovného románu nutný, jelikož Rousseau chtěl ospravedlnit své doporučení, aby chovaneček nebyl až do patnáctého roku věku konfrontován s náboženskými otázkami. „Profession de foi“ vkládá Rousseau do úst fiktivnímu savojskému vikáři, který byl ovšem vytvořen podle vzoru reálných osobností, s nimiž přišel do styku v letech 1728–1729. Tato postava se snaží náboženstvím srdce překonat dogmatické protiklady různě

ných theologických stanovisek a metafyzické diference různých filosofických směrů. Vyznání víry není zcela jednotné; lze v něm rozeznat dva syntézou nespojené aspekty: racionalisticko-deistický a antiintelektualistický.

(a) Ve smyslu deismu se Rousseau pokoušel dokázat boží existenci a určité boží atributy. Východisko přitom tvoří, ve zřetelné návaznosti na Descarta, pochybnost. Pochybnost o větách filosofie a theologie, stejně jako pochybnost o vědeckých teoriích, vyplývá z omezenosti naší poznávací mohutnosti. Náš duch nedokáže – jak Rousseau zdůrazňuje ve shodě např. s Lockem – uchopovat ani podstatu věcí, ani podstatu sebe sama. Zakoušíme sami sebe jakožto aktivní, avšak nevíme nic o základu těchto aktivit. Vykládáme souvislosti v rámci světa, ale nedovedeme zjistit, zda je uchopujeme adekvátně. Podobně jako Condillac zdůrazňoval i Rousseau neřešitelnost metafyzických otázek. Žádný ze vzájemně si konkurujících metafyzických systémů není zdůvodněn lépe než ostatní. Pouze domýšlivost systematicků je vede k tomu, aby trvali na svém vlastním systému. Jelikož zde nelze doufat v pravdu, musíme se spokojit s pravděpodobností a musíme se rozhodovat podle hlediska užitečnosti.

Podobně jako Descartes považoval i Rousseau větu „Já existuji“ za bod, na němž naráží pochybnost na své hranice. Tím, že reflektujeme o nás samých, kteří přemýšlíme a soudíme o poznatelnosti skutečnosti, stává se nám zřejmým, že my, kteří soudíme, existujeme. Zda však o své existenci víme na základě zkušenosti, či prostřednictvím zvláštního pocitu, nechal Rousseau – v tomto ohledu zcela nekartesiánsky – otevřené. Vedle této první jistoty vystupuje druhá jistá pravda věty, že existuje něco, co je odlišné od subjektu: To že máme počítky, je nepochybně jisté, a těmto počítkům musí odpovídat jako příčiny něco, co je nezávislé na myšlení. Co tvoří podstatu skutečnosti, která je nezávislá na myšlení, naproti tomu poznat nelze. Spor mezi materialisty a idealisty nemá proto podle Rousseaua žádný smysl. Lze ale velmi dobře nahlédnout, že podstata subjektu spočívá v duchovnosti. Na rozdíl od tehdejších senzualistů Rousseau poznal, že souzení nelze převádět na pociťování. Nemůžeme soudit, aniž bychom nesrovnávali a zároveň neshrnovali to, co je různé. Výrazem této syntézy je kopula „je“. Jedná se o duchovní, mechanisticky nevysvětlitelnou aktivitu, která je účinná i při vnímání, protože

nikdy nevnímáme izolovaná data, ale vždy předměty jakožto jednoty rozmanitých určení.

Stejně jako ze skutečnosti, že vnímáme a soudíme, lze usuzovat na duchovnost vnímajícího a soudícího subjektu, tak si také skutečnost, že v přírodě existuje pohyb, vynucuje předpoklad první příčiny. Jelikož materie jako taková je nehybná, a nemůže tudíž být důvodem pohybu, je třeba předpokládat princip pohybu mimo materii. Z toho plyne jako *první článek víry* následující: Protože se každý pohyb nakonec zakládá na svobodném aktu, je vesmír pohybován vůlí (IV,5776). Rousseau sice viděl, že není schopen pochopit způsob, jak působí ona vůle, která hýbe světem, ale to, že tak činí, o tom podle jeho názoru nelze pochybovat. Rovněž skutečnost, že jsme si vědomi smyslových dojmů, nelze pochopit, a přesto je tato skutečnost dokonale jistá. „Nepochopitelný“ neznamená „absurdní“. Naproti tomu materialismus je spojen s absurditami. Materialisté totiž byli nuceni připsat materii pohyb jako bytostnou vlastnost, a to pohyb obecně. „Pohyb“ je ale abstraktum, jemuž neodpovídá žádná představa. Proto není možné odvozovat z tvrzení, že materii přináležejí nutně pohyb, jakékoli výpovědi o stavu světa.

Nejenom pohyb je třeba převádět na první, svobodně působící příčinu, ale i zákony pohybu, které nejsou ničím, co by existovalo samo o sobě, a vyžadují tudíž nějaký důvod. Odtud vyplývá jako *druhý článek víry* to, že vůle, která hýbe světem, je zároveň rozumem, protože zákony mohou být založeny jen v rozumu (IV,578). Ve prospěch myšlenky nejvyšší inteligence mluví i účelnost přírodního řádu, o níž byl Rousseau přesvědčen: Harmonie, se kterou se setkáváme v přírodě, nemohla vzniknout nahodile, je proto třeba ji vztahovat k důvodu, který působí rozumně. Přestože příroda jako uspořádaný celek předpokládá pořádací sílu, která může být jako taková jen duchovní, musí speciálnější otázky po podstatě této síly zůstat nezodpovězeny, tj. jako „Bůh“ označovaná bytost, spojovaná s představami rozumu, moci, vůle a milosrdenství, zůstává v základu nepoznaná.

Třetí článek víry se týká svobody člověka (IV,586). V pocitu své autonomní činnosti se zakoušíme jako nezávislí na materii, a tudíž jako duchovní. Poměr ducha a těla lze tedy určit jen ve smyslu dualismu, i když nevíme, jak psychofyzické vzájemné působení, jež je jako skutečnost nezpochybnitelné, probíhá. Svoboda ducha se proje-

vuje nejen ve chtění, ale především také ve svědomí, neomylné instanci našich mravních rozhodnutí. Protože jsme ve svých mravních rozhodnutích svobodní, neseme také zodpovědnost: Jen svobodně chtějící a jednající je původcem zla. Problém theodiceie řeší tedy Rousseau tak, že Bůh nenese žádnou spoluzodpovědnost, jestliže člověk špatně jedná. Výlučná zodpovědnost člověka za (morální) zlo je konstatována již v první větě *Emila*: „Všechno, co pochází z ruky Tvůrce, je dobré; pod lidskýma rukama se všechno znetvoří.“ (IV,245). Jak výslovně Rousseau zdůrazňuje nepoznatelnost podstaty skutečnosti, tak neochvějně hájí tezi, že duchovnost, a tedy trvání duše po fyzické smrti, lze dokázat. Zda však duše přetrvává věčně, nelze říci; stejně tak málo lze určit způsob, jak duše přetrvává. Ovšem posmrtný život jako takový nelze zpochybnit; neboť kdyby neexistovala nesmrtnost, pak bychom nemohli mluvit ani o zásvětním opětném vytvoření řádu rušeném v tomto světě zlem a bezprávím (IV,589 n.). Zde, stejně jako v myšlence mravní autonomie jednotlivce, se setkáváme s motivy, které se nacházejí i v Kantově etice. Kant skutečně přijal právě v oboru praktické filosofie důležité podněty a sám uvádí: „Rousseau mě přivedl na správnou cestu.“¹⁴

(b) Jakožto vyznavač náboženství citu se Rousseau, zcela v protikladu k deismu, nemohl a nechtěl opírat o důkazy. Tento druh religiozity nemá co dělat s dogmaty, ale s praxí a se smyslem existence.¹⁵

Na rozdíl od Descarta Rousseau pochyboval i o smyslu existence, ovšem pouze proto, aby objasnil, že takovou pochybnost nelze mít, neboť je nesnesitelná. Je-li konfrontován s důvody, které takovou pochybnost opravňují, dává přednost klamu. Zde se ukazuje, jak velkou roli hrála v Rousseauově myšlení praktická hlediska. Také u konkurujících si teorií, mezi nimiž lze diferencovat pomocí teoretických kritérií, jsou rozhodující praktická hlediska. Otázek bez

praktického významu si nemáme všimat. Ostatně, nemají nás vést filosofové, nýbrž vnitřní světlo (IV,569). V praktickém oboru není třeba žádné argumentace a žádných důkazů: „O tom, co chci vykonat, se mám radit jen sám se sebou. Vše, co můj pocit označí za dobré, je dobré.“ (IV,594) Rozum může klamat, cit neklame nikdy. Rousseau mluví o morálním instinktu, o vrozeném principu spravedlnosti v hlubinách duše, který není rozumovým principem. Ozvěny svědomí nejsou, jak byl přesvědčen, soudy, ale počítky. Nicméně svědomí označoval za „božský instinkt“ (IV,600), tedy za něco, co není na stejné úrovni jako instinkty v obvyklém smyslu. Racionalistický pokus založit ctnost na rozumu je podle Rousseaua neúspěšný. Zjevně měl na mysli racionalistickou filosofii, když požadoval osvobození od „odporného aparátu filosofie“. Zdůrazňoval, že „ctnost“ nelze definovat jako „lásku k řádu“, protože tato láska nemůže být silnější než sebeláska, nicméně připouštěl ideu řádu, když za podmínku mravnosti označil shodu lidské vůle s boží vůlí a prohlašoval, že jen pod touto podmínkou používá člověk svou svobodu správně (IV,602). Neřád může panovat jen v lidské oblasti; v přírodě vládne vždy řád.¹⁶

S jeho optimistickým pojetím přírody souvisí jeho kritika tehdejší pedagogiky a jeho vlastní program výchovy. Jsou-li původní sklony dobré (IV,491), jde v případě výchovy především o to, aby byly tyto sklony rozvíjeny a aby byly odvráceny rušivé vlivy, jak to odpovídá programu negativní pedagogiky: „Nedopusťme jen, aby se člověk sám zkazil.“ (Tamt.) Výchova je podle Rousseaua špatná, nebere-li dostatečně v úvahu povahu vychovávaného, to znamená, dává-li přednost teorii před mravní praxí, vědám před ctností, neužitečným znalostem před znalostmi užitečnými; je špatná, snaží-li se vstřípit vědění a schopnosti, aniž by je vázala na opravdové potřeby, nebo

¹⁴ I. Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Ak. vyd., XX, str. 44.

¹⁵ R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, str. 73 n., poznamenává, že Rousseauovu metafyziku lze oddělit od jeho pojetí lidské přirozenosti a jeho etiky, protože tyto se zakládají na zkušenosti a pocitu. – I zde je ovšem třeba konstatovat, že Rousseau nezaujímal žádné zcela jasné stanovisko.

¹⁶ Podle dopisu Voltairovi z 18. 8. 1756 (IV,1059 nn.) to platí i o samotných následcích zeměřesení v Lisabonu. Kdyby lidé stavěli lehčí budovy a dovedli se snadno oprostít od svého vlastnictví, bylo by bývalo méně obětí (IV,1061). Kořenem zla je, „že osobnost každého člověka se stala jeho menší částí a že se stěží vyplatí námaha ji zachraňovat, když vše ostatní je ztraceno“ (IV,1061 n.). Rousseau si byl velmi dobře vědom svého vlastního neštěstí, ale neutěšoval se myšlenkou, že všechno je špatné, nýbrž nacházel útěchu v optimistickém postoji (IV,1060).

nečiní-li tak správným způsobem, tj. způsobem, který odpovídá chovanci, a odsuzuje-li nakonec chovance k pasivitě, zatímco opravdové učení spočívá přece v tom, že je chovanec veden k samostatnému učení. V *Emilovi* se Rousseau však nedržel těchto požadavků vždy důsledně. Přestože výchova má mít v podstatě za úkol jen odstranit překážky v přirozeném rozvoji chovance, doporučuje Rousseau občas i manipulaci k tomu, aby se probudily zájmy, které nevznikají spontánně. A přestože nemá být vštěpováno žádné vědění a žádné druhy chování, které neodpovídají přirozeným potřebám, doporučuje Rousseau občas přece jen anticipaci věcí, který mohou nabýt na významu teprve v pozdější vývojové fázi.

To, jak Rousseau hodnotil výchovu běžnou v jeho době, vyplývá z předmluvy k *Narcisovi*: „Týráme naše ubohé mládí, abychom je naučili krásným vědám, a známe všechna gramatická pravidla dříve, než jsem slyšeli o povinnostech člověka. Víme vše, co se až dodnes přihodilo dříve, než je nám řečeno něco o tom, co máme dělat, a když cvičíme pouze naši žvanivost, tak se nikdo nestará o to, zda umíme jednat či myslet. Jedním slovem, máme být poučeni pouze ve věcech, které nám nejsou k ničemu.“ (II,966) Jedná se zjevně o důsledky plynoucí jednak z koncepce lidské přirozenosti, a jednak z hodnocení vědeckého ducha, kritizuje-li Rousseau výchovu, která ignoruje původní potřeby a jednostranně teoretickým vzděláním zanedbává člověka jako psychofyzickou a teoreticko-praktickou jednotu. V tomto smyslu se v předmluvě k *Narcisovi* říká: „Zájem o učenost, o filosofii a krásná umění oslabuje tělo i duši. Práce v pracovně dělá člověka přecitlivějším, oslabuje jeho temperament, a jen obtížně zachovává duši její sílu, když tělo svou sílu ztrácí.“ A dále: „Zájem o filosofii uvolňuje všechna pouta úcty a vůle k dobru, které člověka poutají ke společnosti, a to je nejnebezpečnější zlo, které plodí.“ (II,966)

Rousseau byl přesvědčen o tom, že jednotlivci, jejichž přirozenost je sama o sobě vždy dobrá, se mohou rozvíjet negativně jen pod vlivem okolností a že zejména společenské poměry jsou zodpovědné za špatný vývoj jednotlivců, a proto požadoval, aby byl chovanec pokud možno co nejdéle izolován od společnosti, a to pochopitelně nikoli proto, aby z něj byl vychován poustevník, ale proto, aby mohl získat onu míru autarkie,¹⁷ jež je předpokladem osobního prosazení při pozdějším vstupu do společenských vztahů. Situace, jak podle

Emila postupuje výchova, je tudíž charakteristická uměle zavedenou výjimečnou situací, stejně jako ve zvláštních případech vychovatel zavádí umělé situace, jež mají podporovat jisté výchovné záměry. Bez ohledu na toto prosazování manipulace ze strany učitele Rousseau výslovně zdůrazňoval, že vztah žáka a učitele se musí zakládat na důvěře, náklonnosti a úctě žáka k učiteli, stejně jako naopak úspěch vychovatele závisí na tom, že má autoritu, která se zakládá na převaze znalostí o souvislostech, které žák ještě neprohlédá.¹⁸

5. Kritika společnosti

Rousseau neustále zdůrazňoval úzkou souvislost mezi morálkou a společenským, resp. právním řádem.¹⁹ Tato souvislost je vzájemná. Stejně jako morální úpadek podkopává státní řád, tak má také vývoj společenských poměrů rozhodující vliv na mravy.²⁰ Na první z těch-

¹⁷ K ideálu mravní autarkie srv. *Pensées d'un esprit droit*, str. XXXI: „La base la plus solide du repos et du bonheur, c'est de ne pas les faire dépendre de ce qui ne dépend pas de nous“ („Nejspolehlivějším základem klidu a štěstí je nenechat tyto věci záviset na tom, co na nás nezávisí“) (II,1305); srv. XLIV (II,1308) a XLIX: „La meilleure de toutes les habitudes serait de n'en contracter aucune, et d'être absolument indépendant et dégage de tout“ („Nejlepším zvykem ze všech by bylo žádný si neosvojit a být zcela nezávislý a od všeho oproštěný“) (II,1309). – K autarkii v Rousseauově myšlení srv. G. Dekas, *J.-J. Rousseaus Idee der Autarkie*.

¹⁸ K Rousseauovým pedagogickým idejím srv. W. Ritzel, *J.-J. Rousseau*, zejm. str. 113 nn.; Th. Ballauf – K. Schaller, *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung*, str. 326 nn.; R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, kap. I.

¹⁹ Podle M. Leroye, *Histoire des idées sociales en France*, I (1946), str. 154 n., zavedl výraz „společenský“ (resp. sociální) v jeho moderním významu do běžného jazyka Rousseau, což bylo připraveno fyziokraty. V *Rozpravě o nerovnosti* zastupuje výraz „morálka“ výraz „společenský“.

²⁰ Proto je Rousseauova kritika společnosti motivována vždy morálně, v čemž E. Cassirer, *Das Problem J.-J. Rousseau*, str. 177–213 a 479–513, spatřoval její specifickou diferenci: „Tento etický úkol, který Rousseau připsuje politice, a tento etický imperativ, kterému ji podřizuje, je jeho vlastním revolučním činem.“ (201) Aby vyřešil dilema přirozené dobroty člověka

to aspektů poukázala první *Rozprava*, na druhý se Rousseau zaměřuje v *Discours sur l'inégalité*, v němž se formou hypotetické rekonstrukce civilizačního vývoje snaží ukázat, jak vznikly existující společenské poměry s těmi tlaky, které jsou pro ně charakteristické. Rousseauovi ale nešlo jen o genetické vysvětlení existujících, podle jeho názoru negativních poměrů, ale především o jejich překonání. Člověk má být osvobozen od tlaků společnosti, která dělá z jednotlivce egocentrickou bytost, naplňuje jej vystupňovanou snahou po odplatě a přirozený soucit nechává upadat. Překonána má být především nerovnost, jejíž příčiny jsou objasněny ve druhé *Rozpravě*. Zde již nestačí pouhá negace existujících společenských poměrů, která se mohla jevit jako vhodné východisko kritiky společnosti; jestliže Rousseau chtěl provést konstruktivní kritiku, musel ukázat, že lepší poměry jsou možné. To provádí v *Contrat social*. Bez ohledu na etické motivy lze Rousseauovu kritiku společnosti chápat jednak jako sociologickou a jednak jako právně a státně filosofickou: ze sociologického hlediska se představují poměry, které má Rousseau na mysli, jako výsledek vývoje, který lze v hrubých rysech rekonstruovat z předpokládaného přirozeného stavu a s použitím historických a etnologických znalostí. V oboru filosofie práva se naproti tomu od otázek vývoje právního řádu odhlíží.²¹

a) Rekonstrukce společenského vývoje

V *Discours sur l'inégalité*²² popisuje Rousseau genezi společenské nerovnosti v rámci hypotetických dějin („histoire hypothétique“:

a špatnosti jeho rozumového konání, učinil Rousseau ze společnosti subjekt zodpovědnosti (207 n.), a formuloval tak do budoucna velmi důležitou myšlenku zodpovědnosti společnosti.

²¹ Ke vztahu mezi Rousseauovým pojetím ve druhé *Rozpravě* a ve *Společenské smlouvě* srv. J. Starobinski, *Du Discours de l'inégalité au Contrat social*, str. 97 nn.

²² K otázce pramenů srv. J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité*, str. 119–198. Rousseauovu závislost na západní tradici zkoumal R. Spaemann, *Rousseau, Bürger ohne Vaterland*, zejm. str. 21 nn., kde je *Contrat social* označen za „labutí píseň skutečnosti...“, jejíž strukturální zákon vystupuje zcela rozpoznatelně teprve nyní, kdy je ve stavu rozkladu“ (22). Pro Rousseau má platit to, co Spaemann přijímá zcela obecně:

III,127). Výslovně zdůrazňuje, že mu nejde o „úvahy nejisté a podmiěčné, vhodné spíše pro ujasnění podstaty věci než k ukázání skutečného původu“²³ (III,133).²⁴ V tomto ohledu lze přirovnat hypotézy o původním stavu člověka, který tvoří východisko společenského vývoje, k přírodovědeckým hypotézám o vzniku světa. Vůči dřívějším teoretikům společnosti Rousseau namítl, že se nekriticky domnívali, že skutečně existoval přirozený stav toho druhu, který předpokládali (totiž s rysy, které jsou možné teprve při rozvinutých společenských podmínkách). Občas se ovšem vyjadřoval tak, jako by měl na mysli historický stav.²⁵ Tak například když volá ke čtenáři: „Člověče ... časy, o nichž budu mluvit, jsou velmi vzdáleny; jak jsi se změnil od té doby“ (tamt.).²⁶ Toto kolísání mezi ideálně typickou konstrukcí a historickou rekonstrukcí s nárokem na realitu²⁷ se nenachází jen u Rousseaua, ale i starších zastánců hypotézy přirozeného stavu.

Stejně jako Pufendorf rozlišil Rousseau mezi čistým a relativním *přirozeným stavem*. Čistý přirozený stav se vyznačuje absencí sociálních vztahů, totiž vztahů komunikace. Jedná se v podstatě o zvi-

„Všechny velké revoluce si rozuměly nikoli jako inovace, ale jako obnovy, jako rekursy ke staré zapomenuté či zrazené pravdě.“ (37) Podobně M. Forschner, *Rousseau*, podle jehož názoru *Contrat social* upozorňuje na podmínky řecké *polis*, které zrušil křesťanský dualismus. – K vlivu Montesquieuovu a Machiavellimu srv. G. Namer, *Rousseau sociologue de la connaissance*; K Montaignovu vlivu Collette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*. Spinozovské vlivy vidí P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, str. 330 nn.

²³ J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, str. 84. – Pozn. překl.

²⁴ Podle R. D. Masterse, *The Political Philosophy of Rousseau*, str. 117 n., chtěl Rousseau konstatovat hypotetický charakter pouze u vědeckých výpovědí o počátcích vývoje, ale nikoli u svých vlastních filosofických důsledků, které považoval za zcela jisté.

²⁵ Rousseau se skutečně opíral o dobové etnografické zprávy; srv. M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, str. 150 n. – K etnologii na konci 18. století srv. S. Moravia, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, str. 85. – Pozn. překl.

²⁷ K tomu srv. St. Ellenburg, *Rousseau's Political Philosophy*, str. 70–82.

řecí stav, v němž je chování bytostně určováno instinkty. Neexistuje jazyk, který by šel nad přirozené zvuky či gesta, takže člověk ještě nedisponuje obecnými pojmy. Později se určitým věcem dávají jména, která mají charakter konvenčních znaků. Jak došlo od této úrovně jazyka k tvorbě obecných pojmů, to zůstává u Rousseaua otevřeným problémem.

Čistý přirozený stav Rousseau neidealizuje. Voltaireovo tvrzení, že Rousseau vyzýval lidi k tomu, aby opět chodili po čtyřech, je tudíž neoprávněné. Z čistého přirozeného stavu se podle Rousseaua vyvinul stav primitivního společenského řádu s prvními náznaky osobního vlastnictví, avšak ještě bez dělby práce, a tudíž bez výraznější nerovnosti v postavení jednotlivců. Zdá se, že Rousseau hodnotí pozitivně tento umírněný, a nikoli čistý přirozený stav, jestliže mu přiznává predikáty, které byly v přirozenoprávní tradici obvykle používány k charakterizaci zlatého věku lidstva. Má se jednat o stav, který se vyznačuje prostotou, skromností, nezávislostí, múzami a spokojeností. Potřeby jednotlivců byly omezené, technické prostředky dostačovaly pouze k tomu, aby jednotlivcům zajistily to pohodlí, které je nutné ke spokojenosti (srv. III,168).

Přesto lidé tím, že vytvořili prostředky ke zlepšování svých životních podmínek v onom primitivním společenském stavu, položili nevědomky základ pozdějšího společenského zla (III,168). Z hlediska dalšího vývoje je rozhodující zavedení *dělby práce* a zrušení původního společného vlastnictví věcí. Podle Rousseaua je nezávislá svobodná práce za účelem bezprostředního uspokojování potřeb morálně dobrá a přináší štěstí, zatímco práce prováděná ve společenské závislosti, a o to víc práce vynucená, jak je umožněna *soukromým vlastnictvím*, člověka ochuzuje nejen materiálně, ale i morálně. Z nerovnosti podmíněné soukromým vlastnictvím a s ní spojené konkurence vzniká podle Rousseaua válka, kterou tedy nelze dávat za vinu podmínkám přirozeného stavu, jak se domníval Hobbes, nýbrž která se stává nevyhnutelnou teprve na určitém stupni společenského vývoje (III,176). Rozhodující důvod pro ztrátu původní harmonie spatřoval Rousseau v rozporu mezi faktickými společenskými podmínkami a přirozeností člověka, vyvolaném stále se vyostřujícími vlastnickými rozdíly. Tento rozpor způsobuje, že na místo přirozené svobody nastupuje společenská nesvoboda a na místo přirozené solidarity společenská konkurence.²⁸ Zodpovědnost za tento vývoj

spočívá výlučně na člověku samém: „Hlas přírody a rozum by se nikdy nenacházely v rozporu, kdyby si člověk sám neuložil povinnosti, jimž musí následně dávat přednost před přirozeným podnětem.“ (III, 475) Po ztrátě přirozené dobroty musí být chování jednotlivců řízeno pozitivním právem, což vede k tomu, že protiklad mezi chudými a bohatými, mezi mocnými a bezmocnými se dále vyostřuje, až nakonec zůstává jen jedno východisko z extrémní nerovnosti a ze zmatků, které jsou jejím důsledkem: Zřízení despotického režimu, který se opírá o zdánlivý právní základ nerovné společenské smlouvy. Tato smlouva je pro bohaté a mocné prostředkem k tomu, aby z mas, které je hrozí připravit o majetek, udělali ochránce svého vlastnictví. Shody s touto smlouvou, která slouží jen zájmům majetných, se lživě dosáhne tím, že se popíše jako to, co je v obecném zájmu. Poté co společenství souhlasilo s právním řádem, který dělá z původně jen uzurpovaného majetku právně garantované vlastnictví, jsou vytvořeny předpoklady pro dokonalé podrobení nemajetných mas pod nadvládu majetných.²⁹ Teze o třídním charakteru občanského státu a jeho právního řádu, kterou zastával Marx, již není tak vzdálená.

Naznačený vývoj považoval Rousseau v rámci přijatých východních podmínek za nutný a vysvětloval jej z toho, že zlo, které si vynucují společenské instituce, nezbytně umožňuje také jejich zneužívání. Tím, že vývoj nakonec vede ke zřízení despotie, se pro ovládané opět vrací situace, která existovala v přirozeném stavu: Jsou si navzájem opět tak rovni jako jednotlivci v přirozeném stavu, kde stejně jako v despotii platilo právo silnějšího. Tato shoda je však

²⁸ To, že příčina společenského zlořádu spočívala pro Rousseaua primárně v *amour-propre*, a nikoli v soukromém vlastnictví, jak se domníval O. Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, str. 71, je správné. Srv. R. Dahrendorf, *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, str. 370 nn., podle něhož převáděl Rousseau nerovnost a její důsledky na vládnoucí struktury společnosti, a nikoli na soukromé vlastnictví.

²⁹ L. G. Crocker, *Rousseau and the Common People*, str. 89, zdůraznil, že Rousseaua považoval lid jednak za pravého soudce našich mravů (tak na konci druhé *Rozpravy*), jednak ale za toho, koho lze svést, a kdo tudíž vyžaduje vedení. Rousseaua lid jednak přitahoval, a jednak odpuzoval. Ve *Společenské smlouvě* požadoval dokonce silné, Bohu podobné vůdce.

jen formální, neboť tento „nový přirozený stav“ se od původního odlišuje bytostně tím, že onen stav byl „přírodním stavem v jeho čistotě“, zatímco tento představuje „výsledek excesu a zkaženosti“, a je tudíž nepřirozený.

b) Konstrukce pojmu státu

Rousseau se nespokojil s konstatováním rozporu mezi lidskou přirozeností a kritizovanými společenskými a právními poměry, ale snažil se ukázat možnost jeho překonání. Děje se tak u něj prostředky pojmové konstrukce, v jejímž středu stojí idea společenské smlouvy.³⁰ Tato idea má, stejně jako idea přirozeného stavu, charakter hypotetické konstrukce, jejíž pomocí má být formulována teorie právního řádu státu, která umožňuje překonat rozpor mezi lidskou přirozeností a společností. Vznik právního řádu státu lze podle této teorie vysvětlit shodou s normami, které platí intersubjektivně, a tudíž překonávají subjektivní hodnocení, podle nichž se jednotlivci výlučně orientují v přirozeném stavu.³¹ Jednotlivec se stává občanem státu tím, že své soudy o společensky relevantních otázkách podřizuje právnímu řádu. Právní řád státu se v rámci tohoto pojetí, na rozdíl od sociologických teorií, již nejeví jako nástroj k zajištění nadvlády, ale jako řád vyrovnávající třídní rozpory, stejně jako společenská smlou-

³⁰ Shody mezi Hobbesem a Rousseauem ve vztahu ke smluvnímu východisku nalezl G. Davy, *Th. Hobbes et J.-J. Rousseau*; srv. též, *Le corps politique selon le Contrat social de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes*, str. 65–93. O dialektickou interpretaci se pokusil P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, str. 237: „Il y a donc une dialectique de l'existence dans laquelle la nature est niée, puis absorbée par un état neuf qui constitue notre nature actuelle dans son milieu modifié.“ (Je zde tedy určitá dialektika existence, v níž je přirozenost popřena, aby se posléze stala součástí nového uspořádání, které vytváří naši současnou přirozenost ve změněném prostředí.) O dialektický výklad zřetelně vztažený k Hegelovi a Marxovi se pokusil J. Dehaussy, *La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat social*, str. 119–124, který se domníval, že ve společenské smlouvě lze spatřovat zrušení vnitřních protikladů pojmu suverénní individuální svobody (zejm. str. 120).

³¹ Ke vztahu Rousseauovy filosofie práva a tradice přirozeného práva srv. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps* (se zohledněním Hobbese, Locka, Pufendorfa, Grotia aj.).

va již není chápána jako nástroj k zajištění privilegií, ale jako prostředek ke zdůvodnění spravedlivého společenského řádu. Prostřednictvím společenské smlouvy ve smyslu pojmové konstrukce se sice ruší svoboda jednotlivce jakožto svoboda libovůle, ale jakožto právní, resp. morální svoboda je tím teprve zdůvodněna, neboť podřízení se právnímu řádu znamená poslušnost vůči normám, které stanovili jednotlivci sami (nebo je lze chápat jako stanovené jednotlivci). Zákon se v rámci pojmové konstrukce představuje jako výraz obecné vůle. Přirozená svoboda, jak byla možná v předstátním stavu,³² se sice zřízením právního řádu státu neodvolatelně ztrácí (III,178), ale zato teprve na základě právního řádu státu existuje možnost právní svobody. Jinak je tomu s rovností, která se v průběhu společenského vývoje sice rovněž ztrácí, ale na rozdíl od přirozené svobody ji lze získat zpět (III,248). Lze ale pochybovat o tom, zda rovnost, která je možná v rámci právního řádu, je tou rovností, kterou Rousseau chápal jako přirozenou. Bylo by důsledné, kdyby Rousseau stejně jako v případě svobody i zde rozlišoval mezi přirozenou a právní rovností. Ve státě lze zajistit jen právní rovnost, ale nikoli přirozenou rovnost, protože v mnoha případech se v zájmu právní rovnosti musí abstrahovat od přirozené rovnosti a nerovnosti jednotlivců.

Svobody jednotlivců, kterou Rousseau občas označoval jako dar boží, se člověk nesmí vzdávat, nemá-li urazit Boha. To znamená, že smlouva o podřízenosti, která by směřovala k zániku svobody, by byla neplatná. Vzhledem k politickým poměrům, které směřují ke zrušení svobody, je za určitých okolností ospravedlněná revoluce: Mohou existovat politické poměry, které činí společenskou smlouvu neplatnou, aniž by ji smluvní partneři museli vypovědět. To platí zejména o despocii, ve které platí pouze „právo“ silnějších, o které se opírá i revoluce.

Podmínky, za nichž se společenská smlouva uzavírá, lze shrnout do jedné jediné, která říká, že každý smluvní partner se vzdává všech svých práv ve prospěch společenství³³ jako celku (III,360:

³² K tomu srv. Fr. Gilliard, *Etat de nature et liberté*. K základním pojmům Rousseauovy politické filosofie srv. A. Baruzzi, *Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit*, str. 195 nn.

³³ Zde se objevuje termín „Gemeinschaft“. Volíme v překladu termín

„l'alienation de chaque associe avec tous ses droits à toute la communauté“), „neboť dává-li se každý cele, je podmínka pro všechny stejná, a je-li podmínka pro všechny stejná, nemá nikdo zájem na tom, aby ji učinil tíživější pro ostatní“ (III,360 n.).³⁴ Nepodmíněnost vzdání se všech práv jednotlivců má ten závažný důsledek, že je zajištěna svoboda právní: Protože se jednotlivci vzdávají všech práv bez výhrad a protože se každý vzdává všem, nevzdává se nikomu, takže právu, které každý připouští všem k vlastní osobě, odpovídá právo, které získává ke všem ostatním.

Tím, že ve společenské smlouvě odstupuje jedinec od všech svých práv, odstupuje společenství také vlastnická práva. Tím, že suverén se stává nejvyšším vlastníkem, se však individuální dispozitivní právo jednotlivců neruší, ale je naopak legitimizováno: „Při tomto aktu je zvláštní to, že společnost nezbavuje soukromníky majetku, když jej přijímá, ale zajišťuje jim jeho zákonité vlastnictví.“ (III,367)³⁵ Děje se tak tím, že vlastníci se na základě kontraktualistické konstrukce jeví jako suverénovi mandanti, takže až dosud pouze faktickou dispozitivní moc nad svým majetkem provozují nyní jako právní. Nauka o společenské smlouvě se nepřehlédnutelně prokazuje jako prostředek k ospravedlnění soukromého vlastnictví. Vzdání se (aliénation)³⁶ práv, které má Rousseau na mysli, samozřejmě není žádným reálným procesem, nýbrž juristickou fikcí.

Společenskou smlouvu lze chápat jako sjednocení vůlí, díky němuž vzniká celková obecná vůle (*volonté générale*), nadřazená jednotlivým vůlím. Obecná vůle má svůj základ v obecném zájmu smluvních partnerů, tj. jakožto obecný zájem vede k zobecnění chování. V tomto smyslu Rousseau zdůrazňoval, „že síly státu podle účelu jeho zřízení, kterým je společné blaho, může řídit jen obecná vůle, neboť jestliže odporující si zájmy soukromníků způsobily, že je zalo-

společenství, abychom tento termín odlišili i v češtině od termínu „Gessellschaft“ (společnost). – Pozn. překl.

³⁴ J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, str. 227. – Pozn. překl.

³⁵ Tamt., str. 234. – Pozn. překl.

³⁶ Röd tento Rousseauův termín překládá jako „Entäußerung“ (zvnějšnění), což asi lépe odpovídá francouzskému originálu. – Pozn. překl.

žení společnosti nutné, pak souhlas týchž zájmů způsobil, že je i možné.“ (III,368)³⁷

Obecnou vůli Rousseau nechápal jako součet jednotlivých vůlí, ačkoli jeho vyjádření nejsou v tomto bodě vždy jednoznačná. Na rozhodujících místech je však „volonté générale“ dostatečně jasně odlišena od „volonté de tous“. Tak ve spisu *Economie politique* Rousseau zdůrazňuje, že rozdíl obecné vůle vůči součtu jednotlivých vůlí má za důsledek, že všechny částečné vůle by mohly být uspořádány jinak než obecná vůle, aniž by obecná vůle přestala být závaznou (III,252). Protože *volonté générale* směřuje k obecnému blahu, nemůže být nesprávná: její správnost nespočívá totiž v ničem jiném než ve shodě s předpokládaným obecným blahem. Neomylnost obecné vůle (III,371) je formálním určením. To, zda konkrétní politická rozhodnutí odpovídají *volonté générale*, či nikoli, je úplně jinou otázkou.

Stát je podle předpokladů pojmové konstrukce právníkou osobou (*corps moral*), která existuje jen díky společné vůli konstituované společenskou smlouvou. Státní těleso lze nahlížet z různých hledisek: budeme-li zkoumat jeho stav, bude se jevit jako stát ve vlastním smyslu; zohledníme-li jeho aktivitu, bude mu příslušet označení suverén; porovnáme-li jej s jinými státními tělesy, bude zván „mocí“. Analogicky lze individua tvořící stát chápat jako součet jednotlivců; v takovém případě se nazývají „národ“; nebo jako podílíky na státních aktivitách, tj. jako občany státu, nebo jako právní subjekty, tj. jako poddané.

Z naznačené souvislosti obecné vůle, resp. obecného zájmu a suveréna, Rousseau odvodil, že zájmy suveréna nemohou odporovat zájmům poddaných (III,363). Každý takový protiklad může být pouze zdánlivý. Domnívá-li se příslušník státu, že jeho zájmy jsou v protikladu k zájmům suverénovým, pak se mýlí. Z téhož důvodu není možnost jednat odlišně od obecné vůle svobodou, ale spíše nesvobodou. Vykonává-li suverén tlak proto, aby podněcoval k jednání ve shodě s obecnou vůlí, nečiní jednotlivce nesvobodnými, nýbrž nutí je ke svobodě. To je paradoxní jen potud, pokud nevezmeme v úvahu

³⁷ J.-J. Rousseau, *Rozpravy*, str. 235. – Pozn. překl.

rozdíl mezi subjektivní a objektivní neboli právní svobodou, z něhož Rousseau vychází. Objektivní svoboda spočívá ve shodě individuální vůle s právem jakožto výrazem obecné vůle. Podřízení se právu je tudíž vytvořením oné shody individuální a obecné vůle, která sice neexistuje vždy, která však existovat musí, určí-li jednotlivec svůj vztah ke státu adekvátně. Tlak státu je tudíž korekturou nedorozumění na straně jednotlivce. Tuto Rousseauovu argumentaci ohledně vztahu jednotlivce a suveréna lze chápat jako ospravedlnění totalitárních nároků.³⁸ Je o to povážlivější, že „obecná vůle“ a „obecné blaho“ nejsou charakterizovány pomocí obsahových znaků, a jsou tudíž přístupné libovolným obsahovým interpretacím. Výbory obecného blaha ve všech dobách toho dovedly vždy zneužívat ve svůj prospěch.³⁹

Suverenita jakožto výraz obecné vůle nejen nemůže být nesprávná, ale musí být také nedělitelná a nepřenosná. K přenášení suverenity by docházelo tehdy, kdyby se národ podroboval bezpodmínečně. Tímto aktem by se státní národ rušil. K dělení suverenity by docházelo tehdy, pokud by existovala exekutivní moc nezávislá na legislativní moci suverénově (tj. aktivního státního národa). V důsledku toho lze pojmut vládu jen jako funkci úřadu pověřeného suverénem. Jelikož se státní národ nemůže nechat zastupovat, je třeba odmítnout reprezentativní demokracii. Zákony mají vznikat plebiscitem. Poslanci nejsou zástupci národa, ale zmocněnci, jejichž kompetence nesahá tak daleko, aby byli oprávněni k zákonodárným aktům. „Každý zákon, který národ osobně neschválil, je nulitní a nicotný; není to žádný zákon.“ (III,430) Rousseau se tedy zastával toho, co se dnes nazývá „přímá demokracie“ a „imperativní mandát“.

³⁸ Důsledky Rousseuova východiska, které ohrožují svobodu, zdůraznil G. W. Curtis, *Rousseau's Concept of Political Freedom*, str. 260; přestože Rousseau se snažil svobodu vázat na ctnost (272), zvažoval, že občanům ctnost vštípí prostředky manipulace.

³⁹ K rozdílu mezi pluralistickou a konsensuální demokracií srv. W. Becker, *Die Freiheit, die wir meinen*, kde důrazně uplatňuje výhrady proti ideálu zřízení, jak je rozvíjí Rousseau.

Rousseauova konstrukce pojmu státu nemá za účel jen vytvoření ideálu, ale plní současně také kritickou funkci.⁴⁰ Její pomocí lze jistá zřízení odmítnout nejen jako nevýhodná, ale jako principiálně špatná. Absolutní monarchie (despocie) je odmítnuta, neboť státnímu národu odnímá suverenitu a vyhrazuje ji monarchovi; reprezentativní systém je špatný, neboť jej nelze podle Rousseaua sloučit s přísnou jednotností suverenity. Přestože suverén není podle Rousseaua vázán zákonem, a nemůže tudíž zákony přestupovat, nýbrž „svou pouhou existencí je tím, čím má být“ (III,363), mohou existovat špatná zřízení: ne vše, co si nárokuje být suverénem, je suverénem i ve skutečnosti. Otázka, které zřízení je nejlepší, se podle Rousseaua nedá zodpovědět, protože je mnohoznačná. Ba dokonce ani relativní kvalita vlád se nedá přímo zjistit. Nicméně existuje přece jen možnost nepřímého zhodnocení, totiž prostřednictvím statistiky o počtu obyvatel: Přírůstek či úbytek obyvatelstva lze podle Rousseaua chápat jako index relativní kvality zřízení. „Statistikové [calculateurs], to je vaší věcí! Počítejte, měřte a srovnávejte,“ (III,420) řekl Rousseau, který se v tomto ohledu zcela shodoval se způsobem myšlení tehdejší politické ekonomie. Již zde se ukazuje, že Rousseau byl schopen brát v potaz reálné okolnosti.⁴¹ Rovněž v návrhu ústavy pro Korsiku a v úvahách o vládě v Polsku se projevil jako realista, když vzal v úvahu historické, geografické a ekonomické danosti a provedl ústupky oproti principiálním požadavkům *Contrat social*. Na rozdíl od svých výše naznačených názorů doporučil pro Korsiku reprezentativní systém a pro Polsko navrhl zachování monarchie.⁴²

⁴⁰ J. Starobinski, *Rousseaus Anklage der Gesellschaft*, spatřoval v *Contrat social* regulativní ideu, avšak bytostný rys Rousseauova myšlení viděl v narcistickém postoji, „který se zabývá spíše obrazem spravedlivého Já než štěstím národů“ (22).

⁴¹ Jakmile jde o konkrétní zřízení, musí se brát ohled na podmínky daného národa, jak to učinil Rousseau v *Projet de la constitution pour la Corse* (1765) a v *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1771).

⁴² J.-C. Pariente, *Le rationalisme appliqué de Rousseau*, in: *Hommage à Hyppolite*, str. 21–46, poukázal na rozdíly mezi konstrukcí *Contrat social* a aplikací na konkrétní případy (Korsika, Polsko), přičemž zdůraznil Rousseauův realistický postoj. Na nutnost rozlišovat mezi principiálním zkoumáním práva a pragmatickými maximami aplikovaného práva poukázal rovněž

6. Kritika kapitalistické ekonomie

Rousseauovy ekonomické názory stojí v jasném protikladu k tehdejšímu teoretikům kapitalistického hospodářství. Odmítání techniky a průmyslu ve prospěch zemědělství, glorifikace agrární autarkie v omezeném rámci při vyloučení jakýchkoli monokultur, idealizace paternalistických vládních poměrů, odmítání peněžního hospodářství či přinejmenším požadavek rozsáhlého omezení oběhu peněz jsou výrazem ekonomického postoje, který se přidržuje principu krytí potřeb v předkapitalistickém hospodářství a vede k odsouzení luxusu stejně jako k odmítání potřeb, které se nezakládají bezprostředně na instinktech a pudech, nýbrž jsou uměle vyvolávány (a jsou tudíž v Rousseauově smyslu nepřírozené).

Základní rysy společnosti orientované podle principu uspokojování potřeb promítl Rousseau do předpokládaného přirozeného stavu, v němž jsou lidé určováni jen pudy a pocity a v důsledku absence obecných pojmů nemají žádné potřeby, které by nebyly okamžité, takže neznají žádné plánování do budoucna a žádné zásobování. Uspokojování bezprostředních potřeb činí tedy lidi spokojenými a šťastnými. Tento stav byl ukončen rozvojem produkce založené na dělbě práce. Vynalézání nástrojů a jejich použití v zemědělství a při stavbě domů vedlo k revoluci, která souvisela se zakládáním rodin a se vznikem určitého druhu vlastnictví („une sorte de propriété“) (III,167). Protože to byli nejprve ti nejsilnější, kdo si vytvářeli domovy, nebyly jejich domy respektovány z úcty k nějakým právům, ale pouze na základě moci vlastníků. Vlastnictví se tedy jeví původně jako funkce fyzické moci. Teprve zřízení právního řádu umožnilo, aby na místo faktického vlastnictví nastoupilo soukromé vlastnictví ve smyslu právní instituce, nebo, jak to vyjadřuje Rousseau, aby se z obratné uzurpace stalo neodvolatelné právo (III,178).⁴³ Vznik stále větších vlastnických rozdílů je podle Rousseaua nevyhnutelný, protože vychází z lidské přirozenosti, konkrétně z afektů. Všechny sociální diference, ať už majetkové či ve společenském postavení, ať

R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, zejm. str. 305.

⁴³ Srv. W. Röd, *Eigentum und Arbeit in Rousseaus politischer und ökonomischer Theorie*, str. 260–278.

už mocenské či z hlediska osobních zásluh, pocházejí z rozdílů ve vlohách. Přesto považoval Rousseau stav nerovnosti, k němuž tento vývoj vede, za nepřirozený, a požadoval tudíž jeho překonání, když se dožadoval návratu k poměrům, kdy výlučné hodnotové měřítko představovaly přirozené potřeby. Při omezení se na to, co je nutné, je vyloučeno zneužití – to, co je nutné, má přirozenou míru a původní potřeby neznají přemíru (II,550) – a za těchto podmínek přestává být prospěch rozhodujícím měřítkem (II,549). Etické motivy, které určují Rousseauovy ekonomické úvahy, můžeme zřetelně nahlédnout, když Rousseau označí ekonomii za prostředek, jak se stát nezávislým na osudu (II,551). Lze uvažovat o stoických vlivech, prohlašuje-li Rousseau nezávislost vůči všemu, na co nemáme žádný vliv, za základ našeho klidu a štěstí (srv. *Pensées d'un esprit droit*, XXXI; II,1305; dále XLIX; II,1309).

Rousseau byl přesvědčen o tom, že ideál *autarkie* lze za příznivých podmínek uskutečnit již nyní, byť v omezeném rámci, jak je tomu v případě dobře spravovaného statku.⁴⁴ Štěstí otce rodiny, který stojí v čele takového statku, je srovnatelné se štěstím Boha, protože autarkní hlava rodiny – stejně jako Bůh – neusiluje o nic, co nemá, jak se říká v *Nové Héloise* (II,467).⁴⁵ Co vlastní, je „pravé vlastnictví“, tj. vlastnictví, které slouží jen uspokojování původních potřeb. Toto pojetí implikuje možnost „nepravého“ vlastnictví, jež může spočívat jen ve vlastnění neužitečných věcí. Ideál rodinného společenství, ideál *oikos*, s jeho prostým životem a lidskými vztahy zakládajícími se na vzájemné odkázanosti, namířeným k jednomu cíli,

⁴⁴ Autarkie činí v tomto ohledu z hlavy rodiny někoho, kdo je podoben Bohu: „Seul entre tous les mortels, il est maître de sa propre félicité, parce qu'il est heureux comme Dieu mem, sans rien desirer de plus que ce dont il jouit: comme cet Etre immense il ne songe pas à les amplifier ses possessions, mais à les rendre véritablement siennes...“ (Sám mezi všemi smrtelníky je pánem své blaženosti, neboť je šťasten jako samotný Bůh a nepřeje si nic jiného, než co již má: jako tato nesmírná Bytost nepomýšlí na to, aby zvětšil své vlastnictví, ale aby je učinil opravdu svým.) (II,467) – K ideji nezávislosti jakožto měřítku ekonomického souzení J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, zejm. str. 130.

⁴⁵ Na Rousseauův utopismus poukázal J. F. Jones jr., *La Nouvelle Héloïse. Rousseau and Utopia*.

o nějž se usiluje radostným plněním povinností všech v zájmu společenství – to asi byl Rousseauův model ideálního státního společenství,⁴⁶ i když si byl jasně vědom rozdílů mezi rodinným společenstvím a státem (srv. *Economie politique*; III,241–244). Pro každé společenství platí požadavek, že mírnosti na straně vládnoucích má odpovídat píle na straně ovládaných. Stejně tak pro každé společenství platí, že nikdo se nemá snažit zvětšovat svůj majetek jinak než zvětšováním společného majetku (srv. II,547 n.). Nakonec pro každé společenství platí, že zájem společenství je spojen s partikulárními zájmy, takže nejlepší podporou partikulárních zájmů je podpora zájmu společenství.

Rousseauův ekonomický konzervativismus je obzvláště patrný, když se zabývá konkrétními otázkami. Ukazuje se, že jeho hospodářsko-politickým ideálem je agrární stát, o němž praví, že nabízí největší šance na uchování národní nezávislosti (*Constitution pour la Corse*, III,905). V agrárních státech bývá růst obyvatelstva větší než v průmyslových státech. Bohatství, spočívající ve velkém počtu obyvatelstva, je podle Rousseaua důležitější než bohatství v materiálním smyslu (III,904; srv. *Ecrits sur l'Abbé de Saint Pierre*, III,594). Rousseau se domníval, že rozšiřování obchodu se může dít jen na úkor zemědělství, a proto doporučoval redukci obchodních vztahů (III,920 n.). Správný poměr mezi zemědělstvím a průmyslem musí podle Rousseaua regulovat politická opatření, jako například agrární a dědické zákony (III,935 nn.). Ještě důležitější je podpora

⁴⁶ V *Nové Héloise* je jako ideál líčeno uzavřené konzumní společenství na základě směnných vztahů: „Notre grand secret pour être riches ... est d'avoir peu d'argent, et d'éviter autant qu'il se peut sans l'usage de nos biens les échanges intermédiaires entre le produit et l'emploi ... nous cherchons des échanges réels où la comodité de chaque contractant tienne lieu de profit à tous deux.“ (Velké tajemství našeho bohatství spočívá v tom, že máme málo peněz a co nejvíce se vyhýbáme směně mezi výrobky a prací, bez použití svého majetku. Vyhledáváme skutečné směny, kdy výrobek každé smluvní strany nahrazuje zisk.) (II,548) Podle J. Starobinského, *La transparence et l'obstacle*, str. 131, je u Rousseaua hřích práce chápán jako negace přírody mírně bezprostředností spotřeby, takže bohatství již nedělí člověka od člověka.

hospodářských aktivit vytvářením podniků, jež nemusí být jen materiální povahy (III,937).

Národohospodářství náleží podle Rousseaua v politice ústřední význam.⁴⁷ Hospodářskou politiku je nejen třeba oddělovat od mocenské politiky, ale politika je sama ekonomíí, totiž ekonomíí moci. V žádném případě se však ekonomie nesmí stát politicky rozhodujícím faktorem. V politické oblasti, kde je přípustný jen právně autorizovaný výkon moci, je nasazování ekonomické moci nelegitimní (III,938 n.). Důvodem k odsouzení nestejného rozdělování vlastnictví je obava, že státní autorita by se mohla dostat do závislosti na bohatých, a mohla by se tak stát bezmocnou. Přesto Rousseau nepomýšlel na odstranění soukromého vlastnictví a spokojil se s tím, že doporučoval opatření, která by měla zabránit příkrým vlastnickým rozdílům. Nemůžeme jej tedy chápat jako předchůdce socialismu. Spíše lze jeho postoj přirovnat v současnosti k postoji tzv. ekologů, s nimiž ho spojuje podřízení ekonomického způsobu myšlení morálním zásadám. Rousseau zpochybnil princip konkurence, podle něhož je třeba hodnotit konkurenční chování jako takové pozitivně, a odmítal princip růstu, podle něhož je třeba spatřovat v ekonomické expanzi v každém případě hodnotu; tím pádem napadl fundamentální předpoklady kapitalistické hospodářské teorie. Svým požadavkem restituace idealizované původnosti připravoval cestu ekonomickému romantismu.⁴⁸

⁴⁷ Povrchnost a nestálost věcných informací konstatoval ve vztahu k Rousseauovým ekonomickým spisům R. Villiers, *J.-J. Rousseau, la finance et les finances*, str. 329–341.

⁴⁸ Na shody s „ekologickým“ myšlením současnosti poukazuje M. Schneider, *J.-J. Rousseau et l'espoir écologiste*. Ale i R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, str. 438 nn., chápal Rousseauovu morálně orientovanou kritiku osvícenského myšlení ve světle vývoje, k němuž mezitím došlo, jako v zásadě oprávněnou.

7. Zástupci socialistických idejí v 18. století

V 18. století existuje jen málo kritiků soukromého vlastnictví,⁴⁹ přestože existovala rozsáhlá socialistická tradice, k níž patřili v novověku Th. More, Campanella, zástupci levicového křídla reformace a příslušníci jistých sekt ve středověku. U Morellyho a Mablyho, kteří ve druhé polovině 18. století probojovávali socialistické ideje, se přirozenoprávní argumentace, která do té doby vždy sloužila k ospravedlnění soukromého vlastnictví, přeměnila v teorii ospravedlnění společného vlastnictví, zejména vlastnictví půdy. Tak *abbé Morelly*,⁵⁰ který je považován za autora anonymního spisu *Code de la nature ou Le véritable esprit de lois* (1755)⁵¹ a u něhož neznáme ani životopisná data, ani křestní jméno, vycházel z rozšířené představy přirozeného stavu, v němž člověk nemá jasné ideje ani jasné volní cíle, a v důsledku toho žije apaticky. Podle Morellyho v původním stavu indiference musela kvůli zásadní rovnosti potřeb a pocitů všech vládnout také rovnost práv. Současně se v zájmu jistých úkolů spojovaly síly jednotlivců ke společné činnosti a časem došlo i k diferenciaci potřeb, takže odtud byl jen krůček k dělbě práce. Dokud byly k dispozici všechny věci v nadbytečné míře, nevedla dělba práce k dělbě věcí, tj. k zavedení soukromého vlastnictví. Proto není původní právní podoba přirozeného stavu ohrožována egoismem spojeným se soukromým vlastnictvím, nýbrž hlavním motivem zůstává obecné blaho, takže nikdo nikomu záměrně neškodí. Teprve když dojde ke zrušení původního společného vlastnictví věcí, probouzejí se soukromé zájmy, tento „mor společnosti“, jak Morelly říká. Pro Morellyho je soukromé vlastnictví kořenem veškerého morálního zla, protože z něj vzniká hrabivost a závist, což vede k zave-

⁴⁹ K tomu A. Lichtenberg, *Le socialisme au XVIII^e siècle*.

⁵⁰ Speciálně k Morellymu: Th. Ramm, *Die großen Sozialisten*, I, str. 80–94; W. P. Wolgin, *Die Gessellschaftstheorien der französischen Aufklärung* (přel. z ruštiny); F. Weil, *Rousseau et Morelly*, str. 74–154; N. Wagner, *Morelly, le méconnu des Lumières* (především literárně-dějinné, se zohledněním textové geneze, vlivů a dějin působení).

⁵¹ Kromě tohoto díla sepsal Morelly *Le Naufrage des îles flottantes ou Basiliade* (1753) a *Le Prince des délices des coeurs* (1751).

dení vynucujícího práva, a tím k fixaci sociální nerovnosti. Na námitku, že idealizace počátků společenského vývoje se zakládá na pouhých domněnkách, Morrelly odpověděl, že otázka, jaké poměry původně vládly, je sekundární vzhledem k otázce, jak lze v současnosti vytvořit takové poměry, které by neomezovaly rozvoj lidské osobnosti, jako je tomu případě společenského řádu založeného na soukromém vlastnictví, nýbrž které by jej podporovaly. Nešlo mu v prvé řadě o hospodářská či politická řešení, nýbrž o uskutečnění morálního ideálu, který charakterizoval jako přirozený životní řád (včetně společenského a hospodářského řádu). Splňuje-li společenský systém podmínku přirozenosti, má být uskutečněn, i kdyby s ním byly spojeny ekonomické nevýhody. Podřizování ekonomie morálním hlediskům je typické pro ekonomický romantismus, který rovnost a solidaritu jakožto nepodmíněné hodnoty nadřazoval svobodné akumulaci věcí. Jestliže společenští romantici tvrdili, že mluví ve jménu morálky v silném smyslu, a tím svým protivníkům nepřímou mravnost, pak vznášeli neoprávněný nárok na absolutnost.

Stejná morální intence vedla rovněž myšlení *Gabriela Bonnota de Mablyho* (1709–1785),⁵² který ve spisu *De la législation ou principes des lois* (1777) prohlásil, že nerovnost vlastnictví a šancí rozkládá (décompose) lidskou přirozenost a proměňuje city (XVII,45).⁵³ Bohatství totiž vytváří nadbytečné potřeby, probouzí neužitečná přání, živí předsudky a vede k omylům. Opakem je rovnost na základě společného vlastnictví, které je tudíž pro Mablyho bytostným předpokladem štěstí člověka (XVII,67).

Stejně jako přirozenoprávně orientovaní ideologové soukromého vlastnictví vycházel i Mably z předpokladu původní rovnosti všech jednotlivců (XVII,52). Domníval se však, že rovnost je neredukovatelná, zatímco svobody ve smyslu nezávislosti se v okamžiku společenského sloučení můžeme do jisté míry vzdát (XVIII,63). Rovnost a právně-společenské podřízení ve státě se podle jeho názoru nevyplývají. Mably vyšel z myšlenky, že v přírodě se nikde nesetkáváme s principem nerovnosti (XVII,52–53), a proto předpokládal, že ne-

⁵² O Mablym Th. Ramm, *Die großen Sozialisten*, str. 62–79. – Mably byl bratrem Etienna Bonnota de Condillac.

⁵³ Citujeme podle Mablyho *Œuvres complètes*, I–XXIV.

rovnost vznikla teprve prostřednictvím společenských institucí. Nelze sice popřít, že existují přirozené rozdíly v síle, talentu atd., ale tyto rozdíly nebyly původně tak velké jako dnes, kdy se prostřednictvím společenského řádu staly příkrými rozdíly. Podle Mablyho nelze nerovnost vlastnictví převádět na nerovnost přirozených vloh, protože je mnohem větší než tato. I tehdy, uznáme-li přirozenou nerovnost lidí, nebude to znamenat uznání nerovných vlastnických vztahů, jak Mably oprávněně zdůrazňuje. Jinými slovy, přirozená nerovnost neopravňuje právní nerovnost. Přesto lze, na rozdíl od Mablyho názoru, z přirozené nerovnosti geneticky vysvětlit skutečnost nerovného rozdělení vlastnictví. Zkrátka, je třeba přesněji, než jak to provedl Mably, rozlišit mezi oprávněním a kauzálním vysvětlením. Pokusíme-li se vysvětlit nějakou skutečnost – v tomto případě majetkovou nerovnost –, pak v tom v žádném případě nelze spatřovat pokus o morálně-právní ospravedlnění.

Podle Mablyho není nerovné rozdělení vlastnictví výsledkem nutného vývoje, neboť ne všechny státy jsou zřízeny na základě soukromého vlastnictví. Jako protipříklady Mably uvádí Spartu a jezuitský stát v Paraguai (*Doutes proposes aux philosophes économistes*, in: *Œuvres*, XXI). Je tudíž nesprávné, aby soukromé vlastnictví bylo základem každé společnosti. K vytváření společnosti dochází na základě jistých společenských vlastností lidí, za účelem vzájemné pomoci a kvůli udržení právního řádu, a nikoli za účelem zajištění soukromého vlastnictví, které v okamžiku založení státu většinou ještě neexistovalo. Společenský řád je tudíž nezávislý na soukromém vlastnictví: „Jestliže se společnosti vytvořily, aniž by je [soukromé vlastnictví] znaly, proč by bez jeho pomoci nemohly existovat?“ (XVII,70) Na rozdíl od Locka nepovažuje tedy Mably ochranu soukromého vlastnictví za bytostnou funkci státu. K úkolům státu však patří koordinovat síly jednotlivců ke zvládnutí společných prací, protože jen tak lze ulehčit práci jednotlivce nutnou pro jeho zachování. Kromě nastolení právního řádu a právní moci lze spatřovat v koordinaci všech sil ke společným cílům rozhodující motiv společenského sloučení.

Stejně jako u fyziokratů, s nimiž se Mably v první řadě vyrovnával, je ve středu jeho zájmu soukromé vlastnictví půdy. S fyziokraty se Mably shodoval v tom ohledu, že chápal vlastnictví půdy jako hospodářsky rozhodující. Stejně jako oni pojímal takzvané osobní

vlastnictví, jímž je „vlastnictví“ vlastní osoby a z něj vycházející movité vlastnictví, jako základní formu vlastnictví obecně. Oproti fyziokratům však namítal, že z osobního a movitého vlastnictví nelze odvozovat individuální vlastnictví půdy. I když uznáme „osobní vlastnictví“ a připustíme, že z něj lze odvozovat – vezmeme-li jako základ právo na sebezachování – právo na movité vlastnictví (jako to provádí Mably i fyziokraté), neplyne z toho právo na soukromé vlastnictví půdy (XXI,31–32). Půda byla původně společným majetkem, a protože do společenství každý vstupuje s nadějí, že společenství zajistí vlastní živobytí, nabízí se, že půda by měla zůstat obecným vlastnictvím (XXI,33 n.).

Mably uznává, že soukromé vlastnictví je za stávajících podmínek hospodářsky výhodnější než společné vlastnictví, stejně jako připouští, že hospodářský řád založený na soukromém vlastnictví podněcuje k obzvláště velkým výkonům. Podle jeho názoru lze ovšem nalézt jinou motivaci. Musíme se jen postarat o to, aby právní řád nějakým způsobem odlišným od získávání soukromého vlastnictví odměňoval pracovní výkony, potom již nebude nutné se odvolávat k hrabivosti a ctižádostivosti (XVII,82). Ekonomické hledisko je pro Mablyho jen jedním z hledisek, která lze vzít v úvahu, a není ani tím nejdůležitějším. Rozhodující je vždy morální aspekt. V první řadě je třeba člověka brát jako morální, a nikoli ekonomickou bytost. „Culture des qualités sociales“ je třeba nadřadit nad „culture des fruits de la terre“, když přece bez společenských ctností by muselo stagnovat i hospodářství. Primát morálky neplatí jen pro jednotlivce, ale stejně tak nebo ještě zřetelněji pro stát (XXI,28).

Podle Mablyho zajišťuje společné vlastnictví sociální smýšlení daleko lépe než hospodářský řád založený na soukromém vlastnictví. V něm se podle jeho názoru nevyhnutelně vytváří dvě třídy, třída vlastníků a třída nemajetných. Vlastníci v každém případě dávají přednost svým vlastním zájmům před zájmy společenství a chudí nemohou mít pozitivní postoj ke státu, který připouští, aby jejich zlá situace byla trvalá (XVII,91–92).

Mably se ale nevyrovnával jen s ekonomickými teoriemi fyziokratů, ale podrobil kritice i jejich epistemologické a metafyzické názory. Fyziokraté opřeli své ekonomické, resp. politické teorie o domnělou evidenci jistých zásad. Mably napadl nejen tyto zásady, ale i předpoklad, že vůbec existují evidentní zásady. To, co nazýváme

„evidentním“, jsou ve skutečnosti předsudky založené na osobních zájmech a vášních. „Evidence“ je prázdným slovem, neboť tímto slovem již bylo označováno všechno možné (XXI,45 nn.). Zejména není možné tvrdit, že evidentní je teze o nutnosti soukromého vlastnictví. Mably si všiml, že fyziokraté bez ohledu na zdůrazňování evidence svých zásad vycházeli koneckonců z iracionalistické antropologie, podle které není jednání člověka primárně určeno rozumem, ale pudy a instinkty. Pudu sebezáchovy, resp. vyživovacímu pudu přitom přiznali zvláštní význam. V důsledku toho se soustředili na čistý výnos země, na disponovatelný výnos. Stupňováním zemědělské produkce společnost podle přesvědčení fyziokratů získá vyšší stupeň dokonalosti, což je podle Mablyho absurdní (XXI,44 n.). Rozhodující rozdíl mezi svou a fyziokratickou naukou nespatořoval Mably v národohospodářských názorech, nýbrž v antropologických předpokladech. Není-li lidská přirozenost jen přirozeností *homo oeconomicus*, ale přirozeností morální bytosti, musí se otázky produktivity jevit jako sekundární.

Základem občanských práv a také občanských povinností je podle Mablyho přirozený rozum, svoboda a štěstí člověka (XXII,28). Bouřili-li se chudí proti tyranii bohatých a odvolávají se přitom na tyto hodnoty, nebo staví-li se občané proti vládě, která tato práva nerespektuje, pak prosazují nejen svá práva jako jednotlivci, ale zastávají se práv lidstva (XVII,49). S tím by se mohl ztotožnit i jeden z ideologů Francouzské revoluce, avšak s důležitým omezením: socialistické ideje, jak ukážeme v následující kapitole, nehrály během revoluce téměř žádnou roli.

XII OSVÍCENSTVÍ A REVOLUCE

1. Condorcet

a) Život a dílo

Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet se narodil 17. 9. 1743 v Ribemontu v Pikardii.¹ Nejprve byl žákem jezuitů v Remeši. V roce 1758 začal studovat matematiku v Paříži, kde záhy rozpoznal jeho velké nadání d'Alembert. Když mu bylo dvacet dva let, předložil Akademii věd práci o integrálním počtu (*Essai sur le calcul intégral*), kterou komise, jíž předsedal d'Alembert, posoudila velmi pozitivně. Pod Turgotovým dojmem, jenž se brzy stal jeho vzorem, a snad i pod dojmem mezí svého matematického nadání, se rozhodl věnovat společenským, ekonomickým a politickým otázkám. Návštěva u Voltaira, kterou podnikl spolu s d'Alembertem, jej v jeho rozhodnutí posílila. Zcela ve smyslu Turgotově a fyziokratů se zasazoval o hospodářskou svobodu a odmítal protekcionismus, který může podle jeho názoru krátkodobě působit pozitivně, ale v delším časovém horizontu působí vždy negativně. K přirozeným právům, v něž stejně jako Turgot věřil, patří podle něj především právo každého jednotlivce svobodně nakládat se svou inteligencí, se svými rukama a se svou prací. Poté, co byl Turgot povolán na ministerstvo financí (1774), stal se Condorcet Inspecteur des monnaies a fungoval jako Turgotův poradce, jehož propuštění bylo pro něj a pro všechny stejně smýšlející hořkým zklamáním. Ekonomické zásady Neckera, jenž se stal Turgotovým nástupcem, Condorcet ostře

¹ K biografii: M. F. Arago v Condorcetových *Œuvres*, I, str. I–CLXXI; J. Salwyn Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism*.

kritizoval. V roce 1782 se stal členem Académie Française, poté co byl již v roce 1769 přijat do Akademie věd. Ve třiačtyřiceti letech se oženil a vedl šťastný rodinný život – výjimka mezi slavnými zástupci francouzského osvícenství.

V první fázi revoluce nehrál Condorcet žádnou přímou politickou roli, přestože se jako publicista zasazoval o opatření ústavodárného shromáždění. Sepsal návrh k prohlášení lidských práv, který se od mnohem kratšího prohlášení, na němž se skutečně usneslo Národní shromáždění, odlišoval svým antimetafyzickým charakterem. U Condorceta schází jakýkoli vztah lidských práv k Bohu. V mnoha ohledech kritizoval politiku ústavodárného shromáždění: podle jeho názoru byla ústava z roku 1791 nedemokratická, protože nechávala králi ještě příliš mnoho vlivu; inflační hospodářskou politiku těchto let považoval za nebezpečnou, volební právo podle censu za nespravedlivé. Před revolucí se zastával konstituční monarchie a volebního censu, podle něhož měli mít volební právo jen majitelé velkostatků, ovšem i ženy. Pod dojmem revolučního vývoje se těchto názorů vzdal, a především po pokusu Ludvíka XVI. o útěk se stal přesvědčeným republikánem. Politická moc má podle jeho názoru přejít na národ jako celek, a nejen na měšťanstvo.

V roce 1791 kandidoval úspěšně do Zákonodárného shromáždění. Stal se tajemníkem, později viceprezidentem a nakonec prezidentem Zákonodárného shromáždění (Assemblée Législative). Jeho zvláštnímu zájmu se těšily otázky výchovy. Jeho reformní ideje vyslovené ve spisu *Sur l'instruction publique* (VII,167–573) nebylo možné kvůli začátku války v roce 1792 uskutečnit. Když se sešel národní konvent, stal se jeho členem, aniž by se připojil k některé ze soupeřících stran. Postup proti Ludvíku XVI. sice z ústavněprávních důvodů odmítal, ale nakonec hlasoval pro královo odsouzení, nikoli však pro trest smrti. Jakožto člen a později předseda devítičlenné komise, která měla za úkol navrhnout novou ústavu, vypracoval text ústavy, který ale konvent nepřijal. Condorcet se vyslovil v otevřeném dopisu proti mnohem méně detailnímu, a tudíž více politického prostoru ponechávajícímu alternativnímu návrhu, a byl poté obžalován z narušování jednoty republiky. Když útekem unikl zatčení, byl prohlášen za psance. Přátelé jej ukryli u jedné dámy, kterou až do té doby neznal. Z ohledu na svou hostitelku se rozhodl, že opustí Paříž. Jeho ochránkyně jej však, jak

o tom vypráví Arago,² s těmito slovy vděčnosti zadržela: „Konvent, můj pane, má právo vyloučit Vás z platného práva, nemá ovšem tu moc vyloučit Vás z lidskosti: Zůstanete!“ Ve svém úkrytu sepsal spis *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, v němž vyslovuje své dějinně-filosofické přesvědčení, a zejména vyjadřuje víru v moc pokroku, kterou nezlomil ani revoluční vývoj směrem k novému despotismu.

Když Condorcet zjistil, že je vyhrožováno trestem smrti i těm, kteří poskytnou úkryt pronásledovaným, opustil v noci dům své hostitelky. O několik dní později, 7. 4. 1794, byl zadržen a dopraven do vězení, kde byl následujícího rána nalezen mrtev. Uvažovalo se o otravě jedem, avšak jeho smrt nastala spíše následkem vyčerpání, rozčilení a zoufalství.

V úřadu tajemníka Akademie věd sepsal Condorcet životní osudy členů Akademie. Tyto práce jsou důležitým vědecko-dějinným dokumentem. Z jeho politických spisů je třeba zmínit *Dissertation philosophique et politique* (1779, vyšlo 1790), kde za důležitý prostředek pokroku označuje osvícení národa, *Réflexions sur l'esclavage des negres* (1781) a *Sur l'admission des femmes aux droits de cité* (1790), v nichž se vyslovuje proti otroctví a za rovnoprávnost žen.

Condorcetovo chování po roce 1789 zasluhuje zvláštního zájmu, neboť nám umožňuje se tázat, jak by se chovali například Voltaire či Diderot, kdyby byli v době revoluce ještě naživu. Ostatně Condorcet byl jako politický ekonom, teoretik ústavy, ale také jako metodolog natolik jasným a pronikavým myslitelem, že ačkoli nebyl tak zářivým stylistou jako Montesquieu či Voltaire a ani tak patetickým zvěstovatelem nového světového názoru jako Rousseau, nemůže v popisu francouzské osvícenské filosofie chybět. Nepatřil sice k velikánům osvícenství, ale možná právě proto našla bytostná témata osvícenské filosofie v jeho myšlení tak jasné a bezrozporné vyjádření.

b) Role matematiky

Stejně jako většina francouzských filosofů v době osvícenství se i Condorcet přihlásil k *empirismu* a zároveň zůstal věren onomu ra-

² Tamt., I, str. CXLI.

cionalismu, jemuž se nedokázali vyhnout ani jeho současníci. Tak například ve spisu *Esquisse* zastával senzualismus, který nemůže popřít svůj původ u Condillaka a Locka; zároveň předpokládá jeho víra v racionalitu a v racionální pokrok koncepci rozumu, kterou s důsledným empirismem či senzualismem nelze sloučit. Racionalistický je rovněž jeho názor, že nejvyšší místo ze všech poznatků zaujímají poznatky matematické a že matematika, resp. matematická metoda má nejvyšší praktický význam nejen pro jednotlivce, nýbrž i pro společnost.

Matematické výpovědi se podle Condorceta týkají obecných vztahů, které jsou získávány abstrakcí. Přesto nejsou čistě ideální, ale mají charakter reálných pravd, pokud jsou aplikovány na objektivní fenomény, jak Condorcet prohlašuje v *Discours sur les sciences mathématiques* z roku 1786 (I,470). Co platí o matematických výpočtech obecně, platí také o počtu pravděpodobnosti, jehož objektivní platnost zdůrazňoval Condorcet ve spisu *Discours sur l'astronomie et le calcul des probabilités* (1787) (I,499). Díky přesnosti, která vyznačuje operace v rámci výpočtů, získává rozum moc, kterou jinak nemá (I,543). Když provádíme matematické výpočty, „podrobujeme se díky osvětlenému souhlasu rozumu moci, jejíž sílu jsme počítali, místo toho, abychom se podřizovali mechanicky nějaké neznámé moci“ (I,499).

Užitek matematického myšlení se nevyčerpává aplikací na určité obory, jako je pojišťovnictví, právo, ekonomie, politika, nýbrž má také kritický aspekt: aplikace matematických metod ruší neoprávněné nároky, jež jsou spojeny s některými předpoklady a teoriemi, omezuje domýšlivost nevědoucích, napomáhá zvýšit stupeň platnosti určitých soudů, a způsobuje tak značnou racionalizaci chování. Počet pravděpodobnosti se osvědčuje zejména jako prostředek vědecko-teoretických analýz, neboť ten, kdo je s tímto počtem obeznán, dovede pochopit, že poznatky, které jsou obvykle pokládány za absolutně jisté, jsou ve skutečnosti pouze soudy s vysokou pravděpodobností. Pomocí počtu pravděpodobnosti lze ukázat, do jaké míry jsou fenomény podrobeny konstantním zákonům a kudy prochází hranice mezi pochybností a dostatečnou pravděpodobností. Na rozdíl od subjektivního pocitu pravděpodobnosti (*vraisemblance*) mají výsledky počtu pravděpodobnosti objektivní charakter (*probabilité*). Proto je správné, jestliže na nich stavíme své názory a chování (I,520).

K plnému užítku v praktické oblasti povede matematický způsob myšlení pouze tehdy, nebude-li privilegiem malé skupiny lidí: „Každé pravé poznání, ať jakkoli malé, je užitečné, je-li společné, a neexistuje poznání, které by nemohlo být škodlivé, bude-li je vlastnit jen malý počet lidí.“ (I,481) Pouze za předpokladu demokratizace je tedy vědění skutečně užitečné. Naopak vědění podporuje demokraticizaci, neboť přispívá k odbourávání stavovských zákonů, zabraňuje zneužívání moci a přispívá k překonávání omylů.

Nejdůležitějším oborem aplikace počtu pravděpodobnosti je *sociální matematika* (*mathématique sociale*), jak ji měl na mysli již Jan de Witt a W. Petty, Fermat a Pascal. Condorcet zdůvodňoval označení této disciplíny poukazem k její společenské relevanci: „Protože všechny aplikace [počtu pravděpodobnosti] jsou vztaženy buď bezprostředně ke společenským zájmům, nebo jsou namířeny na analýzu aktů lidského ducha, a protože v tomto druhém případě mají za svůj předmět společensky zdokonaleného člověka, považuji jméno ‚sociální matematika‘ za nejpřiměřenější pro tuto vědu.“ (I,450) Počet pravděpodobnosti vztažený ke společenským souvislostem přispívá ke zdokonalení a štěstí lidstva, přestože samozřejmě ne všechny soudy se opírají o úvahy vycházející z počtu pravděpodobnosti, a úplná matematizace společenského chování tudíž není možná. Ovšem bez počtu pravděpodobnosti by rozvoj politických, morálních a fyzikálních věd nepochybně doznal povážlivého zpoždění. Za obzvláště důležitou považoval Condorcet sociální matematiku v revolučních podmínkách, neboť po zhroucení starého řádu je třeba zavést racionálním způsobem řád nový, jak to říká ve spisu *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* (vyšlo v *Journal d'Instruction sociale* z 22. 6. a 6. 7. 1795; I,543). Uprostřed bouřlivých změn v těchto letech viděl tedy Condorcet nutnost stabilizace, kterou na rozdíl od protiosvícenců nepojímal jako návrat ke starým pořádkům, ale jako rozhodný postup ve směru racionalizace.

Podmínkou aplikace sociální matematiky na věci a vztahy mezi nimi je existence společného měřítka. V oboru ekonomie jsou měřítkem hodnotového srovnání peníze. Díky obecné srovnatelnosti zboží lze jeho cirkulaci jak v domácím, tak také v zahraničním obchodě podrobit výpočtu, stejně jako je možné spočítat výhody a nevýhody daňových systémů. Condorcet pamatoval na aplikaci statistických

metod i mimo rámec ekonomie. Když doporučoval používání početních strojů, anticipoval program kybernetického věku. Dokonce se domníval, že lze matematicky určovat i výhody a nevýhody ústav. I za jeho návrhy ústavy se tedy skrývá nárok na racionální zdůvodnitelnost.

c) Ústavněprávní zásady

Nejstručnější formou jsou Condorcetovy ústavněprávní názory vyjádřeny ve spisu *Plán na vysvětlení přirozených, občanských a politických práv člověka* (XII,417–422). Zde za cíl každého společenského svazku označuje zachování *přirozených, občanských a politických práv* na základě společenské smlouvy. Tato práva tvoří základ ústavy. Za taková práva považuje svobodu, rovnost, jistotu, vlastnictví, společenské záruky, právo na odpor proti útlaku. Svoboda je vázána na právní rámec a svou hranici nachází ve svobodě druhého. Poslušnost vůči právu znamená podrobit se právu, pokud je právo výrazem obecné vůle. Svoboda je konkrétně svobodou myšlení a názorů, svobodou tisku a umění. Rovnost je výslovně definována jako rovnost před zákonem. S jistotou osobní, majetkovou a právní je spojeno právo na odpor. Důležitý aspekt práva na jistotu spočívá v tom, že nikdo nesmí být prohlášen za vinného, dokud jeho vina nebyla dokázána; zákony se zpětnou platností jsou protiprávní. Tresty slouží obecné jistotě a je třeba je ukládat podle zásady úměrnosti. Výslovně je zdůrazněno právo na vlastnictví a v souvislosti s ním právo na neomezenou hospodářskou činnost. Soukromé vlastnictví je omezeno nadřazenými zájmy společenství, které opravňují i vyvlastnění v rámci odpovídajících zákonných úprav. Lidská osoba se nemůže stát zbožím: je principiálně nezadatelná. Suverenita je určena ve smyslu národní suverenity: národu v jeho celku je vlastní jednotná a nedělitelná suverenita, díky níž disponuje i ústavou, takže každé zřízení lze revidovat.

Při dokládání zásad a motivů, na nichž se zakládal návrh ústavy z roku 1793, požaduje Condorcet rozumnost zřízení, které má spočívat na principech národní suverenity a obecné vůle, resp. obecného blaha. Zřízení se má zakládat výlučně na normách rozumu a spravedlnosti a občanům zajišťovat pokud možno co nejúplnější požívání jejich práv (XII,335). Základní myšlenkou návrhu ústavy je národní suverenita podřízená ideji obecné vůle, *volonté générale*. Z důvodu

jednoty suveréna, resp. obecné vůle musí být jednotný také politický výkon moci. Condorcet se vyslovuje proti dělení moci a proti dvoukomorovému systému. Aby se vyhnul nebezpečí zneužití moci, které je spojeno s koncentrací politické moci v jedné instituci, doporučoval obecné, žádným omezením nesvázané volby, výzkum mínění v důležitých záležitostech, důkladnou diskusi o věcných otázkách na veřejnosti a v místních grémiích a omezení funkce ústředního rozhodovacího grémia na přijímání či odmítání návrhů vzešlých z předtím vedených diskusí. Condorcet se zastával přímých voleb a chtěl oprávněným voličům přiznat co možná největší vliv na sestavování kandidátních listin.

Condorcet si byl vědom toho, že i mezi zastánci politiky, která se zakládá na osvícenských idejích, se lze setkat s nepřáteli ústavy, která pamatuje jen na jedinou politickou moc omezenou vůlí lidu; bylo mu rovněž jasné, že vztah mezi národem a ústřední mocí nebude bez napětí; věřil však, že lidé budou respektovat princip většiny, neboť jinak by byl úpadek do přirozeného stavu nevyhnutelný (XII,366). Condorcet předpokládal rozumnost obecné vůle, která se má projevat ve většinových rozhodnutích, stejně jako předpokládal, že se politický rozum prosadí i v politické praxi. Přesto bez ohledu na koncentraci moci v jedné instituci trval na tom, že národu přísluší právo na odpor proti nespravedlivým zákonům: bezprávím je to, co odporuje většinovému rozhodnutí národa, většinové rozhodnutí je však výrazem suveréna rozumu. Nerespektovat toto rozhodnutí proto znamená zrušit společenskou smlouvu a porušovat přirozené právo. V praxi se musí zvláštní instituce (Conseil d'agents nationaux) postarat o to, aby se státní výkon moci uskutečňoval v rámci práva; nemá mít však charakter zvláštní politické moci.

Condorcet vycházel z toho, že ve větším společenství – zejména v revoluční fázi – se vytvářejí dvě skupiny: jedna politicky aktivní a druhá neaktivní, přičemž tato nemusí být v žádném případě nepatriotická, i když se soustřeďuje na osobní a soukromou hospodářskou sféru. Této druhé skupině je třeba prostřednictvím ústavy ukázat, jaké jsou poslední cíle všech činností ve státě a jak se vztahují státně občanské povinnosti k zájmům všech. Tímto způsobem lze soustředit energii všech na společný cíl, aniž by musely být zájmy jednotlivců obětovány zájmům národa (XII,411).

Revoluční ústavu hájil Condorcet i proti jiným národům Evropy, zejména proti těm, které vedly s Francií válku. Odvolával se přitom na obecnou spravedlnost, podle níž se orientovala francouzská politika. K odstranění království došlo ve shodě s lidskými právy, jež byla absolutní monarchií ohrožována. Protože Francie jednala v zájmu lidstva, zastává nejen zájmy vlastní, ale zároveň zájmy všech národů, a to i těch, jejichž vládcí vedou s Francií válku: „Je to tudíž vaše svoboda, kterou my, nuceni s vámi bojovat, proti vám hájíme.“ říká se na závěr provolání *La nation française à tous les peuples* z roku 1793 (XII,526).

d) Filosofie dějin

Ve svém *Nárysu historického popisu pokroků lidského ducha* Condorcet nejen uceleným způsobem vyjádřil osvícenskou víru v pokrok, ale podnítl také myšlení následující doby ve vícero ohledech, když na jedné straně inspiroval pokusy o poznání zákonitostí dějinných událostí a prognostikování budoucího vývoje vědeckými prostředky a na druhé straně otevřel perspektivu futuristických utopií. Za důležité podněty mu vděčí zejména Saint-Simon a A. Comte.

Dějiny lidstva se v *Nárysu* dělí do deseti epoch: v první epoše se lidé žijící zprvu jen v rodinných svazcích spojili do kmenů (peuplades). Ve druhé epoše došlo k přechodu k zemědělství. Třetí epocha přinesla s přechodem k zemědělství usedlý způsob života, v souvislosti se zemědělstvím různé technické vynálezy a dělbu práce, kterou si vynutil obchod. Ve čtvrté epoše se rozvíjí řecká kultura až do doby vědecké specializace za Alexandra Velikého. Do páté epochy spadá rozvoj věd a filosofie v období hellénismu a v době Římské říše. Zde se také mluví o vzniku křesťanství. Je nápadné, že na rozdíl od theologických filosofů dějin, jako byl Bossuet, se Condorcet vůbec nezabývá dějinami židovstva a židovského náboženství. Šestá epocha se vyznačuje úpadkem vědeckého ducha od doby stěhování národů až po křížové výpravy. Do sedmé epochy patří obnova věd na Západě a vynález knihtisku. Osmá epocha je dobou osamostatňování věd, které se osvobozují od jha autorit. Devátá epocha zahrnuje vývoj od Descarta až po Francouzskou revoluci, a konečně desátá epocha je onou dobou budoucího pokroku, o které se Condorcet domnívá, že ji již vidí přicházet.

Nárys se zakládá na ideji nekonečného zdokonalování člověka a jeho schopností, spolu s vírou, že vývoj skutečně vede ke stále větší dokonalosti. Osvícenský *optimismus pokroku* se zde ještě jednou jasně a neochvějně projevuje: pokrok na dráze zdokonalování může postupovat různě rychle, ovšem nikdy nepůjde vývoj zpátky; pokrok končí teprve s koncem světa, v němž žijeme (VI,13).

Tento *optimismus pokroku* je výsledkem extrapolace, při níž se vychází z dosavadního vývoje lidstva, jak jej Condorcet popsal. Pozorování a uvažování vedou k poznání zákonitostí, podle nichž se řídí pokrok civilizace, zejména věd, práva, hospodářství, osvícenství (jako postupného překonávání předsudků); na základě týchž zákonitostí lze, jak byl Condorcet přesvědčen, předpovědět budoucí vývoj s dostatečně velkou pravděpodobností: „Dokáže-li člověk s téměř dokonalou jistotou předvídat jevy, jejichž zákony zná, dokáže-li, a to i tehdy, když tyto zákony nezná, v důsledku zkušenosti s minulými událostmi s velkou pravděpodobností předvídat události budoucí, proč bychom potom měli chápat pokus rozvrhnout s jistou pravděpodobností z dějinných událostí přehled o budoucích osudech lidského rodu za něco chimérického?“ (VI,236) Předpoklad nutných a konstantních zákonů, na nichž se zakládají přírodní vědy, je tedy podle Condorceta oprávněný i v kulturních vědách (tamt.). Condorcet se přihlásil k empirismu a v návaznosti na Bacona pojímal odstranění předsudků jako předpoklad zajištěného poznání, avšak nepokládal pozorování za dostatečné k získání poznání; pozorování musí být spíše vyloženo meditací, úvahou a spekulací. Abychom mohli fakta dávat do souvislostí, k tomu je třeba racionálních nahlédnutí (*lumières*), či zkrátka toho, co Condorcet označoval za „filosofii“, totiž určitých obecných principů.

Při rekonstrukci vývoje duchovních schopností lidstva jsme vzhledem k dřívějším vývojovým fázím odkázali výlučně na to, abychom z vývoje jednotlivce formulovali hypotézy na základě analogických úsudků. V potaz lze brát také pozorování primitivů. Pro pozdější fázi vývoje až po vynález písma připouštějí svědectví konstrukci hypotetického vývoje ideálně-typického národa; teprve od začátku písemné tradice lze vývoj rekonstruovat pomocí historických prostředků v užším smyslu.

Tak jako zprostředkování historických zákonitostí slouží k předvídání budoucího vývoje, tak slouží prognózy ke stanovení takového

druhu praxe, jež je cíli prokroku nejpřiměřenější, neboť ho zajišťuje a urychluje. To je obzvláště důležité v době rozsáhlých změn, jež lze, jako například rok 1789, chápat jako epochální zlom. Condorcet se domníval, že blížká budoucnost otevře obrovské možnosti: Zdálo se, že pravda konečně zvítězí nad předsudky; počet osvícených duchů se bude stále zvětšovat, a to nejen v evropských státech, ale i v Severní Americe; mezinárodní hospodářské vztahy umožní, jak byl přesvědčen, stále užší spojení mezi národy, obecně rozšířený jazyk způsobí, že kontakty budou stále těsnější. Tyto naděje se ale splní jen tehdy, budou-li nasazeny všechny síly a budou-li na základě rozumného plánování – zejména ve smyslu matematické sociální vědy – soustředěny na podstatné cíle: na překonání nerovnosti, ať už příslušníků jednoho národa či různých národů, na obecnou přístupnost ke vzdělání, na morální a fyzické zdokonalení člověka v podmínkách pokrokové techniky a ekonomie, na uskutečnění spravedlnosti, svobody a rovnosti. Dějiny sice ukazují, že dosud byl mezi uznanými právy a jejich faktickou platností značný odstup, neboť rozdíl majetkové a vzdělanostní zabraňovaly uskutečnění práv, ale tendencí k odstraňování extrémních rozdílů v úrovni vzdělání a ve vlastnictví se lidé stále více blíží stavu reálné rovnosti a svobody.

Cílem, k němuž vývoj lidstva podle Condorceta směřuje, je obecné štěstí – tedy nikoli štěstí několika jednotlivců zvýhodněných vlohami a okolnostmi, ale štěstí velké masy lidí. Podmínkou k dosažení tohoto cíle je pokud možno úplná racionalizace praxe, jak ji požadoval již Descartes s velmi podobným záměrem. Stejně jako u Descarta spočívá i u Condorceta racionalizace především v matematizaci, přičemž Condorcet neměl na mysli jen aplikaci počtu pravděpodobnosti a statistiky na společenské souvislosti, ale obecně praktickou aplikaci výsledků poznání založeného na matematice. Stejně jako u Descarta a racionalistů obecně zakládá se i u Condorceta program co nejrozsáhlejší racionalizace na víře v universalitu rozumu, který je schopen objektivního poznávání a je povolán k posuzování přiměřenosti jednání a způsobů chování. O pochybnosti, s nimiž se tento program již tenkrát setkal, zejména u Rousseaua, se Condorcet nestaral: bytostná rozumnost lidské přirozenosti, stejně jako přírody obecně, ospravedlňuje v jeho očích orientaci praxe na základě racionálních úvah.

V Condorcetově teoretickém a praktickém racionalismu, který v racionalizaci co největšího množství aspektů lidské přirozenosti spatřoval prostředek k co největšímu zdokonalení lidí a lidstva, se projevil postoj, který začal být vytlačován na okraj tradičním protiosvícenským antiracionalismem již v tom okamžiku, kdy jej Condorcet v *Nárysu* charakterizoval. Tento postoj však nebylo možné potlačit zcela. Především u A. Comta se mu opět dostalo většího prostoru. V důsledku toho se Condorcet jeví jako prostředník mezi praktickým racionalismem 17. století a praktickým racionalismem století 19., protože jako žádný jiný zástupce osvícenství uplatňoval kartesiánský ideál racionální praxe.

2. Ideologové revoluce

V předvečer a během první fáze Francouzské revoluce byly osvícenské myšlenky ve zploštělé formě³ zapojeny do služeb politického boje. Žádné originální ideje již nebyly koncipovány. Myslitelé se omezovali na to, že existující teorie vztahovali k daným poměrům. Muži roku 1789 se jako zástupci zájmů mešťanstva zastávali soukromého vlastnictví, a to ve smyslu Lockova pojetí, jehož možné společensko-revoluční implikace neviděli, nebo vidět nechtěli. Za práci, která měla zakládat právo na produkt práce, neplatila práce dělníka na statku či v manufaktuře, nýbrž „práce“ zemědělského či průmyslového podnikatele. Popírány byly naproti tomu právní nároky šlechty vlastníci velkostatky a církve.

a) Mirabeau

Naznačené názory zastával důrazně Honoré Gabriel de Riqueti, hrabě Mirabeau (1749–1791), syn fyziokrata Mirabeaua. Přestože Mirabeau v mládí bojoval proti absolutní monarchii, stal se později jedním z nejdůležitějších obhájců konstituční monarchie. Svou kritiku

³ Za typické můžeme považovat uctívání bohyně „Rozum“ (10. 11. 1793) v „Chrámě rozumu“ (tj. v Notre Dame) a poté v Národním shromáždění. Srv. A. Aulard, *Le culte de la raison et le culte de l'Être suprême*, str. 449.

despotismu rozvinul ve spisu *Essai sur le despotisme* (1776). V roce 1782 uveřejnil pojednání o obávaných *Lettres de cachet*. Rovněž v jeho historických pracích (o Bedřichovi Velikém a Cincinotovi, obě z roku 1788) se projevuje jeho zájem o současné problémy.

Mirabeau zastával sociální optimismus, podle něhož je člověk od přirozenosti určen ke společenskému životu⁴ a je veden svým společenským instinktem, který se projevuje jakožto přání dobra jiným a láska ke spravedlnosti. Bezpráví znamená zrušení společenského řádu. Protože je člověk podle Mirabeauova přesvědčení od přirozenosti společenský, může být šťasten pouze tehdy, chová-li se v souladu s tímto bytostným rysem své přirozenosti. Jeho zájmy se tedy vždy shodují s požadavky spravedlnosti; člověk bude jednat správně vždy, když bude mít jasno ohledně svých opravdových zájmů.⁵ Morální optimismus nemůže být vyjádřen jasněji, než jak je tomu zde.

Vychází-li se z toho, že si člověk dokáže svůj opravdový zájem spočítat, pak lze říci, že je nejšťastnější tehdy, umí-li co nejlépe počítat. Štěstí člověka závisí tedy pouze na jeho vypočítaném nahlédnutí, nikoli na příslušnosti k tomu či onomu stavu.

Vedle (altruistického) společenského pudu předpokládá Mirabeau (individualistický) pud svobody jakožto stejně bytostnou komponentu lidské přirozenosti. Proto se mu svoboda jeví jako nezadatelná hodnota.⁶ Svoboda je podle jeho názoru jakožto „původní dar přírody“ identická s „osobním vlastnictvím“, tj. s vlastnictvím vlastní osoby každého jedince. Dále vzal Mirabeau v úvahu také instinkt moci, který je pro člověka ve společnosti stejně tak přirozený jako odmítání despotismu. Na základě předpokladu původní dobroty člověka nemohl Mirabeau pojmout tento instinkt jako něco negativního. Pouze v extrémní podobě, působí-li totiž jako tendence k despotické nadvládě, se stává podle jeho názoru něčím špatným.

Základní práva a povinnosti jednotlivce v přirozeném stavu zůstávají podle Mirabeaua v občanském stavu zachována. Jedná se o právo na získávání, udržování a zvětšování vlastnictví a o povinnost

⁴ H. Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, str. 36.

⁵ Tamt., str. 15 nn.

⁶ Tamt., str. 32.

respektovat vlastnictví jiných. Na rozdíl od přirozeného stavu nemá v občanském stavu nutně každý jednotlivec nějaké určité vlastnictví, ale existují majetní a nemajetní. Pokud jde o vznik vlastnictví, zastával Mirabeau jednoznačně tezi o práci. Byl velmi vzdálen toho zdůvodňovat tuto tezi metafyzicky. Podle jeho názoru víme instinktivně, že nám patří to, co svou prací vytváříme, a že je nespravedlivé nám toto vlastnictví odnímat. Jelikož podle Mirabeaua není soukromé vlastnictví zavedeno teprve právním řádem státu, je také na právním řádu nezávislé. Stát má bytostně funkci chránit soukromé vlastnictví. Zajištění vlastnictví je podle něj rozhodujícím motivem k uzavření společenské smlouvy.

Z tohoto pojetí role soukromého vlastnictví a funkce státu vyplývá celá řada důsledků, které mají částečně revoluční charakter: ze skutečnosti, že feudální systém nezajistil nutnou ochranu vlastnictví, vyvodil, že je třeba jej překonat. Dále usoudil, že monarcha není nic jiného než státní úředník, či dokonce příjemce státního platu („le salaire de l'Etat“: *Sur le despotisme*, 109). Despotismus – a to konkrétně znamená tehdejší absolutismus – je tedy třeba odmítnout. Monarcha nemůže být ničím jiným než státním orgánem, jehož autorita se zakládá na autorizaci právním řádem. To má za důsledek, že poslušnost občanů vůči státu může být vždy jen podmíněná. Občan je zavázán poslušností pouze potud, pokud stát plní své bytostné funkce.

Závázanost jednotlivců státu má podle Mirabeaua proporční vztah k výhodě, kterou občanům stát poskytuje. I toto je podle jeho názoru „vérité de sentiment“, která jako taková žádného důkazu nevyžaduje a je zcela nenapadnutelná.

Stejně jako již Rousseau, i Mirabeau zdůrazňoval, že vlastník je státem schválený uživatel jistých dober. Odtud vyvodil důsledek, že výhody, která má vlastník z užívání svého majetku, nejsou ničím jiným než platem, který jednotlivci přiznává společenství za určitý druh činnosti. Při zasedání Národního shromáždění 10. 8. 1789 Mirabeau prohlásil: „Znám jen tři druhy toho, jak lze existovat ve společnosti; člověk musí být buď *žebrákem*, *zlodějem* nebo *příjemcem platu* (salarie). Vlastník sám není ničím jiným než prvním z příjemců platu. Co se obvykle nazývá jeho vlastnictvím, není ničím jiným než cenou, kterou mu platí společnost za rozdělování, jež je pověřen vykonávat vůči jiným jednotlivcům za jejich spotřebu a vy-

dání.“⁷ Toto pojetí hraje jistou roli v jeho polemice s daňovou svobodou, kterou se šlechta a klérus snažily hájit ještě v roce 1789, když všechny své úkony označovaly za dobrovolné. Podle Mirabeaua nerozhoduje ovšem v otázkách vlastnického řádu, a tím ani v daňových otázkách, nikdy vůle jednotlivců, ale vždy jen vůle národa, *volonté générale*. Každý jiný postoj je antisociální.⁸ Mirabeauovo pojetí je zajímavou aplikací Rousseauovy teze, že vlastník je agentem státu, na konkrétní problémy, které stály v centru pozornosti na začátku Francouzské revoluce.

b) Siéyès

Jestliže již v Mirabeauových spisech vystupovalo velmi jednostranně utilitaristické hledisko, pak ve vztahu k myšlenkám, které rozvíjel abbé Siéyès v první fázi revoluce, lze mluvit přímo o ekonomizaci ideje státu. Podle jeho názoru lze stát, který vznikl nutně na základě společenské smlouvy, přirovnat k akciové společnosti, a jeho jediný účel spočívá v zajištění a podporování štěstí jednotlivců. Lidská práva jsou nezadatelnými individuálními právy, která musí stát uznávat. Nejdůležitějším právem je právo na soukromé vlastnictví. Jak velmi je Siéyèsovo myšlení poznamenáno duchem osvícenství, je patrné z jeho tvrzení, že „společenský mechanismus“ nelze pochopit, nebudeme-li společnost analyzovat jako obyčejný stroj, nebudeme-li každou část pojímat zvláště a nebudeme-li je následně v duchu opět spojovat, a to ve správném pořadí, abychom poznali shodu částí a pochopili obecnou harmonii, která má být výsledkem.⁹

Siéyès se domníval, že národ jakožto společenství se zakládá na principech přirozeného práva, zatímco vláda je vázána jen pozitivním právním řádem, a je tudíž závislá na národu a jeho „vůli“. Tato „vůle“ nemůže být vázána ústavou. Spíše lze ústavu měnit podle oné vůle. Ústava (konstituce) má jedním slovem vždy jen konstituující

⁷ *Collection complète des travaux de M. Mirabeau l'aîné à l'Assemblée Nationale*, II, 1791, str. 12.

⁸ Tamt., I, str. 76.

⁹ Siéyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, str. 105 n.

(ústavodárnou) moc a nikdy není závislá na konstituované (ustavené) moci.¹⁰

Siéyès označil rovnost lidí za právo pocházející z přírody a prohlásil, že takový právní řád, který se zakládá na moci, tuto rovnost ruší, a je tudíž nespravedlivý. Spravedlivá ústava, tak jak ji měli vytvořit ústavodárci v roce 1789, má tedy podle něj zajistit lidská a občanská práva.¹¹ S touto přirozenoprávní rovností není v rozporu nerovnost práce, produktu práce, spotřeby a používání zboží. Aby ospravedlnil soukromé vlastnictví, které považovali průkopníci Francouzské revoluce za nedotknutelné, použil Siéyès tezi o osobním vlastnictví a přivlastňování prostřednictvím práce (teze o práci), jež byla známa od Locka a fyziokratů. Kromě svobody ve smyslu svobody získávání a užívání vlastnictví, která byla pro Siéyèse bytostná, hrají u něj jistou roli také svoboda ve smyslu svobody pohybu, projevu, svobody publikační, pracovní a obchodní a svoboda spotřební.

Tyto naznačené myšlenky Siéyèsovy a Mirabeauovy, jakož i ideje Condorcetovy, se projevují v návrzích ústavy, jež nám umožňují poznat postoj měšťanstva v roce 1789 k vlastnictví. Ve svém návrhu ústavy z roku 1789 formuloval Siéyès dva články, v nichž proklamoval jednak neomezené dispoziční právo každého jednotlivce na vlastnictví a jednak svobodu; vlastnictví a bezpečnost občanů podřídil společenské záruce.¹² V prohlášení lidských práv, vydaném Národním shromážděním 26. 8. 1789, se v článku 17 o soukromém vlastnictví definuje jako nezrušitelné a svaté právo skutečně to, že nikoho nelze vyvlastnit, s výjimkou veřejné nutnosti a s odpovídajícím odškodněním v rámci platného práva. Na zasedání Národního shromáždění 17. 8. 1789 předložil Mirabeau „Návrh ústavy“, v němž je obsažen článek, který každému občanu přiznává právo vlastnictví získávat, užívat, obchodovat s ním a právo se svým vlastnictvím svobodně nakládat.¹³ V následujících článcích se formuluje,

¹⁰ Tamt., str. 110–113.

¹¹ E. J. Siyès, *Préliminaires de la constitution* (1789), str. 1 nn.

¹² Tamt., čl. 8–9, str. 18.

¹³ H. Mirabeau, *Travaux à l'Assemblée Nationale*, II, str. 23 n.

že nikoho nelze nutit, aby se vzdal svého vlastnictví, leda že by společnost musela na základě veřejné nutnosti požadovat od jednotlivce oběť, za kterou by měla poskytnout odškodnění. Víme, jak to v praxi vypadalo. Odškodnění za vyvlastněný majetek bylo poskytováno ve formě takzvaných asignát, která záhy obíhala jako peníze a podléhala inflaci, neboť byla dávána do oběhu stále nová asignáta.

Condorcet předložil v únoru 1793 Národnímu shromáždění *Plan de déclaration des droits naturelles, civiles et politiques des hommes* spolu s *Plan de constitution*, v němž vychází z obvyklých smluvních představ a za účel státu prohlašuje zachovávání přirozených, politických a občanských práv jednotlivců. Jako práva jsou vypočítávána: svoboda, jistota, vlastnictví, společenské záruky a odpor proti útlaku (čl. 1).¹⁴ Článek 13 definuje opět neomezené dispoziční právo nad soukromým vlastnictvím. Žádný druh práce, obchodu či zemědělské produkce nesmí být zakazován; každý může produkovat, prodávat a převážet výrobky všeho druhu. Každý má svobodu vstupovat do jakéhokoli pracovního vztahu, ale nikdo se nesmí sám prodávat. Osobnost platí za nedotknutelné vlastnictví.¹⁵ Zatímco návrhy Mirabeauovy a Siéyèsovy se do později přijatých ústav dostaly, ztratil Condorcet jakýkoli vliv na politické dění. To ale neznamená, že Národní shromáždění by mělo o soukromém vlastnictví jiné představy než on; naopak: „posvátnost“ soukromého vlastnictví byla pro muže z let 1793–1794 naprosto jistá – natolik jistá, že obhajoba komunistických idejí byla trestná. Ústava z roku 1793 posílila právo na soukromé vlastnictví týmiž slovy jako prohlášení z roku 1789. V jakobínské nauce o vlastnictví se však nakonec prosadila přece jenom poněkud více rovnostářská tendence, odvozená z teze o práci.¹⁶ Teze o práci poskytla totiž soudobým ideologům výhodu, že ji lze použít jednak na ospravedlnění soukromého vlastnictví jako takového a jednak na ospravedlnění vyvlastnění, pokud majitel nebyl zpracovatelem majetku, který má být vyvlastněn. V důsledku toho se viděli ohroženi na svém majetku i malí vlastníci. Robespierre se

¹⁴ Condorcet, *Œuvres*, XII, str. 417.

¹⁵ Tamt., str. 420.

¹⁶ Srv. R. Schlatter, *Private Property. The History of an Idea*, str. 229.

distancoval od Lockova pojetí, že soukromé vlastnictví je vyžadováno přirozeným právem, a připojil se k Rousseauovu pojetí o pozitivním charakteru vlastnického práva, čímž otevřel možnost provádět bez porušení domnělých přirozenoprávních norem modifikace vlastnického řádu, eventuálně i v socialistickém smyslu. Code civile prohlásil nakonec s veškerou jednoznačností soukromé vlastnictví za předmět ochrany, aniž by ovšem vycházel z nějakého určitého pojetí soukromého vlastnictví. Prozrazuje ovšem zřetelně vliv Lockova názoru, že právo na soukromé vlastnictví je přirozeným právem.

c) Babeuf

Zatímco vedoucí revolucionáři respektovali občanské produktivní vlastnictví¹⁷ (ale nikoli feudální a církevní vlastnictví), a to bez ohledu na některé výhrady sansculotů vůči vlastníkům velkých majetků, existovala také malá, avšak velmi rozhodná skupina zastánců komunistických idejí, z nichž vynikal François-Noël Babeuf (zvaný Gracchus) (1760–1797). Stejně jako mnozí jiní zástupci levice, byl Babeuf po Robespierrově pádu zklamán politikou thermidoriánů. Jak říkal, až do 9. thermidoru, datu Robespierrova pádu, se revoluce pohybovala směrem k cíli, jímž bylo všeobecné štěstí; po tomto datu se začala pohybovat v opačném směru, tj. rozvíjela se „proti cíli společnosti, proti cíli revoluce, k všeobecnému neštěstí a ke štěstí pouze malého počtu lidí“.¹⁸ Pod vlivem Mablyho, Morellyho a Rousseaua zdůrazňoval Babeuf přirozenou a neredukovatelnou rovnost všech lidí, kterou nelze zrušit ani přechodem od přirozeného ke společenskému stavu. Pokud právní řád státu způsobuje příkré majetkové rozdíly, porušuje tuto původní podmínku a je třeba proti němu bojovat. Dokud tento právní řád existuje, vládne válka mezi bohatými a chudými, mezi patriciji a plebejci, která končí teprve opětovým nastolením rovnosti. – Rozpoznáváme zde jasně egalitářskou variantu přiro-

¹⁷ Fr. Kool – W. Krause, *Die frühen Socialisten*, s odvoláním se na A. Cobbana, *The Social Interpretation of the French Revolution*, zdůrazňovali, že primárně nešlo o vlastnictví velkopodnikatelů, ale o středostavovské vlastnictví.

¹⁸ *Le Tribun de Peuple*, 34, 1795; podle Fr. Kool – W. Krause, *Die frühen Sozialisten*, str. 111 n.

zenoprávní nauky o společenské smlouvě: předpokládaný přirozený stav je prohlášen za měřítko práva a bezpráví a každá ústava, která mu neodpovídá, je odsouzena jako nespravedlivá. Zejména soukromé vlastnictví se jeví jako bezpráví, protože se vychází z toho, že v přirozeném stavu soukromé vlastnictví neexistovalo a je vytvářeno teprve v rámci takové společnosti, která porušuje původní rovnost. Nezavrhuje se sice vlastnictví vůbec, ale zavrhuje se vlastnictví, které neslouží k uspokojování osobních potřeb – tedy zjevně soukromé vlastnictví půdy ve velkém rozsahu, které nelze legitimizovat principem potřeby, a soukromé vlastnictví výrobních prostředků, které je na základě naznačených přirozenoprávních předpokladů považováno za (právním řádem legalizovanou) krádež. Nějaký právní institut, jako je soukromé vlastnictví, lze samozřejmě označit za bezpráví pouze pod podmínkou, že existuje nadpozitivní právo, z něhož lze odvodit kritéria k posuzování pozitivního práva.

Praktické důsledky jsou nasnadě: aby byly odstraněny všechny majetkové rozdíly, je třeba odstranit soukromé vlastnictví v dosavadní formě. Kromě toho je třeba vyrovnat vzdělanostní rozdíly a práci přizpůsobit schopnostem jednotlivce, což opět nutně vyžaduje centrální řízení společnosti. Babeuf byl přesvědčen o tom, že se zmizením starého společenského řádu zmizí také negativní jevy v morální oblasti, které jsou s ním domněle nutně spojeny, zejména zločinnost.¹⁹

Babeuf plánoval násilný převrat, ale spiknutí bylo včas odhaleno (1796). Hlavní organizátoři byli postaveni před soud a odsouzeni k trestu smrti. Jeden z nich, F. Buonaroti, který odsouzení unikl, sepsal později dějiny tohoto neúspěšného pokusu o převrat.²⁰

Babeuf inspiroval revoluční socialisty 19. století, kteří byli jako on přesvědčeni o tom, že za stávajících podmínek je třídní boj nevyhnutelný a nový společenský řád lze vytvořit jen násilnými prostředky.

Plán na revoluční přeměnu společenského řádu mohl být rozvinut konkrétně teprve v době, kdy již byly provedeny zásahy do tradičních vlastnických vztahů. Poté co revoluce odstranila privilegia

¹⁹ Tamt., str. 114 nn.

²⁰ F. Buonaroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* (1828).

šlechty a duchovenstva, stalo se myslitelným také odstranění soukromého vlastnictví jako takového. Teoretická obhajoba komunistického programu filosofickými prostředky zprvu neexistovala. Teprve v 19. století vidíme, jak stoupenci komunistických idejí hledají nosný filosofický základ svého programu.

d) Chamfort a Rivarol

Reakce na revoluční ideje a revoluční opatření byla dvojznačná. To se ukazuje i v literatuře. Chamfort a Rivarol nabízejí dva příklady protikladných pozic, které byly v té době zastávány. Nicolas Chamfort (1741–1794), autor divadelních her a člen Académie Française, revoluci z roku 1789 přivítal, ale kvůli své kritice nových poměrů byl dvakrát zatčen. Během druhého zatčení se pokusil o sebevraždu. Na následky tohoto pokusu zemřel. Krátce poté vyšla jeho díla. V naší souvislosti jsou obzvláště zajímavé *Maximes et pensées*.²¹ O společnosti před revolucí soudil s mimořádnou hořkostí. Je prý charakterizována bojem tisíce malých protikladných zájmů. Měl přítom na mysli nejen protiklad individuálních zájmů, ale také protiklad třídních zájmů: „Společnost sestává ze dvou velkých tříd: jedni mají víc jídla než chuti, druzí víc chuti než jídla.“ Hlavní ideou u něj ale není idea rovnosti, ale idea svobody: „Příroda mně neřekla: Nebuď chudý! A ještě méně: Buď bohatý! Ale volá na mě: Buď nezávislý.“ Ostře soudil o dvořanstvu a o šlechtě obecně. Velmi jasně viděl důsledky nerovných šancí v podmínkách třídní společnosti. Domníval se, že příčiny společenského zlořádu lze spatřovat v absolutní monarchii a v koncentraci velké masy lidí v hlavním městě. V revoluci nespatořoval konečný cíl, ale byl přesvědčen o tom, že revoluce představuje pro společnost především velký úkol: „Národní shromáždění z roku 1789 dalo francouzskému národu ústavu, které ještě není hoden. Národní shromáždění si bude muset pospíšit, aby veřejnou výchovou pozvedlo národ do těchto výšin.“

Vůči pozitivnímu hodnocení revoluce stojí v nejostřejším protikladu její negativní hodnocení, jež provedl jen o něco málo mladší Antoine Rivarol (1753–1801), který podobně jako Burke připravoval

²¹ Citujeme podle *Die französischen Moralisten*, vyd. F. Schalk.

restaurační myšlenky o státu v romantismu. Aby unikl důsledkům revoluce, emigroval do Bruselu, Londýna, Hamburku a nakonec do Berlína, kde zemřel. Jeho spisovatelský věhlas založil *Discours sur l'universalité de la langue française* (1784) a *Discours sur l'homme intellectuel et moral* (1797). Průběh revoluce popsal během prvního půl roku od jejího propuknutí a později si činil nárok na to, že jako první již před dobytím Bastily vystupoval proti revoluci, což prý uznal i Burke. V *Malém almanachu* vznášel výhrady proti ideji suverenity národa, rovnosti a neomezené možnosti měnit politické podmínky. Suverenitu charakterizoval jako záchovnou moc a síly národa bez vazby na vládu chápal jako destruktivní, a proto se domníval, že suverenita nikdy nemůže přináležet národu. Libovolná modifikace politických poměrů není podle jeho názoru možná: „Nelze naráz převrátit celou říši.“ Egalitarismus má závažné důsledky: „Odstraňovat rozdíly je zmatek. Pravdy odsouvat je omyl, řád přetvářet je zlořád.“ Jeho odmítání osvícenských ideálů se ale neomezovalo jen na základy nauky o státu a právu, ale bylo namířeno proti samému principu osvícenství, pokud tento princip požaduje překonání duchovní nedospělosti všech lidí. Podle Rivarola nemají být výsledky filosofie nikdy zpřístupňovány národu, protože mohou být jen výsledkem dlouhého úsilí, zatímco národ vždy zůstává vězet v začátcích. Osvícení národa je nebezpečné: „Je-li národ osvícenější než trůn, pak je revoluce velmi blízko. Tak tomu bylo v roce 1789, když se nad trůnem uprostřed osvícenství rozestřela tma.“ V tomto paradoxním obratu – osvícenství, které si činí nárok na to, že šíří světlo rozumu, mělo způsobit zatmění – se projevuje nedůvěra vůči aplikovanému osvícenství, jak byla chápána revoluce. Tato nedůvěra zasahovala později stále širší kruhy a svého výrazu došla v restaurační filosofii v první polovině 19. století.

Seznam literatury

- Aaron, R. I. – Gibb, J. (vyd.), *An Early Draft of Locke's Essay. Together with Excerpts from his Journals*, Oxford 1936.
- Adams, H. P., *The Life and Writing of G. Vico*, London 1935.
- Alexander, P., *Locke über Substanz-im-Allgemeinen*, in: *Ratio*, 22, 1980.
- Alexander, P., *Primäre und sekundäre Qualitäten bei Boyle und Locke*, in: *Ratio*, 16, 1974.
- Allison, H. E., *Locke's Theory of Personal Identity*, in: I. C. Tipton (vyd.), *Locke on Human Understanding*, Oxford 1977.
- Althusser, L., *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris 1974⁴ (1959¹).
- Altmann, A., *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, London 1978.
- Altmann, A., *Moses Mendelssohn's Proofs for the Existence of God*, in: *Mendelssohn-Studien*, 2, 1975.
- Antonelli, E., *Études d'économie humaniste*, II, Paris 1957.
- Apel, K.-O., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963 (Archiv für Begriffsgeschichte, 8).
- Apel, K.-O., *Das Verstehen*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 1955.
- Árdal, P. S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh 1966.
- Arndt, H. W., *Die Entwicklungsstufen von Leibniz' Begriff einer lingua universalis*, in: H.-G. Gadamer (vyd.), *Das Problem der Sprache. VIII. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Heidelberg 1967.
- Arndt, H. W., *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff i. d. philos. Theorienbildung des 17. u. 18. Jhs.*, Berlin – New York 1971.
- Arndt, H. W., *Rationalismus und Empirismus bei Wolff*, in: W. Schneiders (vyd.), *Christian Wolff 1709–1754*, Hamburg 1983.
- Aulard, A., *Le culte de la raison et le culte de l'Être suprême*, Aalen 1975 (Paris 1892¹).
- Ayer, A. J., *Hume*, Oxford 1980.
- Baader, H. (vyd.), *Voltaire*, Darmstadt 1980.
- Baguenault de Puchesse, G., *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris 1910.

- Baker, K. M., *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago – London 1975.
- Ballauf, Th. – Schaller, K., *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung*, II, Freiburg – München 1970.
- Barière, P., *Un grand provencial: Ch.-L. Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu*, Bordeaux 1946.
- Barker, St. F. – Beauchamp, T. L. (vyd.), *Thomas Reid. Critical Essays*, Philadelphia 1976.
- Barner, W., *Lessing. Ein Arbeitsbuch*, München 1975³ (1971¹).
- Barone, Fr., *Logica formale, logica transcendente*, Torino 1964².
- Barth, H., *Wahrheit und Ideologie*, Zürich – Stuttgart 1961².
- Bartuschat, W., *Zum Problem der Auslegung bei Leibniz*, in: R. Bubner (vyd.), *Hermeneutik und Dialektik*, II, Tübingen 1970.
- Baruzzi, A., *Einführung in die politische Theorie der Neuzeit*, Darmstadt 1983.
- Baruzzi, A., *La Mettrie*, in: A. Baruzzi (vyd.), *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jhs.*, München 1968.
- Baruzzi, A., *Mensch und Maschine*, München 1973.
- Baruzzi, A., *Sade*, in: A. Baruzzi (vyd.), *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jhs.*, München 1968.
- Battistini, A., *La dignità della retorica. Studi su Vico*, Pacini 1975.
- Battistini, A., *Tendenze attuali degli studi vichiani*, in: A. Battistini (vyd.), *Vico oggi*, Roma 1979.
- Battistini, A. (vyd.), *Vico oggi*, Roma 1979.
- Baumeister, X., *Zum Verständnis des Art. „Beau“*, in: H. Dieckmann (vyd.), *Diderot und die Aufklärung*, München 1980.
- Baumgarten, A. G., *Metaphysica*, Frankfurt a. d. Oder 1739.
- Beardsley, M. C., *Berkeley on Abstract Ideas*, in: C. B. Martin – D. M. Armstrong (vyd.), *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, London – Melbourne 1968.
- Beattie, J., *Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*, Edinburgh 1770.
- Beck, L. W., *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge (Mass.) 1969.
- Becker, W., *Die Freiheit, die wir meinen*, München 1982.
- Belaval, Y., *Etudes Leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris 1976.
- Belaval, Y., *G. W. Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris 1975⁴.
- Belaval, Y., *L'esprit de Voltaire*, in: *Studies on Voltaire*, 24, 1963.
- Belaval, Y., *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris 1950.
- Belaval, Y., *Leibniz critique de Descartes*, Paris 1960 (1970²).

- Belaval, Y., *Présentation d'Helvetius*, in: C. A. Helvetius, *Œuvres complètes*, I, Hildesheim 1965.
- Belaval, Y., *Sur l'Addition aux Pensées philosophiques*, in: J. Lappas (vyd.), *Essays on Voltaire and the Enlightenment in Honour of O. Fellows*, Genève 1974.
- Belaval, Y., *Trois lectures du Rêve de d'Alembert*, in: *Diderot Studies*, 18, 1975.
- Benichou, P., *Réflexions sur l'idée de nature chez J.-J. Rousseau*, in: *Annales de la société J.-J. Rousseau*, 39, 1972–1977.
- Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, Oxford 1971.
- Bensoussan, D., *L'unité chez J.-J. Rousseau*, Paris 1977.
- Berkeley, G., *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*, vyd. A. C. Fraser, 1871.
- Berkeley, G., *Drei Dialogen*, Berlin 1955.
- Berkeley, G., *Philosophical Commentaries*, vyd. A. A. Luce, London 1944.
- Berkeley, G., *Pojednání o základech lidského poznání*, přel. J. Brdčíčko, Praha 1995.
- Berkeley, G., *The Works*, I–IX, vyd. A. A. Luce – T. E. Jessop, London 1948–1957 (repr. Nendeln 1979).
- Berman, D., *Cognitive Theology and Emotive Mysteries in Berkeley's „Alciphron“*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy*, sect. C, VXXXI, Dublin 1981.
- Bernal, D., *Die Wissenschaft in der Geschichte*, Berlin 1967.
- Besterman, Th., *Voltaire et le désastre de Lisbonne*, in: *Studies on Voltaire*, 2, 1956.
- Besterman, Th., *Voltaire*, München 1971.
- Bianco, B., *L'illuminismo tedesco. Introduzione*, in: A. M. Moschetti – M. Schiavone, *Grande Antologia Filosofica. Il pensiero moderne*, Milano 1968.
- Bilfinger, G. B., *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen 1725.
- Billy, A., *Vie de Diderot*, Paris 1943.
- Blum, J., *The End of the Old Order in Rural Europe*, Princeton 1978.
- Bodemann, E., *Die Leibniz' Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover – Leipzig 1895.
- Bodemann, E., *Der Briefwechsel von G. W. Leibniz in der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hannover – Leipzig 1889.
- Bohling, H., *Zur pathologisch-kommunikativen Dimension im Konsensus-Gedanken. Ein humanistisches Thema bei Shaftesbury*, München 1972 (dissertace).

- Bolingbroke, H., *The Works* (1754), I–V, vyd. D. Mallet, repr. Hildesheim 1968.
- Bongie, L. L., *David Hume. Prophet of the Counter-Revolution*, Oxford 1965.
- Boor, H. de – Newald, R., *Geschichte der deutschen Literatur*, V, München 1963.
- Boswell, J., *Life of Johnson*, Oxford 1935–1950.
- Bourthoumieux, Ch., *Essai sur la fondement philosophiques des doctrines économiques. Rousseau contre Quesnay*, Paris 1936.
- Bracken, H. M., *Berkeley*, London – Basingstoke 1974.
- Bracken, H. M., *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism 1710–1733*, Den Haag 1965.
- Braham, E. G., *The Life of David Hume*, London 1931.
- Brandt, K. E., *Leibniz and Degrees of Perception*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981.
- Brandt Bolton, M., *Substance, Substrata and Names of Substances in Locke's „Essay“*, in: *Philosophical Review*, 85, 1976.
- Brandt, R., *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1974.
- Brandt, R. (vyd.), *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Berlin – New York 1981.
- Brandt, R., *Observations on the First Draft of the Essay Concerning Human Understanding*, in: R. Brandt (vyd.), *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Berlin – New York 1981.
- Brett, R. L., *The Third Earl of Shaftesbury. A Study in 18th Century Literary Theory*, London 1951.
- Broad, C. D., *Leibniz. An Introduction*, Cambridge 1975.
- Brumfitt, J. H., *Voltaire Historian*, Oxford 1958.
- Brunschvicq, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1947 (1912¹).
- Buchdahl, G., *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford 1969.
- Buchholtz, K.-D., *Isaac Newton als Theologe. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Witten 1965.
- Buonaroti, F., *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* (1828), vyd. G. Lefèvre, I–II, Paris 1957.
- Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1952.
- Butler, J., *The Works*, I–II, vyd. W. E. Gladstone, London 1896 (1910²).
- Butts, R. E. – Davis, D. W. (vyd.), *The Methodological Heritage of Newton*, Oxford 1970.

- Cabanis, G., *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802.
- Callot, E., *Six philosophes français du XVIII^e siècle*, Annency 1958.
- Campbell, T. D., *Adam Smith's Science of Morals*, London 1971.
- Campbell, T. D., *Scientific Explanation and Ethical Justification in the Moral Sentiments*, in: A. S. Skinner – Th. Wilson (vyd.), *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975.
- Campo, M., *Ch. Wolff e il razionalismo precritico*, I–II, Milano 1939 (repr. Hildesheim 1980).
- Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1961².
- Cassirer, E., *Das Problem J.-J. Rousseau*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41, 1932.
- Ciafardone, R., *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690–1765)*, Rieti 1978.
- Cione, E., *Cinquant'anni di studi vichiani*, in: *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 14, 1961.
- Cione, E., *Leibniz*, Napoli 1964.
- Clarke, S., *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London 1705.
- Clarke, S., *A Discourse of the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, London 1706.
- Coats, A. W., *Adam Smith and the Mercantile System*, in: A. S. Skinner – Th. Wilson (vyd.), *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975.
- Cobban, A., *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge – London 1964.
- Collins, A., *A Discourse of Free-Thinking* (1713), Stuttgart – Bad Cannstatt 1965.
- Collins, A., *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, London 1717² (1715¹).
- Condillac, E. B. de, *Esej o původu lidského poznání*, Praha 1974.
- Condillac, E. B. de, *Œuvres complètes*, I–XXIII, Paris 1798.
- Condillac, E. B. de, *Œuvres philosophiques*, I–III, vyd. G. LeRoy, Paris 1947–1951.
- Condorcet, *Œuvres*, vyd. A. Condorcet-O'Connor – M. F. Arago, I–XII, Paris 1847–1849.
- Cornman, J. W., *Berkeley's Geister und körperliche Dinge als theoretische Entitäten*, in: *Ratio*, 13, 1971.
- Courtois, C. J., *Chronologie*, in: *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 15, 1923 (repr. New York 1973).
- Couturat, L., *La logique de Leibniz*, Paris 1901.
- Couturat, L., *Sur la métaphysique de Leibniz*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 10, 1902.

- Craig, E., *David Hume. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M. 1979.
- Cranston, M., *John Locke. A Biography*, London 1957.
- Croce, B., *Bibliografia vichiana*, Bari 1904.
- Croce, B., *Die Philosophie G. Vicos*, Tübingen 1927.
- Crocker, L. G., *An Age of Crisis*, Baltimore 1959.
- Crocker, L. G., *Rousseau and the Common People*, in: J. Lappas (vyd.), *Essays on Diderot and the Enlightenment*, Genf 1974.
- Crocker, L. G., *Two Diderot Studies: Ethics and Aesthetics*, Baltimore 1952.
- Crusius, Ch. A., *Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig 1744.
- Crusius, Ch. A., *Die philosophischen Hauptwerke*, vyd. G. Tonelli, Hildesheim 1964.
- Crusius, Ch. A., *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, 1754.
- Crusius, Ch. A., *Opuscula philosophico-theologica*, Leipzig 1750.
- Crusius, Ch. A., *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 1747.
- Curtis, G. W., *Rousseau's Concept of Political Freedom*, Ann Arbor 1979.
- Curtis, J. L., *La Providence. Vicissitudes du dieu Voltairien*, in: *Studies on Voltaire*, 118, 1974.
- Alembert, J. L. de, *Discours préliminaire* (1751), Hamburg 1955.
- Alembert, J. L. de, *Œuvres philosophiques, historiques et littéraires*, I–XVIII, Paris 1805.
- Dabeen, D. C., *Montesquieu. A Bibliography*, New York 1947.
- Dahrendorf, R., *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, Tübingen 1961 (1966²).
- Daire, E. (vyd.), *Physiocrates*, I–II, Paris 1846.
- Daniels, N., *On Having Concepts 'by Our Constitution'*, in: St. F. Barker – T. L. Beauchamp (vyd.), *Thomas Reid. Critical Essays*, Philadelphia 1976.
- Daniels, N., *Th. Reid's Inquiry*, New York 1974.
- Davy, G., *Le corps politique selon le Contrat social de J.-J. Rousseau et ses antécédents chez Hobbes*, in: *Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du Contrat social*, Paris 1964.
- Davy, G., *Th. Hobbes et J.-J. Rousseau*, Oxford 1953.
- Dedieu, J., *Montesquieu, l'homme et l'œuvre*, Paris 1943.
- Dehaussy, J., *La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat social*, in: *Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du Contrat social*, Paris 1964.
- Dekas, G., *J.-J. Rousseaus Idee der Autarkie*, Innsbruck 1984.

- Delattre, A., *Der ungestüme Voltaire*, in: H. Baader (vyd.), *Voltaire*, Darmstadt 1980.
- Derathé, R., *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1950.
- Dewhurst, K., *John Locke, Physician and Philosopher. A Medical Biography*, London 1963.
- Diderot, D., *Correspondance*, vyd. G. Roth – J. Varloot, I–XVI, Paris 1955–1970.
- Diderot, D., *Œuvres complètes*, vyd. J. Varloot, Paris 1975 nn.
- Diderot, D., *Œuvres esthétiques*, vyd. P. Vernière, Paris 1968.
- Diderot, D., *Œuvres philosophiques*, vyd. P. Vernière, Paris 1961.
- Diderot, D., *Œuvres*, vyd. J. Assézat – M. Tourneux, Paris 1875–1879.
- Diderot, D., *Výbor z díla*, přel. J. Veselý, Praha 1990.
- Dieckmann, H. (vyd.), *Diderot und die Aufklärung*, München 1980.
- Dieckmann, H. – Torrey, N. L., *Diderot*, in: D. C. Cabeen – J. Brody (vyd.), *A Critical Bibliography of French Literature*, IV, Syracuse (N. Y.) 1961.
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, II, Stuttgart – Göttingen 1964⁷.
- Donzell, M., *Contributo alla bibliografia vichiana 1948–1970*, Napoli 1973.
- Dunn, J., *Individuality and Clientage in the Formation of Locke's Social Imagination*, in: R. Brandt (vyd.), *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Berlin – New York 1981.
- Dunn, J., *The Political Thought of J. Locke. An Historical Account of the „Two Treatises of Government“*, Cambridge 1969.
- Durkheim, E., *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Paris 1953.
- Eberhard, J. A., *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin 1776.
- Eberhard, J. A. – Eckhard, J. G., *Leibniz-Biographien*, Hildesheim 1982.
- Eberhard, J. A., *Sittenlehre der Vernunft*, Berlin 1781.
- Eccles, J. E., *Das Gehirn des Menschen*, München – Zürich 1973.
- Ecole, J., *Des différentes parties de la métaphysique selon Wolff*, in: W. Schneiders (vyd.), *Christian Wolff 1709–1754*, Hamburg 1983.
- Eisenmann, Ch., *L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, Paris 1933.
- Ellenburg, St., *Rousseau's Political Philosophy*, Ithaca – London 1976.
- Engfer, H. J., *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. u. 18. Jh.*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982 (Forschungen u. Materialien z. deutschen Aufklärung, I).
- Euchner, W., *Einleitung*, in: J. Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, vyd. W. Euchner, Frankfurt a. M. 1977.

- Euchner, W., *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt a. M. 1969 (1979²).
- Euchner, W., *Versuch über Mandevilles Bienenfabel*, in: B. Mandeville, *Die Bienenfabel oder Private Laster öffentliche Vorteile*, Frankfurt a. M. 1968.
- Euler, L., *Lettres à une Princesse d'Allemagne sur différentes questionnes de physique et de philosophie*, I–III, Paris 1768–1772.
- Feder, J. G. H., *Lehrbuch der praktischen Philosophie*, I–II, Leipzig 1770.
- Feder, J. G. H., *Logik und Metaphysik*, Leipzig 1769.
- Feller, Fr. X., *Dictionnaire historique*, Augsburg – Lüttich 1791².
- Fellmann, F., *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg – München 1976.
- Fellmann, F., *Ist Vicos ‚Neue Wissenschaft‘ Transzendentalphilosophie?*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1979.
- Fellows, O., *Diderot*, Boston 1977.
- Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, London 1766.
- Ferguson, A., *Institutes of Moral Philosophy* (1769), Mentz – Frankfurt 1786.
- Ferguson, A., *Principles of Moral and Political Science* (1772), I–II, Hildesheim – New York 1975.
- Florida, R. E., *Voltaire and the Socinians*, in: *Studies on Voltaire*, 122, 1974.
- Fleckenstein, J. O., *Der Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton*, Basel – Stuttgart 1956.
- Fleuret, C., *Rousseau et Montaigne*, Paris 1980.
- Flew, A., *Did Hume Ever Read Berkeley?*, in: *Journal of Philosophy*, 58, 1961.
- Flew, A., *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his first Inquiry*, New York 1961.
- Flew, A., *Locke and the Problem of Personal Identity*, in: C. B. Martin – D. M. Armstrong (vyd.), *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, London – Melbourne 1968.
- Flew, A., *Was Berkeley a Precursor of Wittgenstein?*, in: W. B. Todd (vyd.), *Hume and the Enlightenment*, Edinburgh 1974.
- Forbes, D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge 1975.
- Forbes, D., *Hume's Science of Politics*, in: G. P. Morice (vyd.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh 1977.
- Forbes, D., *The European, or Cosmopolitan, Dimension in Hume's Science of Politics*, in: *The British Journal for 18th Century Studies*, I, 1978.
- Forschner, M., *Rousseau*, Freiburg – München 1977.
- Foucher de Careil, A., *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris 1854.
- Fox Bourne, H. R., *The Life of John Locke*, I–II, London 1878.

- Furlong, E. J. – Mace, C. A. – O'Connor, D. J., *Berkeley and Modern Problems*, London 1953 (repr. 1969) (Aristotelian Society, Suppl. 27).
- Gabel, G. U., *Leibniz. Eine Bibliographie europäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften*, Köln 1983.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965².
- Garve, Ch., *Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles an bis auf unsere Zeiten*, Breslau 1798.
- Gaskin, J. C. A., *Hume's Philosophy of Religion*, London – Basingstoke 1978.
- Gawlick, G., *Einleitung*, in: A. Collins, *A Discourse of Free-Thinking* (1713), Stuttgart – Bad Cannstatt 1965.
- Gawlick, G., *Hermann Samuel Reimarus*, in: M. Greschat (vyd.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, III, Stuttgart 1983.
- Gawlick, G., *Hume and the Deists*, in: G. P. Morice (vyd.), *David Hume. Bicentenary Papers*, Edinburgh 1977.
- Gawlick, G., *Christian Wolff und der Deismus*, in: W. Schneiders (vyd.), *Christian Wolff 1709–1754*, Hamburg 1983.
- Gay, P., *Vico's Politics. The Poet as Realist*, Princeton 1959.
- Gay, P., *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, Princeton 1959.
- Gearhart, S., *Rationality and the Text. A Study of Voltaire's Historiography*, in: *Studies on Voltaire*, 140, 1975.
- Giarizzo, G., *David Hume, politico e storico*, Torino 1962.
- Gilliard, Fr., *Etat de nature et liberté*, in: *Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du Contrat social*, Paris 1964.
- Goethe, J. W., *Dichtung und Wahrheit*, München 1974⁷.
- Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris 1974.
- Gottsched, J. Ch., *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, Leipzig 1743⁴.
- Gottsched, J. Ch., *Versuch einer kritischen Dichtkunst vor die Deutschen*, 1730.
- Gough, J. W., *John Locke's Political Philosophy*, Oxford 1950.
- Gough, J. W., *The Social Contract. A Critical Study of its Development*, Oxford 1956².
- Grassi, E., *Humanismus und Marxismus*, 1973.
- Grassi, E., *La facoltà ingenua e il problema dell'inconscio*, in: A. Battistini (vyd.), *Vico oggi*, Roma 1979.
- Grave, S. A., *The Mind and its Ideas*, in: C. B. Martin – D. B. Armstrong (vyd.), *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, London – Melbourne 1968.

- Grave, S. A., *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Westport 1977 (Oxford 1960¹).
- Gray, G. J., *A Bibliography of the Works of Sir I. Newton*, Cambridge 1907 (1888¹).
- Greig, J. Y. T., *David Hume*, London 1931.
- Grillenzoni, P., *Una ricerca in Parma su Etienne Bonnot de Condillac*, in: *Verifiche*, 4, 1979.
- Grimsley, R., *J. D'Alembert*, Oxford 1963.
- Grua, G., *G. W. Leibniz. Textes inédits*, I–II, Paris 1948.
- Gueroult, M., *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris 1943.
- Guhrauer, G. E., *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz*, I–II, Breslau 1842 (1846²).
- Gurwitsch, A., *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin 1974.
- Gusdorf, G., *De l'histoire des sciences à la histoire de la pensée*, Paris 1966.
- Hall, A. R., *Die Geburt der naturwissenschaftlichen Methode*, Darmstadt 1965.
- Hall, R., *A Hume Bibliography from 1930*, New York 1971.
- Hall, R., *More Hume Bibliography*, in: *The Philosophical Quarterly*, 26, 1976.
- Hall, R., *Yes, Hume Did Use Berkeley*, in: *Philosophy*, 45, 1970.
- Hansch, M. G., *Godefredi Guelielmi Leibnitii Principia philosophiae more geometrico demonstrata*, Frankfurt a. M. – Leipzig 1728.
- Hanson, N. R., *Hypotheses fingo*, in: R. E. Butts – J. W. Davis (vyd.), *The Methodological Heritage of Newton*, Oxford 1970.
- Hartley, D., *Observations on Man, his Duty and his Expectations*, I–II, London 1749.
- Hartmann, N., *Leibniz als Metaphysiker*, in: *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag*, Berlin 1946¹.
- Hayek, F. A., *The Legal and Political Philosophy of David Hume*, in: V. C. Chappell (vyd.), *Hume*, London – Melbourne 1968.
- Hazard, P., *La philosophie européenne au 18^e siècle*, Paris 1963.
- Heinekamp, A., *Ars characteristica und natürliche Sprache bei Leibniz*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 1972.
- Heinekamp, A., *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn 1969.
- Heinekamp, A., *Gottfried Wilhelm Leibniz*, in: N. Hoerster (vyd.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, I, München 1982.
- Heinekamp, A. – Schupp, F. (vyd.), *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Darmstadt 1982.
- Helvetius, C. A., *Correspondance générale*, I (1737–1756), vyd. D. W. Smith, London 1981.

- Helvetius, C. A., *Œuvres complètes* (1795), I–XIV, Hildesheim 1965.
- Herivel, J., *The Background to Newton's Principia. A Study of Newton's Dynamical Researches in the Years 1664–1684*, Oxford 1965.
- Hettner, H., *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jh.*, Braunschweig 1909⁵.
- Hinske, N. (vyd.), *Was ist Aufklärung?*, Darmstadt 1977².
- Hinske, N., *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in: W. Schneiders (vyd.), *Christian Wolff 1679–1754*, Hamburg 1983.
- Hoerster, N. (vyd.), *Klassiker des philosophischen Denkens*, I, München 1982.
- Hoerster, N., *David Hume. Existenz und Eigenschaften Gottes*, in: J. Speck (vyd.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit*, I, Göttingen 1979.
- Holbach, P. H. D., *Système social ou Principes de la morale et de la politique*, I–III, London 1773.
- Holbach, P. H. D., *Système de la nature*, I–II, London 1781².
- Horowitz, I., *Claude Helvetius, Philosopher of Democracy and Enlightenment*, New York 1954.
- Hübner, K., *Der logische Aufbau der Monadologie*, in: *Studia Leibnitiana*, 13, 1981.
- Hudson, W., *Ethical Intuitionism*, London 1967.
- Hume, D., *An Abstract of a Book Lately Published, entitled A Treatise of Human Nature* (1740), vyd. J. M. Keynes – P. Sraffa, Cambridge 1938.
- Hume, D., *The History of England. From the Invasion of Julius Cesar to the Revolution in 1688*, I–VI, Edinburgh – London 1754–1762.
- Hume, D., *The Letters of David Hume*, I–II, vyd. J. Y. T. Greig, Oxford 1932.
- Hume, D., *The Philosophical Works*, I–IV, vyd. T. H. Green – T. T. Grose, New York – Bombay 1874.
- Hume, D., *New Letters of David Hume*, vyd. R. Klibansky – E. C. Mossner, Oxford 1954.
- Hume, D., *Zkoumání o lidském rozumu*, přel. J. Moural, Praha 1996.
- Hurlbutt, R. H., *Newton and the Design Argument*, Lincoln 1965.
- Hutcheson, F., *The Works*, I–V, Glasgow 1772.
- Hwa Yol Jung, *Vico's Rhetoric*, in: *Philosophy and Rhetoric*, 15, 1982.
- Chapin, Ch., *Johnson and the Scottish Common Sense School*, in: *The 18th Century*, 20, 1979.
- Chouillet, J., *Diderot*, Paris 1977.
- Chouillet, A.-M. – Chouillet, J., *Etat actuel des recherches sur Diderot, in: Dix-huitième siècle*, 12, 1980.
- Chubb, T., *The True Gospel of Jesus Christ*, London, 1741².

- Iofrida, M., *Per una rilettura delle Lettere a Serena*, in: *Rivista di Filosofia*, 72, 1981.
- Jackson, R., *Locke's Distinction between Primary and Secondary Qualities*, in: C. B. Martin – D. M. Armstrong (vyd.), *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, London – Melbourne 1968.
- Jacobi, F. H., *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžiši Mendelssohnovi*, přel. J. Loužil, Praha 1997.
- Jacobi, F. H., *Werke*, vyd. Fr. Roth – Fr. Köppen, Darmstadt 1968.
- Jäger, M., *Kommentierende Einführung in Baumgartens „Aesthetica“*, Hildesheim 1980.
- Jammer, M., *Der Begriff der Masse in der Physik*, Darmstadt 1960.
- Jones, J. F. jr., *La Nouvelle Héloïse. Rousseau and Utopia*, Genf 1977.
- Janke, W., *Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1676–1678)*, in: *Kant-Studien*, 54, 1963.
- Jessop, T. E., *A Bibliography of George Berkeley. With Inventory of Berkeley's Manuscripts by A. A. Luce*, Den Haag 1973² (1934¹).
- Kabitz, W., *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Hildesheim – New York 1974 (Heidelberg 1909¹).
- Kambartel, F., *Erfahrung und Struktur*, Frankfurt a. M. 1976² (1968¹).
- Kanitscheider, B., *Vom absoluten Raum zur dynamischen Geometrie*, Zürich 1976.
- Kanitscheider, B., *Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft*, Berlin – New York 1981.
- Kant, I., *Co znamená orientovat se v myšlení?*, přel. J. Karásek, in: *Filosofický časopis*, 1, 50, 2002.
- Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001.
- Kant, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. J. Kohout – J. Navrátil, Praha 1992².
- Kauppi, R., *Über die Leibnizsche Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension*, Helsinki 1960.
- Kemp Smith, N., *The Naturalism of Hume*, in: *Mind*, 14, 1905.
- Kemp Smith, N., *The Philosophy of David Hume*, London 1941.
- Keßler, E., *Vico's Attempt towards a Humanistic Foundation of Science*, in: G. Tagliacozzo, *Vico, Past and Present*, Atlantic Highlands 1981.
- King, J., *Hume's Classical Theory of Justice*, in: *Hume-Studies*, 7, 1981.
- King, P., *The Life and Letters of John Locke*, London 1829 (nové vyd. 1830).
- Kloeve Korn, P., *J. H. Lambert als Mathematiker*, in: F. Löwenhaup (vyd.), *J. H. Lambert. Leistung und Leben*, Mühlhausen 1943.

- Knight, I. F., *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven – London 1968.
- Knutzen, M., *Systema causarum efficientium, seu Commentatio philosophica*, Leipzig 1745.
- Kondylis, P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.
- Kool, Fr. – Krause, W., *Die frühen Sozialisten*, München 1977.
- Kopper, J., *Einführung in die Philosophie der Aufklärung. Die theoretischen Grundlagen*, Darmstadt 1979.
- Koselleck, R., *Kritik und Krise*, Freiburg – München 1969².
- Koyré, A., *Newtonian Studies*, London 1965.
- Kretzmann, N., *The Main Thesis of Locke's Semantic Theory*, in: *The Philosophical Review*, 77, 1968.
- Krüger, L., *Der Begriff des Empirismus. Erkenntnistheoretische Studien am Beispiel John Lockes*, Berlin – New York 1973.
- Krüger, L., *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz*, Frankfurt a. M. 1968.
- Krüger, L., *The Concept of Experience in John Locke*, in: R. Brandt (vyd.), *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Berlin – New York 1981.
- Kuntz, R., *O empirismo na economia de Hume*, in: *Manuscrito*, I, 1978.
- La Mettrie, J.-O. de, *Œuvres philosophiques*, I–III, Berlin 1797³.
- Lambert, J. H., *Abhandlung vom Criterium Veritatis (1761)*, vyd. K. Bopp, Berlin 1915.
- Lambert, J. H., *Philosophische Schriften*, vyd. H.-W. Arndt, Hildesheim – New York 1965 nn.
- Lambert, J. H., *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*, vyd. K. Bopp, Berlin 1918.
- Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Stuttgart 1905.
- Lappas, J. (vyd.), *Essays on Diderot and the Enlightenment*, Genf 1974.
- Laudan, L. L., *Th. Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought*, in: R. E. Butts – D. W. Davis (vyd.), *The Methodological Heritage of Newton*, Oxford 1970.
- Lauener, H., *Französische Aufklärer*, in: O. Höffe (vyd.), *Klassiker der Philosophie*, I, München 1981.
- Lauener, H., *Hume und Kant. System. Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte*, Bern 1967.
- Le Gras, J., *Diderot et l'Encyclopédie*, New York 1972.
- Lefèbvre, H., *Diderot*, Paris 1949.

- Lechler, G. V., *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart – Tübingen 1841.
- Leibniz, G. W., *Deutsche Schriften*, I, vyd. G. E. Guhrauer, Berlin 1838.
- Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften*, I–VII, vyd. C. J. Gerhardt, Berlin 1875 nn.
- Leibniz, G. W., *Gothofredi Guilielmi Leibnitii Opera Philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia*, I–VI, vyd. E. Dutens, Genève 1768.
- Leibniz, G. W., *Mathematische Schriften*, I–VII, vyd. C. J. Gerhardt, 1849 nn.
- Leibniz, G. W., *Monadologie a jiné práce*, přel. J. Husák, Praha 1982.
- Leibniz, G. W., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, vyd. L. Couturat, Paris 1903.
- Leibniz, G. W., *Sämtlichen Schriften und Briefen*, vyd. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt (později Leipzig a poté Berlin) 1923 nn.
- Leibniz, G. W., *Werke*, vyd. O. Klopp, I–XI, Hannover 1864–1884.
- Lemée, P., *Julien Offray de la Mettrie. Sa vie, son œuvre*, Mortain 1954.
- Leon, P., *Histoire économique et sociale du monde*, Paris 1978.
- Leroy, M., *Histoire des idées sociales en France*, I, Paris 1947.
- Lessing, G. E., *Das Theater des Herrn Diderot*, Berlin 1760.
- Lessing, G. E., *Hry, básně, bajky, epigramy*, přel. B. Mathesius a E. Petiška, Praha 1954.
- Ley, H., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, I–III, Berlin 1966–1980.
- Lichtenberger, A., *Le socialisme au XVIII^e siècle*, Paris 1895.
- Locke, J., *Druhé pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha 1992 (1965¹).
- Locke, J., *Esej o lidském rozumu*, přel. A. Dokulilová, Praha 1984.
- Locke, J., *Essay Concerning Human Understanding*, vyd. P. H. Nidditch, Oxford 1975.
- Locke, J., *Essays on the Law of Nature*, Oxford 1954.
- Locke, J., *Two Treatises of Government*, vyd. P. Laslett, Cambridge 1960.
- Locke, J., *The Works*, London 1823 (repr. Aalen 1963).
- Loemker, L. E., *Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz' Synthesis and Order*, Cambridge (Mass.) 1972.
- Lohne, J. A. – Sticker, B., *Newton's Theorie der Prismenfarben*, München 1969.
- Longo, M., *Storia critica della filosofia e primo illuminismo: J. Brucker*, in: G. Santinello (vyd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, II, Brescia 1979.
- Löwenhaupt, F., *Das Leben von J. H. Lambert*, in: F. Löwenhaupt (vyd.), *J. H. Lambert. Leistung und Leben*, Mühlhausen 1943.

- Löwith, K., *Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg 1968.
- Luce, A. A., *Berkeley and Malebranche*, Oxford 1934.
- Luce, A. A., *The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Edinburgh 1949 (repr. New York 1968).
- Mably, G. B., *Œuvres complètes*, I–XXIV, Paris 1794.
- Maccosh, J., *Scottish Philosophy, Bibliographical, Expository, Critical. From Hutcheson to Hamilton*, Hildesheim 1966 (1875¹).
- Mackie, J. L., *Hume's Moral Theory*, London 1980.
- Mackie, J. L., *Problems from Locke*, Oxford 1976.
- MacLachlan, H., *The Religious Opinions of Milton, Locke a Newton*, New York 1972 (1941¹).
- Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford 1962.
- Mahnke, D., *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle 1925 (Stuttgart 1964).
- Mach, E., *Die Mechanik, historisch-kritisch dargestellt*, Darmstadt 1963 (repr. vyd. z r. 1933⁹).
- Mandeville, B., *Die Bienenfabel oder Private Laster öffentliche Vorteile*, Frankfurt a. M. 1968.
- Manson, R., *The Theory of Knowledge of Giambattista Vico*, Archon Books 1969.
- Manuel, F. E., *The Religion of Isaac Newton*, Oxford 1974.
- Marc-Wogau, K., *The Esse est percipi-Principle*, in: C. B. Martin – D. M. Armstrong (vyd.), *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, London – Melbourne 1968.
- Martin, C. B. – Armstrong, D. M. (vyd.), *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, London – Melbourne 1968.
- Martin, G., *Leibniz, Logik und Metaphysik*, Köln 1960 (1967²).
- Masters, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton 1976.
- Matzat, J. L., *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst*, Berlin 1938.
- McLachlan, H., *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton*, New York 1972.
- McLaurin, C., *An Account of Sir I. Newton's Philosophical Discoveries (1748)*, Hildesheim 1971.
- McNiven Hine, E., *A Critical Study of Condillac's Traité des Systèmes*, Den Haag 1979.
- McRae, R., *Leibniz. Perception, Apperception and Thought*, Toronto 1976 (1978²).

- Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, vyd. F. Bamberger, I–XX, Stuttgart – Bad Cannstatt 1972 nn.
- Merker, N., *Die Aufklärung in Deutschland*, München 1982.
- Michelsen, P., *Ist alles gut? Pope, Mendelssohn und Lessing (Zur Schrift „Pope ein Metaphysiker!“)*, in: *Mendelssohn-Studien*, 4, 1979.
- Miller, A., *The Annexation of a „Philosophe“*, in: *Diderot Studies*, 15, 1971.
- Metz, R., *Bibliographie der Hume-Literatur*, in: *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 15–16, 1928.
- Milton, J. R., *John Locke and the Nominalist Tradition*, in: R. Brandt (vyd.), *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Berlin – New York 1981.
- Mittelstraß, J., *Die Begründung des principium rationis sufficientis*, in: *Studia Leibnitiana*, 3, 1969.
- Mittelstraß, J., *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin – New York 1970.
- Moll, K., *Der junge Leibniz, I: Die wissenschaftstheoretische Problemstellung seines ersten Systementwurfs*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1978; II: *Der Übergang vom Atomismus zu einem mechanistischen Aristotelismus*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982; III: *Mechanik und Metaphysik* (připravuje se).
- Mollat, G., *Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Neue Bearbeitung*, Leipzig 1893.
- Monteiro, J. P., *Hume. Induction and Natural Selection*, in: *Bicentennial Hume Congress*, Universidade de São Paulo 1976.
- Montesquieu, Ch. L., *Œuvres complètes*, I–III, vyd. A. Masson, Paris 1950–1955.
- Monteiro, J. P., *Indução e hipótese na filosofia de Hume*, in: *Manuscrito*, I, 1978.
- Moravia, S., *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1977.
- Moravia, S., *Il tramonto dell'illuminismo*, Bari 1968.
- More, T. L., *Isaac Newton. A Biography*, New York 1962.
- Morel, J., *Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité*, in: *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, 5, 1909.
- Morgan, M. J., *Molyneux's Question: Vision, Touch, and the Philosophy of Perception*, New York 1977.
- Mortier, R., *Diderot in Deutschland. 1750–1850*, Stuttgart 1967.
- Mossner, C. E., *An Apology for David Hume*, in: *Publications of the Modern Languages Association of America*, 56, 1941.
- Mossner, C. E., *The Enigma of Hume*, in: *Mind*, 45, 1936.
- Mossner, C. E., *The Forgotten Hume. Le bon David*, New York 1943.
- Mossner, C. E., *The Life of David Hume*, Edinburgh 1953 (London 1980²).

- Motzo Dentica di Accadia, C., *Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, Napoli 1970.
- Müller, K. – Krönert, G., *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt a. M. 1969.
- Müller, K., *Leibniz-Biographie*, Frankfurt a. M. 1967.
- Namer, G., *Rousseau sociologue de la connaissance*, Paris 1978.
- Naumann, M., *Einleitung*, in: P. H. D. Holbach, *Religionskritische Schriften*, Schwerte (Ruhr) 1960.
- Naville, P., *D'Holbach et la philosophie scientifique au 18^e siècle*, Paris 1967².
- Nelson, J. O., *Has the Authorship of 'An Abstract' Really Been Decided?*, in: *Philosophical Quarterly*, 26, 1976.
- Newton, I., *Theological Manuscripts*, vyd. H. MacLachlan, Liverpool 1950.
- Newton, I., *Unpublished Scientific Papers. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library*, vyd. A. R. Hall, Cambridge 1962.
- Newton, I., *Opera quae exstant omnia*, vyd. S. Horsley, I–V, London 1779–1785 (repr. Stuttgart – Bad Cannstatt 1964).
- Newton, I., *Papers and Letters in Natural Philosophy*, vyd. I. B. Cohen, Cambridge 1958.
- Newton, I., *The Correspondence*, vyd. H. W. Turnbull (I–III), J. F. Scott (IV), A. R. Hall – L. Tilling (V–VII), Cambridge (později New York – Melbourne) 1959–1977.
- Nizoli, M., *Vier Bücher über die wahren Prinzipien und die wahre philosophische Methode gegen die Pseudophilosophen*, München 1980.
- O'Higgins, J., *Anthony Collins. The Man and His Works*, Den Haag 1970.
- O'Higgins, J., *Determinism and Freewill*, Den Haag 1976.
- Oncken, A., *Die Maxime Laissez faire et laissez passer; ihr Ursprung, ihr Werden*, 1886.
- Oncken, A., *Entstehen und Werden der physiokratischen Theorien*, in: *Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirtschaft*, 1897.
- Orieux, J., *Das Leben des Voltaire*, Frankfurt a. M. 1978.
- Otto, St., *Die Geschichtsphilosophie G. Vicos*, in: *Philosophische Rundschau*, 25, 1975.
- Otto, St., *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte*, München 1977.
- Pala, A., *Isaac Newton, Scienza a filosofia*, Torino 1969 (Biblioteca di cultura filosofica, 31).
- Pariante, J.-C., *Le rationalisme appliqué de Rousseau*, in: *Hommage à J. Hyppolite*, Paris 1971.

- Park, D., *Complementary Notions. A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts*, Den Haag 1972.
- Park, D., *Notions the Counterpoise of the Berkeley an Ideas*, in: *Giornale di Metafisica*, 3, 1981.
- Parkinson, G. H. R., *Leibniz on Human Freedom*, Wiesbaden 1970 (*Studia Leibnitiana*, Sonderheft 2).
- Parkinson, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford 1965.
- Passmore, J. A., *Hume's Intentions*, Cambridge 1952.
- Patterson, L. D., *Hooke's Gravitation Theory and his Influence on Newton*, in: *Isis*, 40, 1949.
- Penelhum, T., *Hume*, London 1975.
- Picavet, F., *Les idéologues*, Paris 1891.
- Pitcher, G., *George Berkeley*, London 1977.
- Plamenatz, J., *Man and Society*, I, London – Harlowe 1969⁵ (1963¹).
- Ploucquet, G., *Sammlung der Schriften*, Tübingen 1773.
- Polin, R., *La politique morale de John Locke*, Paris 1960.
- Pomeau, R., *L'europe des lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au 18^e siècle*, Paris 1966.
- Pompa, L., *Vico. A Study of the „New Science“*, London 1975.
- Popkin, R. H., *Did Hume Ever Read Berkeley?*, in: *Journal of Philosophy*, 56, 1959.
- Popkin, R. H., *So, Hume Did Read Berkeley*, in: *Journal of Philosophy*, 61, 1964.
- Popper, K. R., *Objektive Erkenntnis*, Hamburg 1973.
- Poser, H., *G. W. Leibniz*, in: O. Höffe (vyd.), *Klassiker der Philosophie*, I, München 1981.
- Poser, H., *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*, Wiesbaden 1969.
- Pra, M. dal, *Condillac*, Milano 1942.
- Priestley, J., *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, London 1777.
- Priestley, J., *Free Discussions of the Doctrines of Materialism*, London 1778.
- Pütz, P., *Die deutsche Aufklärung*, Darmstadt 1978.
- Pütz, P., *Erforschung der deutschen Aufklärung*, Königstein 1980.
- Quesnay, Fr., *Œuvres économiques et philosophiques*, vyd. A. Oncken, Paris 1888.
- Raabe, P. – Schmidt-Biggemann, W. (vyd.), *Aufklärung in Deutschland*, Bonn 1979.
- Rademacher, H., *Das Principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz*, in: *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jahrbuch 3.

- Rae, J., *Life of Adam Smith*, New York 1895.
- Raey, J. de, *Clavis philosophiae naturalis seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana*, Leyden 1654.
- Ramm, Th., *Die großen Sozialisten*, I, Stuttgart 1955.
- Rand, B., *An Essay Concerning the Understanding, Opinion and Assent*, Cambridge (Mass.) 1931.
- Rand, B., *Berkeley and Percival. The Correspondence of George Berkeley and Sir John Percival*, Cambridge 1914.
- Raphael, D., *The Impartial Spectator*, in: A. S. Skinner – Th. Wilson (vyd.), *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975.
- Ravier, E., *Bibliographie des Œuvres de Leibniz*, 1737 (repr. 1966).
- Reid, Th., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, in: *Philosophical Works*, II, vyd. W. Hamilton, 1895⁸.
- Reid, Th., *Inquiry and Essay*, vyd. K. Lehrer – R. E. Beanblossom, Indianapolis 1975.
- Reid, Th., *Lectures on the Fine Arts*, vyd. P. Kivy, Den Haag 1973.
- Reid, Th., *Philosophical Orations*, vyd. W. R. Humphries, Aberdeen 1973.
- Reid, Th., *Philosophical Works*, I–II, vyd. W. Hamilton, 1895⁸.
- Reid, Th., *Unpublished Letters of Th. Reid to Lord Kames, 1762–1782*, vyd. I. S. Ross, in: *Texas Studies in Literature and Language*, 7, 1965.
- Reimarus, H. S., *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburg 1754.
- Reimarus, H. S., *Vernunftlehre*, Hamburg – Kiel 1756.
- Rescher, N., *Leibniz and the Concept of a System*, in: *Studia Leibnitiana*, 13, 1981.
- Rescher, N., *Leibniz. An Introduction to his Philosophy*, Oxford 1979.
- Rescher, N., *Leibniz. Interpretation of his Logical Calculi*, in: *Journal of Symbolic Logic*, 19, 1954.
- Rescher, N., *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs 1967.
- Rethore, Fr., *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, Paris 1864 (repr. Genf 1971).
- Rezende Martins, E. de, *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der vorkritischen Periode*, München 1976 (disertace).
- Riedel, M., *Moralität und Recht in der Schulphilosophie des 18. Jhs.*, in: J. Blühdorn – J. Ritter (vyd.), *Recht und Ethik*, Frankfurt a. M. 1970.
- Risse, W., *Die Characteristica universalis bei Leibniz*, in: *Studi internazionali di Filosofia*, 1, 1969.
- Ritzel, W., *J.-J. Rousseau*, Stuttgart 1959.
- Röd, W., *Das Cogito ergo sum bei Kant und in der deutschen Schulphilosophie des 18. Jhs.*, in: *Kant a due secoli della Critica della Ragion pura*, sborník ze symposia university v Padově konaného v Brixenu, 1982.

- Röd, W., *Eigentum und Arbeit in Rousseaus politischer und ökonomischer Theorie*, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 32, 1978.
- Röd, W., *Geometrischer Geist und Naturrecht*, München 1970.
- Röd, W., *Le cogito ergo sum dans la philosophie universitaire allemande au XVIII^e siècle*, in: J.-L. Marion (vyd.), *La passion de la raison. Hommage à F. Alquié*, Paris 1983.
- Röd, W., *The Rationalist Theory of Double Causality as an Object of Hume's Criticism*, in: *Erkenntnis*, 17, 1983.
- Roggerone, G. A., *Controilluminismo*, Lecce 1975.
- Rolin, R., *La politique morale de John Locke*, Paris 1960.
- Rosenkranz, K., *Diderots Leben und Werke*, I–II, Leipzig 1866 (repr. Aalen 1964).
- Rossi, P., *Chi sono i contemporanei di Vico?*, in: *Rivista di Filosofia*, 72, 1981.
- Rothenstreich, N., *Vico and Kant*, in: G. Tagliacozzo – D. P. Verene (vyd.), *G. Vico's Science of Humanity*, Baltimore – London 1976.
- Rousseau, A. M., *L'Angleterre et Voltaire*, in: *Studies on Voltaire*, 1976.
- Rousseau, J.-J., *Correspondence complète*, vyd. R. A. Leigh, Genève 1965 nn.
- Rousseau, J.-J., *Correspondence générale*, I–XX, vyd. Th. Dufour, Paris 1925–1934.
- Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, I–IV, vyd. B. Gagnebin – M. Raymond, Paris 1959 nn.
- Rousseau, J.-J., *Rozpravy*, přel. V. Zamarovský – E. Blažková, Praha 1989.
- Roustan, M., *Les philosophes et la société française au 18^e siècle*, Lyon 1960 (Thèse).
- Rüdiger, A., *Philosophia synthetica*, Leipzig 1707.
- Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1958⁵ (Cambridge 1900¹).
- Russell, B., *Recent Work on the Philosophy of Leibniz*, in: *Mind*, N. S. 12, 1903.
- Sade, F. M. de, *Œuvres complètes*, vyd. G. Lely, I–XVI, Paris 1966 nn.
- Sanctis, F. de, *Storia della letteratura italiana*, Napoli 1870.
- Sandvoss, E. R., *G. W. Leibniz – Jurist, Naturwissenschaftler, Politiker, Philosoph, Historiker, Theologe*, Göttingen 1976.
- Santinello, G. (vyd.), *I problemi della filosofia*, II, Roma 1979.
- Santinello, G. (vyd.), *Storia delle storie generali della filosofia*, I, Brescia 1979.
- Sauerwald, G., *Die Aporie der Diderotschen Ästhetik (1745–1781)*, Frankfurt a. M. 1975.

- Scott, W. R., *Adam Smith as Student and Professor*, Glasgow 1937.
- Scott, W. R., *Francis Hutcheson. His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy*, New York 1966.
- Sénelier, J., *Bibliographie des Œuvres de J.-J. Rousseau*, Paris 1950.
- Shaftesbury, A. A. C., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, London 1728⁴.
- Shklar, J. N., *J. d'Alembert and the Rehabilitation of History*, in: *Journal of the History of Ideas*, 42, 1981.
- Schalk, F. (vyd.), *Die französischen Moralisten*, Wiesbaden 1946.
- Schapiro, J. S., *Condorcet and the Rise of Liberalism*, New York 1978.
- Schepers, H., *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen*, Köln 1959.
- Schlatter, R., *Private Property. The History of an Idea*, London 1951.
- Schlegel, D. B., *Shaftesbury and the French Deists*, Chapel Hill (N. C.) 1956.
- Schneider, H. P., *Justitia Universalis. Quellenstudien zur Geschichte des christlichen Naturrechts bei Leibniz*, Wiesbaden 1970.
- Schneider, M., *J.-J. Rousseau et l'espoir écologiste*, Paris 1978.
- Schneiders, W. (vyd.), *Christian Wolff 1709–1754*, Hamburg 1983.
- Schneiders, W., *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilkritik*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1983.
- Schneiders, W., *Die wahre Aufklärung*, Freiburg – München 1974.
- Schneiders, W., *Gottesreich und Gelehrte Gesellschaft*, in: *Wolfenbütteler Forschungen*, 3, Bremen – Wolfenbüttel 1977.
- Schneiders, W., *Leibniz und die Frage nach dem Grund des Guten und Gerechten*, in: *Akten des I. Internationalen Leibniz-Kongresses 1966* (Studia Leibnitiana, 1969).
- Schneiders, W., *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim – New York 1971.
- Schneiders, W., *Sozietätspläne und Sozialutopie bei Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana*, 7, 1975.
- Scholz, H., *Leibniz*, in: *Mathesis Universalis*, vyd. H. Hermes, Basel 1961.
- Schrecker, P., *G. W. Leibniz. Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques ... de la réconciliation des doctrines protestantes*, Paris 1934.
- Schulz, G., *Christian Garve und Immanuel Kant. Gelehrsamkeit im 18. Jh.*, in: *Jb. der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau*, 5, 1960.
- Siéyès, E. J., *Qu'est-ce que le Tiers-état? (1789³)*, Genève 1970.
- Siéyès, E. J., *Préliminaires de la constitution*, Versailles 1789.
- Skinner, A. S. – Wilson, Th. (vyd.), *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975.

- Smith, A., *Theorie der ethischen Gefühle*, vyd. G. Gawlick, Hamburg 1977.
- Smith, A., *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, přel. V. Irgl, A. Jindrová, J. Pytelka, S. Tryml, Praha 2001.
- Smith, A., *The Works. With an Account of his Life and Writings*, I–V, vyd. D. Stewart, 1811 nn.
- Smith, A., *Wohlstand der Nationen*, München 1978.
- Smith, D. W., *Helvetius. A Study in Persecution*, Oxford 1965.
- Smith, J. K., *Ethical Naturalism*, London 1970.
- Spaemann, R., *Rousseau, Bürger ohne Vaterland*, München 1980.
- Spaventa, B., *G. B. Vico*, in: *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*, Napoli 1862.
- Specht, R., *Über empiristische Ansätze Lockes*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2, 1977.
- Squadrito, K. M., *Locke's Theory of Sensitive Knowledge*, Washington (D. C.) 1978.
- Starobinski, J., *Du Discours de l'inégalité au Contrat social*, in: *Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du Contrat social*, Paris 1964.
- Starobinski, J., *La transparence et l'obstacle*, Paris 1959.
- Starobinski, J., *Rousseaus Anklage der Gesellschaft*, Konstanz 1977.
- Stegmüller, W., *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Darmstadt 1972.
- Stegmüller, W., *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, in: *Ratio*, 9–10, 1967–1968.
- Stegmüller, W., *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, II, Berlin – New York 1970.
- Stephen, L., *History of English Thought in the 18th Century*, I, New York 1949³.
- Stewart, D., *Account of the Life and Writings of Th. Reid* (1803), in: *Th. Reid, Philosophical Works*, 1895.
- Stewart, D., *An Account of the Life and Writings of the Author*, in: *A. Smith, The Works*, V, 1811.
- Stewart, J. B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York 1963.
- Stille, O., *Die Pädagogik John Locke's in der Tradition der Gentleman-Erziehung*, Erlangen – Nürnberg 1970.
- Stock, J., *An Account of the Life of George Berkeley*, London 1776.
- Stove, D. C., *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford 1973.
- Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956.
- Strawson, P. F., *Einzel Ding und logisches Subjekt*, Stuttgart 1972.
- Streminger, G., *Die Kausalanalyse David Humes vor dem Hintergrund seiner Erkenntnistheorie*, in: G. Posch (vyd.), *Kausalität*, Stuttgart 1981.

- Ströker, E., *Theorienwandel in der Wissenschaftsgeschichte. Chemie im 18. Jh.*, Frankfurt a. M. 1982.
- Stroud, B., *Hume*, London 1977.
- Tagliacozzo, G. (vyd.), *Vico and Contemporary Thought*, London – Baltimore 1980.
- Tagliacozzo, G. – Verene, D. P. (vyd.), *G. Vico's Science of Humanity*, Baltimore – London 1976.
- Tagliacozzo, G., *Vico, Past and Present*, Atlantic Highlands 1981.
- Tagliacozzo, G. – White, H. (vyd.), *G. Vico. An International Symposium*, Baltimore 1969.
- Taylor, S., *The Definitive Text of Voltaire's Works*, in: *Studies on Voltaire and the 18. th. Century*, 124, 1974.
- Templ, W., *Essay upon the Original and Nature of Government* (1672), in: *Works*, I, London 1757.
- Tennant, R. C., *The Anglican Response to Locke's Theory of Personal Identity*, in: *Journal of the History of Ideas*, 43, 1982.
- Tetens, N., *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, I–II, Leipzig 1777.
- Thiel, U., *Locke's Concept of Person*, in: R. Brandt (vyd.), *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Berlin – New York 1981.
- Thiele, O., *Francois Quesnay und die Agrarkrise im Ancien Regime*, in: *Vierteljahresschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte*, 5, 1906.
- Thomasius, Chr., *Einleitung zu der Vernunftlehre*, 1691.
- Thomasius, Chr., *Introductio ad philosophiam aulicam*, 1688.
- Thorschmid, U. G., *Critische Lebensgeschichte Anthony Collins'*, Dresden – Leipzig 1755.
- Thurnher, R., *Allgemeiner und individueller Begriff*, Freiburg – München 1977.
- Tindal, M., *Christianity as Old as Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* (1730), Stuttgart – Bad Cannstatt 1967.
- Tipton, I. C., *Berkeley. The Philosophy of Immaterialism*, London 1974.
- Toland, J., *Christentum ohne Geheimnis*, Giessen 1908.
- Toland, J., *Christianity not Mysterious*, London 1696.
- Toland, J., *Letters to Serena*, London 1704.
- Toland, J., *Nazarenus*, London 1718.
- Tonelli, G., *Analysis and Synthesis in the 18th Century*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 20, 1976.
- Topitsch, E. – Streminger, G., *Hume*, Darmstadt 1981.
- Totok, W., *Die Einteilung der Wissenschaften bei Leibniz*, in: *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses 1972* (Studia Leibnitiana, Suppl. 1975).

- Totok, W. – Haase, C., *Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt*, Hannover 1966.
- Tracy, D. de, *Eléments d'Idéologie* (1801–1815), I–IV, Paris 1970.
- Tracy, D. de, *Idéologie proprement dite* (1817), Paris 1970.
- Tschirnhaus, E. W. von, *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), Lipsiae 1795.
- Turnbayne, C. M. – Ware, R. X., *A Bibliography of George Berkeley*, in: *Journal of Philosophy*, 60, 1963.
- Verene, D. P., *L'originalità di Vico*, in: A. Battistini (vyd.), *Vico oggi*, Roma 1979.
- Verene, D. P., *Vico's Philosophy of Imagination*, in: *Social Research*, 43, 1976.
- Vernes, P.-M., *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Paris 1978.
- Vernière, P., *Spinoza et la pensée française. Publications de la Faculté des Lettres d'Alger*, 1954.
- Vernière, P., *Diderot. Œuvres esthétiques*, Paris 1968.
- Vico, G., *Autobiografia carteggio e poesie varie*, Bari 1911.
- Vico, G., *De nostri temporis studiorum ratione*, vyd. F. Schalk, Godesberg 1947.
- Vico, G., *La scienza nuova seconda*, I–III, vyd. F. Nicolini, Bari 1953.
- Vico, G., *Liber metaphysicus*, vyd. St. Otto – H. Viechtbauer, München 1979.
- Vico, G., *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, přel. I. Franc, Praha 1991.
- Viechtbauer, H., *Transzendente Einsicht und Theorie der Geschichte*, München 1977.
- Villiers, R., *J.-J. Rousseau, la finance et les finances*, in: *Etudes sur le Contrat social de J.-J. Rousseau. Actes des Journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du Contrat social*, Paris 1964.
- Voltaire, F. M., *Filosofický slovník čili rozum podle abecedy*, přel. E. Horká, Praha 1997.
- Voltaire, F. M., *Výbor z díla*, přel. H. Horská, Praha 1989.
- Voltaire, F. M., *Œuvres complètes de Voltaire, Nouv. édit., conforme pour le texte à l'édition de Beuchot*, vyd. L. Moland, Paris 1877–1882 (repr. Nendeln 1967).
- Voltaire, F. M., *Œuvres complètes*, vyd. Th. Besterman, Genève 1968nn. (po Bestermanově smrti ve vydávání pokračuje W. H. Barber, Oxford).
- Vossler, O., *Rousseaus Freiheitslehre*, Göttingen 1963.
- Wade, Ira O., *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton 1969.

- Wade, Ira O., *The Structure and Form of the French Enlightenment*, I–II, Princeton 1977.
- Wade, Ira O., *Voltaire and Candide. A Study in the Fusion of History, Art, and Philosophy*, Princeton 1959.
- Wagner, F., *Isaac Newton im Zwielficht zwischen Mythos und Forschung*, Freiburg – München 1976.
- Wagner, F., *Neue Diskussionen über Newtons Wissenschaftsbegriff*, München 1968.
- Wagner, F., *Zur Apotheose Newtons. Utopie und naturwiss. Weltbild im 18. Jh.*, München 1974.
- Wagner, N., *Morelly, le méconnu des Lumières*, Paris 1978.
- Waibl, E., *Die Kritik des Kontraktualismus in Marquis de Sades erotomantischem Anarchismus*, in: *Wiener Jb. für Philosophie*, 17, 1983.
- Waibl, E., *Ökonomie und Ethik*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1984.
- Walter, W. – Borinski, L. (vyd.), *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur „Vernunftlehre“ von H. S. Reimarus*, Göttingen 1980.
- Warnock, G. J., *Berkeley*, Harmondsworth 1953.
- Wartofsky, M. W., *Diderot and the Development of Materialistic Monism*, in: *Diderot Studies*, 2, 1952.
- Wave, N. J., *The Physiocrats. A Study in Economic Rationalisation*, in: *American Economic Review*, 21, 1931.
- Weigel, E., *Analysis aristotelica ex Euclide restituta*, Jena 1658.
- Weil, F., *Rousseau et Morelly*, in: *Etudes sur le Contrat social*, Paris 1964.
- Weulersse, G., *Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770*, II, Paris 1910.
- Weulersse, G., *Les physiocrates*, Paris 1931.
- Weulersse, G., *La physiocratie à la fin du règne de Louis XV (1770–1774)*, Paris 1959.
- Weulersse, G., *La physiocratie sous les ministères de Turgot et de Necker (1774–1781)*, Paris 1950.
- Wiedeburg, P., *Der junge Leibniz. Das Reich und Europa*, I–II, Wiesbaden 1962.
- Wightman, W. P. D., *Adam Smith and the History of Ideas*, in: A. S. Skinner – Th. Wilson (vyd.), *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975.
- Wilson, A. M., *Diderot*, New York – Oxford 1972.
- Windelband, W., „Lametrie“, in: J. S. Ersch – J. G. Gruber (vyd.), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischer Folge*, II/41, 1887.
- Winch, P., *The Notion of „Suggestion“ in Th. Reid's Theory of Perception*, in: *Philosophical Quarterly*, 3, 1953.

- Wokler, R., *The Influence of Diderot on the Political Theory of Rousseau*, in: *Studies on Voltaire*, 132, 1975.
- Wolf, E., *Shaftesbury und seine Bedeutung für die englische Literatur des 18. Jhs.*, Tübingen 1960.
- Wolf, H., *Versuch einer Geschichte in der deutschen Ästhetik des 18. Jhs.*, Heidelberg 1923.
- Wolff, Chr., *Eigene Lebensbeschreibung*, vyd. A. Wuttke, Leipzig 1841.
- Wolff, Chr., *Gesammelte Schriften*, vyd. J. Ecole – H. W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Hildesheim 1962 nn.
- Wolff, Chr., *Programma de necessitate methodi scientifica*, Halle 1741.
- Wolgin, W. P., *Die Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung*, Berlin 1965.
- Wollaston, W., *The Religion of Nature Delineated*, 1724.
- Woog, H., *The Tableau économique of Fr. Quesnay. An Essay in the Explanation of its Mechanism, and a Critical Review of the Interpretations of Marx, Bilimovic and Oncken*, Bern 1950.
- Woolhouse, R. S., *Locke, Leibniz, and the Reality of Ideas*, in: R. Brandt (vyd.), *John Locke. Symposium Wolfenbüttel 1979*, Berlin – New York 1981.
- Woolhouse, R. W., *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*, Oxford 1971.
- Woolston, T., *Discourses on the Miracles of Our Saviour*, 1727–1729.
- Wundt, M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim 1964².
- Yolton, J. W., *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford 1956 (nové vyd. 1968).
- Yolton, J. W., *Locke and the Compass of Human Understanding. A Selective Commentary of the „Essay“*, Cambridge 1970.
- Yolton, J. W., *Locke and the Law of Nature*, in: *The Philosophical Review*, 1958.
- Yolton, J. W., *Locke's Concept of Experience*, in: C. B. Martin – D. M. Armstrong (vyd.), *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, London – Melbourne 1968 (poprvé in: *Journal of the History of Philosophy*, I, 1963).
- Zabeeh, Farhang, *Hume. Precursor of Modern Empiricism. An Analysis of his Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics*, Den Haag 1960.
- Zac, S., *Le Spinozisme épuré de Lessing vu par M. Mendelssohn*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1982.

- Zeller, E., *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München 1873.
- Zocher, R., *Leibniz' Erkenntnislehre*, in: *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag*, vyd. E. Hochstetter, Berlin 1952.
- Zscharnack, L., *Einleitung*, in: J. Toland, *Christentum ohne Geheimnis*, něm. překl., vyd L. Zscharnack, Giessen 1908.
- Zscharnack, L., *Einleitung*, in: John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, něm. překl., vyd. L. Zscharnack, Giessen 1914.

Jmenný rejstřík

Aaron, R. I. 34
 Adams, H. P. 380
 Addison, J. 145
 Adorno, Th. W. 12
 Alembert, J. L. d' 32, 238, 248, 253–258
 Alexander, P. 48, 52, 105
 Allison, H. E. 56
 Althusser, L. 215
 Altmann, A. 373, 376
 Anaxagoras 26, 419
 Anna, královna anglická 204
 Antonelli, E. C. 296
 Apel, K.-O. 387, 396
 Arago, M. F. 521, 523
 Arconville, madame d' 236
 Árdal, P. S. 425
 Aristotelés 94, 131, 210, 211, 216, 355, 361, 418, 479
 Arnould, A. 88, 139, 289
 Arndt, H. W. 132, 304, 309, 310, 347
 Arnobius 278
 Assézat, J. 236, 246
 Aulard, A. 531
 Ayer, A. J. 425
 Baader, H. 217
 Babeuf, Fr.-N. 537–539
 Bacon, F. 20, 138, 197, 238–243, 248, 255, 257, 382–385, 390, 464, 480, 529
 Baguenault de Puchesse, G. 261
 Ballauf, T. 83, 501
 Bamberger, F. 373
 Barber, W. H. 217, 218
 Barker, St. F. 463, 482
 Barner, W. 361, 366
 Barone, F. 345
 Barr, M. M. 217
 Barrow, I. 16
 Barth, H. 272, 274
 Bartuschat, W. 100
 Baruzzi, A. 71, 275, 277, 286, 294, 507
 Basedow, J. B. 83, 379
 Battistini, A. 381, 394, 395
 Baudeau, N. 296
 Baumeister, X. 251
 Baumgarten, A. G. 302, 323, 328, 329
 Bayle, P. 89, 90, 125, 198, 239, 362, 384, 403
 Beanblossom, R. E. 468
 Beardsley, M. C. 151
 Beattie, J. 462, 464, 478, 479
 Beauchamp, T. L. 463, 482
 Beccaria, C. B. 221
 Beck, L. W. 302
 Becker, W. 510
 Bedřich Vilém I., král pruský 304
 Bedřich II. Veliký, král pruský 218, 254, 275, 280, 325, 379, 532

Belaval, Y. 94, 97, 121, 219, 237, 245, 248, 279
 Benda, W. 171
 Bengesco, G. 217
 Bennett, J. 37, 48, 149, 151, 152, 156, 403, 421
 Bensoussan, D. 486
 Berkeley, E. 143
 Berkeley, G. 13, 37, 48, 55, 66, 143–169, 265, 301, 403, 406, 421, 464, 471, 472
 Berman, D. 164, 165
 Bernal, D. 258
 Bernoulli, J. 253, 347
 Besterman, Th. 217, 230, 235, 236
 Bianco, B. 302
 Bilfinger, G. B. 303, 307, 325, 326, 327, 330
 Billy, A. 236
 Blount, Ch. 192
 Blum, J. 295
 Bodemann, E. 85
 Bodmer, J. 327, 379
 Boerhaave, H. 274
 Bohling, H. 173, 182
 Böhme, J. 334
 Boineburg, J. Chr. 86, 87
 Bolingbroke, H. St. John 192, 203–205
 Bongie, L. L. 400
 Bonnet, Ch. 241, 272
 Boor, H. de 327
 Booy, J. Th. de 236
 Borinski, L. 364
 Boskovich (Bošković), R. J. 247
 Bossuet, J. B. 89, 235, 393, 528
 Boswell, J. 464
 Boyle, R. 29, 34, 46, 48, 52
 Bracken, H. M. 162, 167
 Braham, E. G. 397
 Bramhall, J. 198
 Brandom, K. E. 105
 Brandt, R. 34, 75
 Brandt Bolton, M. 53, 58
 Breitinger, J. 327, 379
 Brentano, F. 62
 Brett, R. L. 170
 Broad, C. D. 128
 Brody, J. 237
 Brown, Th. 462
 Brucker, J. 336
 Brumfitt, J. H. 233
 Bruno, G. 170
 Brunschvicg, L. 135
 Buchdahl, G. 38, 60, 155, 418
 Buchholtz, K.-D. 29
 Budde, F. 336
 Buffon, G. L. Leclerc 207, 245, 260, 262, 265
 Buonaroti, F. 538
 Burgelin, P. 506
 Burke, E. 12, 539, 540
 Butler, J. 184, 188–190, 438
 Cabanis, P. J. G. de 207, 272, 273
 Cabeen, D. C. 237
 Calas, J. 221
 Callot, E. 275
 Campanella, T. 516
 Campbell, G. 462
 Campbell, T. D. 447
 Campo, M. 303
 Carnap, R. 43, 162, 405
 Casini, P. 218
 Cassirer, E. 12, 103, 501
 Cavalieri, F. B. 17
 Cione, E. 117, 381
 Clarke, S. 31, 90, 137–139, 179, 186, 190, 191, 218, 223, 288, 289
 Coats, A. W. 453, 459
 Cobban, A. 537
 Cohen, J. B. 17

Colbert, J.-B. 297, 454
 Collins, A. 145, 156, 192, 198–201, 227, 394
 Comte, A. 258, 300, 482, 528, 531
 Condillac, E. Bonnot de 235, 238, 239, 243, 244, 261–272, 274, 277, 278, 286, 496, 517, 524
 Condorcet, A. 11, 207, 253, 258, 300, 521–531, 535, 536
 Condorcet-O'Connor, A. 536
 Cornman, J. W. 162
 Corr, Ch. A. 304
 Cotes, R. 31
 Coulomb, Ch. A. de 260
 Courtois, C. J. 483
 Cousin, V. 272
 Couturat, L. 85, 119, 120, 134
 Craig, E. 412
 Cranston, M. 33, 35
 Cremonino, C. 130
 Croce, B. 380, 381, 393, 394, 395, 505
 Crocker, L. G. 224, 248, 294
 Crusius, Chr. A. 302, 313, 323, 332, 333, 336–341
 Cudworth, R. 35, 179, 198, 394
 Curtis, G. W. 510
 Curtis, J. L. 225

 Dabeen, D. C. 209
 Dahrendorf, R. 505
 Dalgarno, G. 132
 Davy, G. 506
 Dedieu, J. 208
 Dekas, G. 501
 Delattre, A. 217, 219
 Derathé, R. 506
 Des Bosses, D. 96
 Descartes, R. 19, 21, 24, 36, 39, 45, 52, 58, 61, 84, 86, 94–97, 130, 140, 141, 148, 157, 171, 191, 206, 207, 220, 222–224, 257, 258, 262, 263, 267, 272, 288, 289, 305, 308, 310, 320, 325, 326, 329, 333, 334, 342, 349, 350, 382–385, 389, 398, 407, 420, 421, 468, 478, 496, 498, 528, 530
 Destutt de Tracy, A. 207, 272, 273, 274
 Devenant, Ch. 453
 Dewhurst, K. 33
 Diderot, D. 171, 184, 198, 207, 236–253, 262, 263, 271, 284, 330, 361, 362, 484, 523
 Dieckmann, H. 236, 237, 245
 Dilthey, W. 170
 Donzell, M. 381
 Dufour, Th. 484
 Dunn, J. 70
 Dupont de Nemours, P. S. 295, 296
 Durkheim, E. 210
 Dutens, E. 85

 Ebbinghaus, J. 199
 Eberhard, J. A. 84, 330, 331
 Eccles, J. E. 343
 Eckstein, W. 448
 Ecole, J. 304, 307
 Eisenmann, Ch. 215
 Ellenburg, St. 503
 Engfer, H. J. 22, 309, 311, 365
 Epinay, Louise Florence d' 485
 Erdmann, J. E. 85, 125
 Ernst, hrabě hessenský 139
 Euchner, W. 67, 70, 461
 Eugen, princ savojský 90
 Eukleidés 22
 Euler, L. 32, 253, 258, 259, 341, 342–344
 Fabian, B. 17

Feder, J. G. H. 355–359
 Feder, K. A. C. 357
 Feller, Fr. X. 239
 Feller, J. F. 84
 Fellmann, F. 382, 396
 Fellows, O. 236
 Ferguson, A. 457, 462, 463, 481, 482
 Fermat, P. de 525
 Fichte, J. G. 206
 Fiorida, R. E. 225
 Fleckenstein, J. O. 18
 Fleuret, C. 503
 Flew, A. 56, 156, 167, 407, 409, 416, 417, 419
 Fludd, R. 334
 Fontenelle, B. Le Bovier de 279
 Forbes, D. 400, 429
 Forschner, M. 503
 Foucher de Careil, L. A. 85, 91
 Fox Bourne, H. 33, 81
 Francke, A. H. 334
 Franklin, B. 259, 371
 Fraser, A. C. 144, 165
 Furlong, E. J. 151

 Gabel, G. U. 85
 Gadamer, H.-G. 385
 Gagnebin, B. 484
 Galilei, G. 21, 22, 384
 Galvani, L. 260
 Garve, Chr. 355–357
 Gaskin, J. C. A. 437, 438, 443
 Gassendi, P. 28, 92, 335
 Gawlick, G. 193, 198, 199, 202, 306, 364, 443, 448
 Gay, P. 221
 Gearhart, S. 235
 Gerhardt, C. J. 85
 Geulincx, A. 104
 Giarizzo, G. 400

 Gibb, J. 34
 Gibbon, E. 235
 Gilliard, Fr. 507
 Goethe, J. W. 252, 285, 362, 369, 379, 395, 487
 Goeze, J. M. 365
 Goldschmidt, V. 486
 Gottsched, J. Chr. 327, 328, 330
 Gough, J. W. 35, 70
 Gouhier, H. 273
 Grassi, E. 386, 389
 Grave, S. A. 360, 462, 471, 477
 Gray, G. J. 17
 Green, T. H. 398
 Greig, J. Y. T. 397, 398
 Grillenzoni, P. 262
 Grimm, F. M. 238
 Grimsley, R. 253
 Grose, T. T. 398
 Grotius, H. 75, 506
 Grua, G. 91
 Gua de Malves, J.-B. de 238
 Gueroult, M. 135
 Guhrauer, G. E. 84, 85
 Gundling, N. H. 336
 Gurwitsch, A. 103, 134, 135
 Gusdorf, G. 254

 Haase, C. 84
 Hall, A. Rupert 17, 18
 Hall, R. 36, 167, 398
 Haller, A. von 276
 Halley, E. 18
 Hamann, J. G. 369, 395
 Hamberger, G. A. 310
 Hamilton, W. 444, 462, 482
 Hansch, M. G. 125, 141, 142
 Hanson, N. R. 20
 Harrington, J. 436
 Hartley, D. 63, 266, 404, 481
 Hartmann, N. 118, 119

Hayek, F. H. 429
 Hazard, P. 12, 296
 Hegel, G. W. F. 97, 206, 396, 506
 Heinekamp, A. 85, 92, 103, 129, 132, 135
 Helmont, F. M. van 140
 Helvetius, C. A. 239, 243, 246, 267, 274, 279–284, 445, 481
 Hemmerich, G. 171
 Herbert z Cherbury, E. 36, 193
 Herder, J. G. 184, 252, 369, 395
 Herivel, J. 22
 Hettner, H. 32, 370
 Hinske, N. 302, 306, 364, 378
 Hobbes, Th. 36, 70–74, 92–95, 130, 164, 169, 178, 198, 212, 233, 252, 282, 289, 382, 433, 486, 504, 506
 Hoffmann, A. F. 336
 Hofmann, J. E. 304
 Holbach, P. H. D. 171, 198, 207, 219, 239, 265, 267, 274, 284–294, 445
 Hooke, R. 17, 18
 Horkheimer, M. 12
 Horowitz, I. L. 279
 Horsley, S. 17
 Hoerster, N. 437, 438, 443
 Hübner, K. 99
 Hudson, W. 179, 180
 Hume, D. 12, 13, 34, 37, 48, 57, 64, 67, 68, 90, 128, 144, 147, 149, 151, 152, 156, 157, 167, 170, 188, 190, 198, 206, 236, 261, 279, 280, 301, 341, 376, 381, 385, 387, 397–450, 452, 453, 462, 463, 467, 468, 470, 472, 475–477, 480, 485
 Humphries, W. R. 463
 Hurlbutt, R. H. 29
 Hutcheson, F. 184–188, 373, 463
 Huygens, Chr. 22, 25, 87, 320
 Hwa Yol Jung 386
 Chambers, E. 237
 Chamfort, N. 539
 Chapin, Ch. 464
 Chateaubriand, F. R. 274
 Châtelet, G. E. de 218, 234
 Child, J. 453
 Chillingworth, W. 80
 Choiseul, E. F. de 279
 Chouillet, A.-M. 237
 Chouillet, J. 237
 Christophersen, H. O. 36
 Chubb, Th. 206
 Iofrida, M. 198
 Jackson, R. 48
 Jacobi, F. H. 368–370, 375, 395
 Jäger, M. 329
 Jammer, M. 22, 23
 Janke, W. 117
 Jessop, T. E. 143, 144, 167
 Jiří I., král anglický 89, 145, 204
 Johann Friedrich, vévoda hannoverský 88
 Johnson, L. W. 16
 Johnson, S. 464
 Jones jr., J. F. 513
 Jungius (Jung), J. 130
 Kabitz, W. 85, 92–94
 Kambartel, F. 43, 44, 46, 51
 Kanitscheider, B. 23
 Kant, I. 11, 15, 23, 30, 75, 90, 135, 141, 147, 160, 206, 259, 261, 301, 302, 319, 323, 328, 330, 331, 341, 345, 346, 354–360, 364, 370, 374–377, 379, 390, 395, 396, 407, 415, 416, 418,

420, 429, 440, 444, 462, 467, 474, 476, 487, 492, 498
 Karel II., král anglický 35, 78
 Karolína, princezna waleská 137
 Kateřina Veliká, carevna ruská 211, 238, 280
 Kauppi, R. 177, 131, 132
 Kemp Smith, N. 422
 Kepler, J. 24
 Keßler, E. 385
 Keynes, J. M. 169, 399
 King, J. 422
 King, P. 33, 35, 61, 81
 Kircher, A. 132
 Kivy, P. 464
 Klibansky, R. 398
 Klopp, O. 85, 86
 Knight, I. F. 261, 267, 271
 Knutzen, M. 329, 330
 Kondylis, P. 12, 19, 302
 Kool, F. 537
 Kopper, J. 12, 302
 Koselleck, R. 12
 Koyré, A. 18
 Krause, W. 537
 Kretzmann, N. 64
 Krönert, G. 84
 Krüger, L. 37, 43, 44, 46, 51, 52, 117, 119, 124
 Kuntz, R. 437
 Lagrange, J. L. 32, 258, 259
 Lambert, J. H. 249, 341, 345–355, 472
 La Mettrie, J.-O. de 63, 207, 247, 265, 274–279, 294
 Lange, F. A. 273, 275
 Lange, J. 304, 331
 Laplace, P. S. 258, 259
 Lappas, J. 239, 251
 Laslett, P. 34
 Laudan, L. L. 465
 Lauener, H. 208, 415
 Lavoisier, A. L. 260
 Leechman, W. 184
 Lefèbvre, H. 252
 Lehrer, K. 482
 Lechler, G. V. 192, 194
 Leibniz, G. W. 11, 14, 17, 18, 31, 32, 40, 59, 66, 84–142, 147, 171, 175, 198, 204, 220, 223, 224, 230, 247, 258, 302–306, 310, 316, 318, 325–327, 329, 331, 333, 342, 344, 351, 353, 355, 356, 362, 364, 370, 373, 374, 376, 414, 440, 468
 Leigh, R. A. 484
 Lely, G. 294
 Le Mercier de la Rivière, P. P. 296
 Lenin, V. I. 147
 Leroy, M. 296, 501, 503
 LeRoy, G. 261, 263
 Lessing, G. E. 11, 249, 252, 302, 361–378
 Lessing, K. G. 371
 Le Trosne, G.-Fr. 296
 Levasseur, T. 484
 Ley, H. 70
 Leyden, W. von 34, 67
 Lichtenberger, A. 516
 Lillo, G. 249
 Linné, C. von 260
 Livius Titus 197
 Lobačevskij, N. I. 472
 Locke, J. 11, 13, 31, 33–83, 90, 98, 121, 122, 134, 136, 137, 139, 143, 144, 149, 151–158, 167, 169–171, 184, 185, 188, 191, 193–195, 206, 207, 210, 214, 220, 222, 223, 213, 239, 243, 251, 254, 258, 262, 263, 270, 271–272, 279, 297–299, 301,

305, 333, 334, 359, 367, 373,
403, 407, 411, 421, 433–435,
468, 470, 472, 486, 496, 506,
518, 524, 531, 535, 537
Lohne, J. A. 24
Loemker, L. E. 84
Longo, M. 336
Longobardi, P. 90
Löwenhaupt, F. 346, 354
Löwith, K. 382
Luce, A. A. 143, 144, 165, 167
Luckow, M. 294
Lucretius 227
Ludovici, C. G. 307, 331
Ludvík XIV., král francouzský 87,
88, 294
Ludvík XV., král francouzský 296
Ludvík XVI., král francouzský 522
Lullus, R. 132
Luther, M. 362, 365

Mably, G. Bonnot de 261, 483, 516,
517–520, 537
Maccosh, J. 444
Mace, C. A. 151
Mackie, J. L. 42, 55, 66, 422, 427,
432, 448, 477
MacLachlan, H. 31
Macpherson, C. B. 70
Magnaesus, H. Chr. 92
Mahnke, D. 135
Mach, E. 22, 24, 147, 214, 253, 258,
259, 422
Machiavelli, N. 503
Maine de Biran, M. F. P. Gonthier
272
Malebranche, N. 36, 91, 97, 104,
143–145, 165, 230, 252, 288, 411
Malesherbes, Chr. G. de Lamoignon
de 279, 484
Mandeville, B. de 145, 146, 156,
178, 271, 290, 461
Manson, R. 383
Manuel, F. E. 31
Marc-Wogau, K. 159
Marion, J.-L. 294
Martin, C. B. 329
Marx, K. 169, 296, 389, 459, 505,
506
Masham, sir Fr. 35
Masham, lady 35, 139
Masson, A. 209
Masters, R. D. 498, 501, 503, 512,
515
Matzat, J. L. 133
Maupertuis, P. L. Moreau de 32,
245, 247, 253, 275, 330
Max, G. 245
McLaurin, C. 17
McNiven Hine, E. 266, 270
McRae, R. 111, 122
Meiners, Ch. 357
Mende, G. 165
Mendelssohn, M. 11, 346, 368–370,
373–378
Merker, N. 302, 363
Meslier, J. 285
Metz, R. 398
Michelsen, P. 374
Miller, A. 252
Milton, J. R. 31, 65, 66, 194
Mirabeau, H. G. de Riqueti 531,
532, 533, 534, 535, 536
Mirabeau, V. Riqueti 296
Mittelstraß, J. 22, 118
Moland, L. 217, 227
Molanus, G. 89
Moll, K. 92, 95
Mollat, G. 91
Molyneux, W. 148, 243
Montaigne, M. de 503

Monteiro, J. P. 400, 415
Montesquieu, Ch. L. de 207–217,
234, 235, 252, 279, 503
Moore, G. E. 482
Moravia, S. 272, 503
More, H. 198
More, T. L. 16
Morel, J. 502
Morelly 236, 516, 537
Morgan, M. J. 148
Morice, G. P. 429
Mortier, R. 249–252
More (Morus), Th. 516
Mossner, E. C. 397, 398, 400, 438
Motzo Dentice di Accadia, Cecilia
192, 205
Müller, K. 84, 85
Mun, Th. 453

Namer, G. 503
Napoleon I., císař francouzský 251,
272, 274
Naumann, M. 233, 284, 286
Naville, P. 284
Necker, J. 295, 521
Nelson, J. O. 399
Newald, R. 327
Newton, I. 11, 16–32, 37–39, 47,
61, 62, 87, 88, 90, 137–139, 141,
143, 146, 147, 154, 155, 157,
207, 218, 220, 223, 226, 227,
230, 238–240, 247, 253, 255,
259, 288, 320, 342, 396, 401,
418, 446, 447, 463, 464–466, 480
Nicolai, F. 362, 373, 378
Nicole, P. 289
Nicolini, F. 381
Nidditch, P. H. 36, 398, 399, 411

O'Connor, D. J. 151
O'Higgins, J. 198
Oldenburg, H. 20, 24, 87
Oelmüller, W. 12
Oncken, A. 296, 297
Oswald, J. 462
Otto, St. 389, 390, 396

Pala, A. 25
Pariente, J.-C. 511
Park, D. 162
Parkinson, G. H. R. 107, 128
Pascal, B. 130, 235, 289, 525
Passmore, J. A. 401, 403, 404, 423
Patterson, L. D. 18
Peirce, Ch. S. 482
Pelisson-Fontanier, P. 89
Penelhum, T. 417, 422, 425, 427
Pertz, G. H. 91
Petr I. Veliký, car ruský 90
Picavet, F. 272
Pitcher, G. 148, 151, 152, 168
Plamenatz, J. 431
Platner, E. 379
Ploucquet, G. 341, 343–345
Poiret, P. 326
Polin, R. 71
Pomeau, R. 12, 218
Pompa, L. 389
Pompadour, J. A., markýza de 279
Pope, A. 145, 204, 205, 362, 373,
374
Popkin, R. H. 167
Popper, K. R. 62, 416, 422
Poser, H. 114, 124, 132, 135
Pra, M. dal 267
Price, J. V. 399
Price, R. 179
Priestley, J. 63, 64, 260, 404, 481
Pufendorf, S. 70, 74, 252, 486, 490,
503, 506
Puškin, A. S. 487
Pütz, P. 302

- Pythagoras 26
 Quesnay, F. 13, 295, 296–299, 455
 Raabe, P. 302
 Rae, J. 444
 Raey, J. de 92
 Ramm, Th. 516, 517
 Rand, B. 34, 143
 Raphael, D. 450
 Ravier, E. 85
 Raymond, M. 484
 Recktenwald, H. C. 460, 461
 Reid, Th. 462, 463–478, 480–482
 Reimarus, H. S. 364, 365, 366
 Rescher, N. 99, 113, 115, 119, 131
 Rethore, F. 266
 Rezende, E. de 323
 Ricardo, D. 453
 Riedel, M. 323
 Riemann, B. 472
 Risse, W. 132
 Ritzel, W. 491, 501
 Rivarol, A. 539, 540
 Robertson, W. 235
 Roberval, G. P. de 17
 Robespierre, M. de 536
 Robinet, A. 91
 Robinet, J. B. R. 247
 Röd, W. 92, 111, 314, 319, 324, 387, 412, 508, 512
 Roggerone, G. A. 275
 Rosenkranz, K. 236
 Rossi, P. 394
 Roth, G. 236, 246, 369
 Rothenstreich, N. 395
 Rousseau, J.-J. 11–13, 83, 171, 183, 184, 210, 227, 233, 239, 251, 262, 271, 282, 283, 292, 297, 300, 301, 362, 400, 483–518, 520, 523, 530, 533, 534, 537
 Rousseau, A. M. 218
 Roustan, M. 296
 Rüdiger, A. 334, 335
 Russel, B. 113, 119, 134, 403, 422
 Saame, O. 125
 Sade, D. A. F. M., markýz de 294
 Saint-Lambert, J. F. 249
 Saint-Simon, C. H. de Rouvroy 528
 Salwyn-Scharpiro, J. 521
 Sanctis, F. de 395
 Sandvoss, E. R. 84
 Santayana, G. 482
 Santinello, G. 381
 Sauerwald, G. 250, 251
 Scott, J. F. 17
 Scott, W. R. 184
 Selby-Bigge, L. A. 398, 399
 Sélénier, J. 485
 Shaftesbury, A. Ashley Cooper (1. earl) 34, 75, 78, 145, 146, 156, 170–184, 187, 188, 207, 220, 230, 236, 237, 248, 250, 362, 373, 394, 425, 486, 491
 Shaftesbury, A. Ashley Cooper (3. earl) 34, 35
 Shklar, J. N. 254
 Schalk, F. 539
 Schaller, K. 83, 501
 Scheele, K. W. 260
 Schelling, F. W. J. 370
 Schepers, H. 98, 335
 Schiller, F. 252
 Schlatter, R. 536
 Schlegel, D. B. 171, 184, 230
 Schlegel, F. 252
 Schmidt, J. L. 111, 302
 Schmidt-Biggemann, W. 331
 Schneider, M. 515
 Schneiders, W. 12, 85, 89, 94, 302, 306, 334, 364, 378, 541

- Scholz, H. 115
 Schönborn, J. Ph. von 86
 Schopenhauer, A. 163
 Schrecker, P. 91
 Schulz, G. 302, 356
 Siéyès, E. J. 534, 535, 536
 Simpson Ross, I. 464
 Smith, A. 444–462
 Smith, D. W. 279
 Sofie Charlotta, královna pruská 89, 90, 125, 136
 Spaemann, R. 502
 Spaventa, B. 395
 Specht, R. 37
 Spengler, O. 392
 Spinoza, B. 86, 88, 91, 104, 106, 117, 120, 139, 140, 164, 180, 197, 207, 220, 224, 227, 242, 247, 248, 282, 326, 362, 368, 369–370, 373, 468, 503
 Squadrito, K. M. 43
 Sraffa, P. 399
 Stanislav I., král polský 495
 Starobinskij, J. 502, 511, 513, 514
 Stegmüller, W. 23, 405, 416
 Stephen, L. 80, 192
 Stuart Denham, J. 454
 Stewart, D. 444, 445, 463, 480, 481
 Stewart, J. B. 422
 Sticker, B. 24
 Stille, O. 82
 Stillingfleet, E. 52, 56, 57
 Stock, J. 143
 Stove, D. C. 416, 417
 Strauss, L. 70, 374
 Streminger, G. 415, 421, 422
 Ströker, E. 260
 Stroud, B. 417
 Stuke, H. 12
 Suarez, F. 252
 Sulzer, J. G. 379
 Swift, J. 145
 Sydenham, Th. 34
 Tagliacozzo, G. 381, 395, 396
 Taine, H. 220
 Taylor, S. 217
 Temple, W. 215
 Tennant, R. C. 55
 Tetens, J. N. 355, 359–360
 Thalés 26, 419
 Thiel, U. 56
 Thiele, O. 296
 Thomann, M. 304
 Thomasius, Chr. 304, 331, 333–334, 336
 Thomasius, J. 85, 94
 Thorschmid, U. G. 198
 Thrasymachos 93
 Thümmig, L. Ph. 307, 327
 Thurnher, R. 92
 Tilling, L. 17
 Tillotson, J. 80
 Tindal, M. 192, 201–203
 Tipton, I. C. 151
 Toland, J. 57, 136, 170, 192–198, 206, 245, 248
 Tonelli, G. 311, 340
 Topitsch, E. 421, 422
 Torrey, N. L. 237
 Totok, W. 84, 133
 Tourneux, M. 236, 246
 Tschirnhaus, E. W. von 140, 303, 310
 Turgot, A. R. J. 239, 271, 295, 296, 299, 300, 457, 521
 Turnbayne, C. M. 144
 Turnbull, H. W. 17
 Varfoot, J. 236
 Vandeul, M.-A. Diderot, madame de 236

- Vartanian, A. 245
 Verene, D. P. 381, 386, 389, 396
 Vernes, P.-M. 492
 Vernière, P. 236, 247, 249, 503
 Vico, G. 12, 380–396
 Viechtbauer, H. 389
 Vilém III. Oranžský, král anglický 35
 Villiers, R. 515
 Volder, B. de 100
 Volland, L.-H. 238
 Volta, A. 260
 Voltaire, F. M. Arouet 129, 171, 183, 207, 216–236, 239, 246, 284, 305, 361, 379, 445, 499, 504, 521, 523
 Vossler, O. 505
- Wade, I. O. 208, 231
 Wagner, F. 26
 Wagner, N. 516
 Waibl, E. 77, 294, 458, 487
 Wallis, J. 17
 Walter, W. 140, 364
 Warburton, W. 271
 Ware, R. X. 144
 Warens, L. E. de 483
 Warnock, G. J. 148, 153
 Wartofsky, M. W. 247
 Wave, N. J. 297
 Weigel, E. 88, 95, 130, 141, 310
 Weigel, V. 334
- Weil, F. 516
 Weulersse, G. 295, 297
 White, H. 381
 Wiedeburg, P. 84
 Wightman, W. P. D. 446
 Wilkins, J. 132
 Wilson, A. M. 236, 239, 251
 Winch, P. 471
 Windelband, W. 275, 276
 Witt, J. de 525
 Wittgenstein, L. 56, 153, 156
 Wokler, R. 251
 Wolf, E. 170
 Wolf, H. 250
 Wolff, Chr. 91, 128, 141, 189, 301–332, 336–342, 346, 349, 350, 356, 359, 364, 373, 379
 Wolgin, W. P. 231, 516
 Wollaston, W. 186, 192, 205, 206
 Woog, H. 296
 Woolhouse, R. 36, 59, 60, 66
 Wren, Chr. 18
 Wright z Durhamu, Th. 354
 Wundt, M. 302, 303
- Xenofanés 26
- Yolton, J. W. 39, 49, 64, 67, 70
- Zabeeh, F. 408
 Zeller, E. 302, 306
 Zocher, R. 112
 Zscharnack, L. 80, 81, 193, 194

Ediční poznámka

Při prepisu jmen a psaní odborných pojmů jsme se řídili zásadami ustálenými v ediční praxi nakladatelství Oikúmené. Poznámky pod čarou jsme upravili tak, že obsahují zkrácený bibliografický údaj, tj. pouze jméno autora a název monografie nebo článku. Výjimku představují pouze poznámky na počátku každé kapitoly, v nichž se odkazuje na základní souhrnnou literaturu a prameny k danému autorovi či tématu plným bibliografickým údajem. Ke všem pramenům, monografiím a článkům, na něž autor odkazuje, nalezne čtenář plný bibliografický údaj v Seznamu literatury. Tento seznam jsme rozšířili i o české překlady děl, jejichž znění použil v citacích překladatel. Jmenný rejstřík udává výskyt daného jména jen v hlavním textu a poznámkách pod čarou, tj. nikoli v Seznamu literatury, a byl vyhotoven podle původního německého vydání.

Za odbornou spolupráci na přípravě českého překladu děkujeme Jiřímu Fialovi, Markétě Hubové, Jiřímu Chotašovi, Josefu Mouralovi, Janu Palkoskovi, Miroslavu Petříčkovi, Milanu Sobotkovi a Stanislavu Sousedíko
 hnál